Brandeis University
Library

In Memory of

Bella Wolk Levinsky

The Gift of
Mr. & Mrs. Abrasha Wilcher
Manchester, New Hampshire

The National Women's Committee
Brandeis University

Die
Religionsphilosophie
der
Juden
oder das Prinzip
der
jüdischen Religionsanschauung
und
sein Verhältniß
zum
Heidenthum, Christenthum und zur absoluten Philosophie
dargestellt
und mit den erläuterten Beweisstellen aus der heiligen Schrift, den Talmudim und Midraschim versehen
von

Dr. Samuel Hirsch,
Rabbiner.

Leipzig, 1842.
Verlag von Heinrich Hunger.

BM560
H54

והשארתי בישראל שבעת אלפים כל הברכים אשר לא כרעו לבעל
וכל הפה אשר לא נשק לו (מלכים א' י"ט ח"י)

כח אמר ה' נתן שמש לאור יומם חקת ירח וכוכבים לאור לילה
רגע הים ויהמו גליו ה' צבאות שמו אם ימשו החקים האלה
מלפני נאם ה' גם זרע ישראל ישבתו מהיות גוי לפני כל
הימים (ירמיהו לא ל"ה ל"ו)

„Was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es um es zu besitzen"
(Göthe).

Errata.

Seite				
4	Zeile 2,	v. u.		nach dieses ließ ,
8	— 10	v. u.		für in Widerspruch l. im
32	— 1	v. o.	—	Widre l. Wider
39	— 10	v. o.	—	Inha l. Inhalt
46	— 16	v. u.	—	Israel l. Isiael
64	— 12	v. u.	—	Phänomologie l. Phänomenologie
71	— 16	v. u.	—	die l. sie
75	— 6	v. o.	—	Bewußtsei l. Bewußtsein
84	— 15	v. u.	—	לו l. לח
102	— 12	v. o.	—	dem l. den
123	— 9	v. o.	—	übesehen l. übersehen
127	— 20	v. o.	—	Freitheit l. Freiheit
130	—		—	§. 22. l. 24.
160	—		—	60 l. 160
165	— 15	v. o.	—	sie l. es
166	— 11	v. o.	—	nach Dasein l. ,
171	— 12	v. o.	—	hefohlen l. befohlen
175	— 4	v. u.	—	und des l. und das des
ibid.	— 2	v. u.	—	und Trimurti l. und als Trimurti.
182	— 15	v. u.	—	der Satz „die Wasserspende ꝛc. bis ersetzt in ( ) einzuschließen.
189	— 9	v. u.	—	dem l. den
191	— 9	v. u.	—	denn l. dann
197	— 2	v. o.	—	Diejenigen l. Diejenige
208	—		—	Egypten l. Aegypten.
230	— 5	v. o.	—	phisischen l. Metaphysischen
ibid.	— 21	v. o.	—	Babilonier l. Babylonier
238	— 3	v. o.	—	ist dem Bel zu streichen
239	— 9	v. u.	—	ihm zu l. ihm nicht zu
ibid.	— 3	v. o.	—	nach Schrift l. ,
241	— 1	v. u.	—	ihm l. ihr
249	— 21	v. o.	—	zu l. zur
268	— 2	v. u.	—	Emanation l. Emanationen
271	— 12	v. u.	—	: nämlich, l. , nämlich :
275	— 14	v. u.	—	Philosophen l. Psychologen
292	— 17	v. o.	—	Ich=Ich — Ich=Ich
296	— 6	v. u.	—	Jithya — Ilithya
315	— 9	v. o.	—	כלום l. בלום
ibid.	— 10	v. o.	—	אגרא l. אנרא
ibid.	— 8	v. u.	—	Israel l. Isiael
353	— 17	v. o.	—	Idus l. Kalenden
390	Zeile 14	v. o.	für	Nicht = Ich l. Nicht=Ich
447	— 10	v. u.	—	das Wun= l. das folgende Wun=
ibid.	— 5	v. o.	—	אף l. אך
459	— 4	v. o.	—	תורה l. תודה
ibid.	— 17	v. o.	—	מצותי l. מצוותי
ibid.	— 22	v. o.	—	שנאמר l. שנאסר
460	— 5	v. u.	—	ספר l. טפר
469	— 3	v. u.	—	nach würdig l. ?

Seite				
481 —	21	v. o.	—	שכינתו l. שכיתו נתו
493 —	12	v. o.	—	52 l. 32
ibid. —	16	v. o.	—	רבש"ע l. רבע"ש
ibid. —	ibid.	v. o.	—	באצטגינות l. באצתגינות
ibid. —	17	v. o.	—	מאצטגינות l. מאצתגינות
ibid. —	10	v. u.	—	Iſchrael; denn l. ; denn Iſrael
511 —	3	v. u.	—	האבות l. הבות
518 —	2	v. o.	—	den l. dem
521 —	4	v. u.	—	denn l. dann
544 —	2	v. u.	—	ſchaeffn l. ſchaffen
562 —	12	v. u.	—	ובסוף l. ובסוף
574 —	18	v. o.	—	בזאת l. בואת
ibid. —	19	v. o.	—	heißt: es jetzt l. heißt es jetzt:
576 —	5	v. u.	—	בשדה l. כשדה
599 —	3	v. o.	—	Samer. l. Numer.
ibid. —	18	v. o.	—	nämlich, daß l. nämlich: daß
600 —	17	v. u.	—	nach Volkswohlſein l. ,
604 —	1	v. u.	—	dem l. den
618 —	1	v. u.	—	פני ילכו והניחותי l. יחותי פני ילכו והנ
639 —	5	v. o.	—	שיכמי l. שיקמי
650 —	15	v. u.	—	Einzelnen l. Einzelner
710 —	10	v. o.	—	Jeſus: hinzufügt l. Jeſus hinzufügt:
723 —	16	a. o.	—	eilige l. heilige
738 —	7	v. o.	—	wie Aufgang l. wie der Aufgang
739 —	22	v. o.	—	ושכחת l. ושחכת
740 —	14	v. u.	—	זבחי l. זבכי
746 —	11	v. o.	—	nach achte l.)
777 —	3	v. u.	—	חייב l. חיימב
780 —	10	v. u.	—	das l. des
800 —	20	v. o.	—	Gaubens l. Glaubens
824 —	19	v. o.	—	zurückgekehrt l. zurückgekehrte
831 —	14	v. o.	—	nahen l. machen.
835 —	6	v. u.	—	nunmeh= l. nunmehr
836 —	20	v. u.	—	Hilferuf l. Hülferuf
837 —	22	v. u.	—	דינא דמלכותא דינא l. דיא דמלכותא דינאנ
ibid. —	24	v. u.	—	במה l. במת
ibid. —	ibid.	v. u.	—	מלכותו l. מלכוהו
ibid. —	26	v. u.	—	ומ"ה l. וד"ה
ibid. —	ibid.	v. u.	—	דינא דמלכא l. דינא מלכא
ibid. —	ibid.	v. u.	—	עביד l. עבדיד
838 —	22	v. u.	—	כדין l. כמין
838 —	23	v. u.	—	Gottesdienſt l. Geſetz
842 —	20	v. u.	—	eines Jeden l. eines jeden
843 —	13	v. u.	—	Gotteswort l. Gottes Wort
849 —	11	v. u.	—	מדת l. מזת
852 —	10	v. o.	—	כסא l. כתא
853 —	14	v. o.	—	zierenen l. zierenden
856 —	7	v. u.	—	מאביו l. מאבין

Vorwort.

Verständigung ist das Losungswort unserer Zeit, das nicht zu leugnende Bedürfniß für alle heutige Verhältnisse, das aber den Juden, sowohl nach Außen als nach Innen, mehr denn einer jeden andern Kirche Noth thun dürfte. Aus den Gehetto's befreit, haben wir ungefähr funfzig Jahre damit zugebracht, die Bildung der Zeit uns anzueignen, ihre Sprache verstehen zu lernen, mit ihrer Denkweise uns vertraut zu machen. Können wir daher jetzt, wo unsere Lehrjahre so ziemlich vorüber sind, anders als im tiefsten Innern uns verletzt fühlen, wenn wir die Vorstellungen erwägen, die die christliche Kirche und der von ihr influenzirte Staat, sich von unserer Religion machen? Das Judenthum zählt nicht unter die vom Staate anerkannten Religionen, sondern wird blos geduldet, damit ist Alles gesagt, was es Schmerzliches für uns giebt. Wahrlich, man verkennt uns ganz und gar, wenn man glaubt, die Anstrengungen, die wir machen, unsere Emanzipation zu bewirken, seien nicht von einer höhern Nothwendigkeit geboten, sondern blos das willkührliche und daher auch zurückzuweisen mögliche Streben einiger nach Stellen und Aemtern geizenden Individuen. Gälte es blos politischer Gleichstellung, sollte der Theorie Eingang verschafft werden, daß der Staat sich um die Religion nicht zu bekümmern habe, sondern gleichen Pflichten gleiche Rechte schuldig sei; wäre beabsichtigt, den Staat von jedem Einflusse auf unsere religiösen Einrichtungen auszuschließen, statt ihm vielmehr diese recht ans Herz zu legen: dann freilich wäre

85089

dieser Kampf für den Juden wenigstens ein unberechtigter, ein blos weltlicher um weltliche Güter, ein allenfalls rationalistisches, aber kein von Gott kommendes Streben. Es lohnte sich für uns, die wir nur einen Schatz auf Erden besitzen, unsere Religion, die wir für dieses Erbtheil Jakobs im Laufe der Zeiten Alles preiß zu geben wußten und mußten, der Mühe nicht, einzugreifen und der Emanzipation so viele Kräfte zu opfern. Ist es auch eine in unserer Religion tiefbegründete Lehre, daß der Mensch verpflichtet ist, alle seine Kräfte gottgemäß auszubilden und anzuwenden, daß also die Religion den Berufenen und Begabten verpflichtet, sich dem Staatsdienste zu widmen: so könnte dieser sich doch dabei beruhigen, daß da der Staat seine Dienste zurückweist, es ihm an berufenen und begabten Dienern nicht fehlen kann und er könnte seine Kräfte für eine Zeit aufzubewahren suchen, wo augenblickliche Noth den Staat veranlassen möchte, von seinen bisherigen richtigen oder unrichtigen Grundsätzen für den Augenblick abzuweichen.

Allein es handelt sich gar nicht, um die Erlangung blos politischer Rechte, sondern darum, daß der Staat unsere Religion nicht länger dulde, sondern anerkenne und wir können und dürfen nicht eher uns beruhigen, als bis wir dieses Ziel erreicht haben. Man duldet blos dasjenige, was man wegwünscht, aber noch nicht wegzubringen vermag; was schlecht ist und von der zeitweiligen Unvollkommenheit menschlicher Verhältnisse herrührt; duldet der Staat blos unsere Religion, so fühlt er sich im Innersten seines Wesens verpflichtet, die Zeit herbeizuführen, wo er sie gar nicht zu dulden braucht und also auf die Vernichtung des Judenthums hinzuarbeiten: können wir dieses länger ertragen? Sind wir nicht verpflichtet, wenn unsere Religion uns nur Etwas gelten soll, diese Schmach von ihr abzuwälzen? Unsere Religion soll ein unberechtigtes, d. h. ungöttliches, krankhaftes Moment in der heutigen Menschheit sein, das zu unterschreiben und nicht vielmehr immer und immer wieder dagegen zu protestiren wird man dem Juden nicht zumuthen wollen? Die Kirche setzt uns entgegen: extra ecclesiam nulla salus und darin liegt, wie sie wähnt, unser ewiges Verdammungsurtheil; es ist daher gar nicht zu erwarten, daß wir je zum Ziele kommen werden, so lange wir uns nicht mit diesem

Grundsatze selbst auseinandergesetzt haben. Wir könnten uns dieses Geschäft allerdings sehr leicht machen; wir könnten sagen: Die katholische Kirche sieht bekanntlich nur in sich die das Heil bewahrende ecclesia; dem Protestanten gestehet sie dasselbe nicht zu: wie würde es nun euch gefallen, wenn die Katholiken die Protestanten so behandeln wollten, als man die Juden zu behandeln verpflichtet zu sein glaubt? Ja wir könnten noch weiter gehen. Wir könnten die göttliche Nemesis in der neuesten Geschichte nachweisen. Ihr verargt es dem Katholiken, daß er vermöge seines Grundsatzes, daß es außerhalb der katholischen Kirche kein Heil gäbe, gemischte Ehen nur ungern sieht und daß er sie nur zugeben will, wenn alle Kinder katholisch erzogen werden und doch wendet ihr denselben Grundsatz gegen uns an und sagt: Ehen zwischen Christen und Juden sind nur dann erlaubt, wenn die Kinder Christen werden; denn extra ecclesiam nulla salus. Ihr verargt ferner dem Katholiken, daß er dem Staate keine Einsicht in seine kirchlichen Befehle und Verordnungen gönnen will und doch sagt ihr zum Juden: Von deiner Religion mag ich nichts wissen; sie gehört vor das Forum der Polizei! Als ob es in rechtlicher Beziehung einen Unterschied ausmache, daß auf fünf Millionen Katholiken im Staate nur zweimalhunderttausend Juden zu zählen sind! Doch mit diesem Verfahren hätten wir vielleicht nur die Anwendung dieses Grundsatzes in ihrer Absurdität nachgewiesen, uns aber nicht wahrhaft mit ihm aus einander gesetzt, und daher ist ein anderes, streng wissenschaftliches, Verfahren nöthig.

So hört denn das unerhörte Wort, das wir hier an die Spitze unserer Untersuchung stellen dürfen, weil es sich als Resultat unserer Arbeit herausstellt: Die Juden sind genöthigt, vermöge der Wahrheit der Sache selbst diesen Grundsatz, daß extra ecclesiam nulla salus anzuerkennen, ganz und voll anzuerkennen; aber auch die Kirche ist vermöge derselben Wahrheit genöthigt die Klausel anzuerkennen, und sie wird sie recht bald aussprechen müssen: nisi Judaeis in religione eorum. Ist aber dieses einmal gegenseitig anerkannt, so ist der höhere Friede geschlossen und man mag es mit der politischen

Emanzipation halten, wie man kann und vor Gott zu verantworten weiß.

Ein leises, aber gewiß unbewußtes Gefühl jenes höhern Friedens mag mitgewirkt haben, wenn in neuester Zeit der Gedanke gefaßt wird, die jüdische Nationalität von Seiten des Staates zu erhalten. Freilich ein völlig unbewußtes; denn das, was man im Bewußtsein und in der Absicht hat, ist leider das Kehrbild von dem, was wir meinen. Man wollte die Juden in ihrer Eigenthümlichkeit erhalten, damit sie sich des Fluches, unter dem sie stehen, recht bewußt werden und so in den Schooß der allein selig machenden Kirche mit einem Male hineilen. Ein großer Staatsmann hat bekanntlich hierauf geantwortet: Es ist Verwegenheit die ewigen Gesetze Gottes so deuten zu wollen. Wir sind so frei noch hinzuzufügen: Es ist auch in eurem Sinne gottlos, sie so deuten zu wollen. Derselbe christliche Lehrer, der die Theorie vom Fluche des Gesetzes aufstellte, hat ja auch gesagt: ἄρα οὖν οὐ τοῦ θέλοντος οὐδὲ τοῦ τρέχοντος, ἀλλὰ τοῦ ἐλεοῦντος θεοῦ (Römer 9, 16), d. h. das Heil hängt nicht vom Willen des Menschen, auch nicht von dem noch so eifrigen, sondern nur von der Gnade Gottes ab, und Gott werdet ihr doch die Macht zutrauen, auch den Juden, wie sie jetzt sind, und ohne eure Beihülfe, das Heil werden zu lassen! Die Juden sind freilich nicht, wie dieses leider oft genug auch von Juden zu hören ist, eine Confession, vielmehr bilden die Juden allerdings eine Nationalität. Der Jude hat nicht erst zu bekennen, daß er Jude sei; er ist dieses natus, vermöge seiner Geburt. Aber diese Nationalität ist eine solche, wie es keine andere mehr giebt; sie ist eine rein geistige und hat mit irdischen, staatlichen, politischen Verhältnissen gar nichts zu schaffen. Wir hoffen allerdings, daß in Jerusalem das Haus wieder aufgebaut werden wird zum sichtbaren Bethause für alle Völker, also nicht blos für die Juden oder die Juden gewordenen — letzteres ist eigentlich unmöglich —: aber ob wir oder die Türken oder die Christen das weltliche Regiment in Palästina führen werden, ist völlig gleichgültig. Wir nehmen allerdings innigen Antheil an dem religiösen Leben aller Juden, aber nur, weil alle Juden

für die Bewährung des jüdischen Gedankens die gegenseitige Bürgschaft übernommen haben, wir werden daher um so weniger dem Juden in unrechtlichen Handlungen beistehen; kurz alle Beschuldigungen von Seiten unserer Nationalität, so wie alles Streben, diese durch irdische Mittel zu erhalten — sie vermag solche Stützen gar nicht zu gebrauchen — lösen sich in Nichts auf, sobald gesagt wird, was diese Begriffe uns gelten.

Noch mehr aber, als für die äußerliche Stellung unserer Religion ist für unser inneres Leben eine wissenschaftliche Verständigung unerläßlich. Es wird viel gekämpft in unserer Mitte; es ist dahin gekommen daß jeder wissenschaftlich gebildete Rabbiner schon von vorn herein mit Mistrauen angesehen wird; ja es giebt eine Parthei in allen Gemeinden, denen die berühmte Kabinetsordre von 1822, wornach der Staat Sektenwesen im Judenthum nicht dulden will, noch heute ein angenehmer Geruch ist, die dieselbe heute noch als ein Universalmittel gebrauchen möchte, um alles Mißliebige und Unbequeme im Entstehen schon zu erdrücken. Daß viel Bosheit, Herrschsucht, Brutalität, verletzte Eigenliebe bei diesem, zuweilen sogar ins Unverschämte ausartenden Treiben mit unterläuft, ist nicht zu leugnen; allein irgendwie muß es doch in seinem Rechte sein, sonst könnte es keine solche Macht über die Gemüther behaupten und das ist, glaube ich, Folgendes: Man verwechselt die Bestrebungen der heutigen Zeit mit denen der Mendelssohn'schen Schule. In jener Schule war es allerdings Hauptsache, die Juden auf gleiche Höhe humaner Bildung mit den Christen zu bringen und es ward — da der Einfluß der Zeit und der rationalistischen Zeitphilosophie zu übermächtig war — nicht gemäkelt, wenn auch das Eigenthümliche des Judenthums darüber zu kurz kam. Heute aber gilt es, gerade die Eigenthümlichkeit, die positive Weltanschauung der jüdischen Religion und die Formen, die sie sich gegeben, diese positive Weltanschauung sich immer zu vergegenwärtigen, nämlich ihre Zeremonien und Gebräuche, in ihrer absoluten Nothwendigkeit zu begreifen und wieder im Herzen zur lebendigen That zu erheben, aufzubauen, statt einzureißen, zu erhalten, statt preiß zu

geben, das wahre Judenthum auch unserer Seits zu bewähren. Dahin ist es aber noch nicht gekommen, daß man sich hiervon überzeugt hält; erst die wissenschaftliche Nöthigung kann zu dieser Einsicht hinführen.

Daß vorliegende Arbeit nur ein Baustein zum großen Gebäude sein will, brauche ich wohl um so weniger zu sagen, als ich mir der Aufgabe in ihrer die Kräfte des Einzelnen weit übersteigenden Größe wohl bewußt zu sein glaube. Ich danke übrigens meinem Schöpfer, daß er mir es, trotz der mir beschiedenen schwierigen und für den Geistlichen gewiß niederdrückenden Verhältnisse, hat gelingen lassen diesen Baustein beizutragen. Um Nachsicht bitte ich Niemanden, denn das kann der vertretenen Sache nicht gedeihlich sein; wohl aber bitte ich um eingehende Besprechung und Würdigung. Die Fortsetzung der Arbeit hängt nicht von mir, sondern theils von der Aufnahme ab, die diesem ersten Bande werden wird; theils davon, ob mir Gott eine solche Stellung bescheiden wird, die zu einer derartigen Arbeit unerläßlich ist.

Drei Männer sind es, denen ich hier noch meinen herzlich gefühlten Dank abzustatten mich für verpflichtet halte. Es sind dieses die Herren Heymann Steinthal und S. H. Cohn aus Dessau und Moritz Meyer junior aus Leipzig. Ihrer freundlichen und liebevollen Unterstützung verdanke ich es, daß ich mich der Herausgabe dieses Werks auch da noch widmen konnte, wo dieses mir unmöglich gemacht schien. Möge Gott ihnen ihre Hochherzigkeit anrechnen! Denen, die mir Böses gethan, oder zu thun beabsichtigten, war allerdings von Anfang an Alles schon verziehen, was sie mir persönlich zufügten; ihrem bessern Sinne, der auch bei ihnen gewiß nicht erstorben ist, stelle ich aber die ernste Frage anheim, ob irgend Jemandem das Recht zustehe, ihnen das zu verzeihen, was sie dem religiösen Leben in ihrer Gemeinde Liebloses zufügten, so lange sie diesen Schaden nicht wieder gut zu machen ernstlich bemüht und bestrebt sind, so lange sie sich zu Vertretern der absurden Meinung hergeben, daß gerade die dessauer Gemeinde eines tüchtigen und in jeder Beziehung durchgebildeten Geistlichen entbehren könne? א דסליחות תר"ב לבק

Geschrieben zu Dessau den 28. August 1842.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniß.

Einleitung.

Erstes Kapitel.

Das Ansich der aktiven Religiosität und der Abfall von ihr.

§. 1. Der Anfang. . . . . Seite 3
= 2. Wesen des Menschen. . . . . = 9
= 3. Das Ich, oder das Selbstbewußtsein. . . . . = 11
= 4. Abstraktes Gottesbewußtsein. . . . . = 25
= 5. Der Widerspruch . . . . . = 35
= 6. Die Möglichkeit zur Sünde. . . . . = 38
= 7. Konkretes Gottesbewußtsein. . . . . = 48
= 8. Der Urzustand. . . . . = 53
= 9. Fortsetzung. . . . . = 63
= 10. Die Versuchung. . . . . = 68
= 11. Erste Sünde. . . . . = 71
= 12. Zweite Sünde, oder Uebergang zur Thatsünde. . . . . = 73
= 13. Das Vergebliche der Thatsünde. . . . . = 74
= 14. Zweite Thatsünde. . . . . = 95
= 15. Das Gewissen läßt sich nicht beschwichtigen. . . . . = 96
= 16. Dritte Thatsünde. . . . . = 96
= 17. Gott ruft immer noch zur Buße. . . . . = 97
= 18. Tiefste Stufe des Lasters und Ursprung des Heidenthums. = 97

Zweites Kapitel.

Die passive Religiosität oder das Heidenthum in seiner sich selbst vernichtenden Dialektik.

§. 19. Vorbemerkung. . . . . Seite 105
A. Die abstrakte Naturreligion oder der Fetischismus, China, Indien und der Buddhaismus.
= 20. Das Werden des Heidenthums. . . . . = 110

§. 21. Fetischismus und Schamanenthum. . . . . Seite 116
= 22. Consequenz dieser Rohheit, ihr Untergang. . . . . = 123
= 23. Die Kehrseite dieser Rohheit, China. . . . . = 125
= 24. Fortsetzung. . . . . = 130
= 25. Andeutung dieses Standpunktes in der heiligen Schrift und seine Auflösung. . . . . = 146
= 26. Indien. . . . . = 151
= 27. Fortsetzung . . . . . = 164
= 28. Der Buddhaismus. . . . . = 190

B. Die konkrete Naturreligion, oder Persien, Vorderasien und Aegypten.

= 29. Die Lichtreligion der Perser. . . . . = 208
= 30. Der Sabäismus der heidnischen Semiten in Vorderasien. = 227
= 31. Aegypten. . . . . = 248

C. Anthropologische Naturreligion, oder Griechenland und Rom.

= 32. Griechenland. . . . . = 274
= 33. Fortsetzung. . . . . = 325
= 34. Rom. . . . . = 334
= 35. Die heidnische Philosophie. . . . . = 385

Drittes Kapitel.

Die active Religiosität.

= 36. Uebergang. . . . . = 440
= 37. Subjective Wunder. . . . . = 445
= 38. Erklärungen dieser Wunder. . . . . = 448
= 39. Das Gott Suchen. . . . . = 451
= 40. Das Gott Finden. . . . . = 453
= 41. Abraham. . . . . = 457
= 42. Abrahams extensives Wirken. . . . . = 470
= 43. Die intensive Religiosität Abrahams. . . . . = 494
= 44. Abraham, das Vorbild der wahren, absoluten Religiosität. = 502
= 45. Abrahams erfolgreiche extensive Wirksamkeit. . . . . = 513
= 46. Abrahams erfolgreiches intensives Wirken. . . . . = 513
= 47. Die absolute Religiosität Abrahams. . . . . = 514
= 48. Schluß. . . . . = 520

Viertes Kapitel.

Die intensive Religiosität, oder die Offenbarung Gottes in Israel.

§. 49. Abrahams Saame. . . . . Seite 529
= 50. Die Söhne Israels. . . . . = 536

§. 51. Die Möglichkeit der Wunder. . . . . Seite 537
= 52. Die Nothwendigkeit der Wunder. . . . . = 549
= 53. Die biblischen Wunder, als ein System von Wundern. = 561
a) Vorbereitende Wunder.
= 54. Fortsetzung. . . . . = 567
b) Negativ beweisende Wunder.
= 55. Schluß. . . . . = 584
c) Positive Wunder.
= 56. Prophetie. . . . . = 590
= 57. Nothwendigkeit der Prophetie. . . . . = 595
= 58. Der Inhalt der Prophetie. . . . . = 599
= 59. Die Form der Prophetie. . . . . = 607
= 60. Die Offenbarung am Sinai. . . . . = 611
= 61. Die Offenbarung Gottes in Israel. . . . . = 617

Fünftes Kapitel.

Die extensive Religiosität oder das Christenthum.

§. 62. Vorbemerkung. . . . . Seite 621
= 63. u. 64. Israels messianische Hoffnungen zur Zeit Jesu und in allen Zeiten. . . . . = 627
a) Das Prinzip des Christenthums, einig mit dem Judenthum. . . . . = 646
= 65. Jesus nach dem Matthäus. . . . . = 646
= 66. Fortsetzung. . . . . = 660
= 67. Markus und Lukas. . . . . = 690
= 68. Die Logos-Lehre des Johannes. . . . . = 701
b) Die Kirche in ihrem sich Entgegensetzen gegen das Judenthum. . . . . = 722
= 69. Paulus. . . . . = 722
= 70. Einfluß der pauliniſchen Lehre auf die übrigen neutestamentischen Schriften. . . . . = 767
= 71. Die Entwickelung des pauliniſchen Christenthums, die Glaubenskämpfe und der Sieg des Glaubens, oder die katholische Welt. . . . . = 775
= 72. Die protestantische Kirche, der Kampf des Wissens mit dem Glauben und die Gegenwart. . . . . = 786
= 73. c) Der welthistorische Beruf des Christenthums. . . . = 832

Sechstes Kapitel.

Die absolute Religiosität.

= 74. Die messianische Zeit. . . . . = 840

§. 75. Die letzte Anstrengung des Bösen und sein absoluter Untergang. . . . . Seite 855
= 76. Israels einziger Beruf, der Träger der Messiaswahrheit zu sein. . . . . = 861
= 77. Der Judenhaß, die göttliche Gerechtigkeit gegen die Juden. . . . . = 868
= 78. Die Leiden der Juden, die göttliche Liebe gegen die Welt. . . . . = 875
= 79. Die Aussöhnung der Welt mit Israel, die absolute Religiosität. . . . . = 879
= 80. Schluß. . . . . = 881

Einleitung.

Begriff unserer Wissenschaft.

Unsere Wissenschaft können wir mit dem allgemeinen Namen Philosophie der Religion bezeichnen, im Unterschiede zu einem speziellen Theile derselben, welchem der Name Religionsphilosophie zukommt. Sie setzt sich also zum Zweck, den ganzen Inhalt des religiösen Bewußtseins philosophisch zu behandeln. Das religiöse Bewußtsein nämlich, insofern es zugestandenermaßen das Höchste ist, wozu es der menschliche Geist bringen kann und soll, kann nichts Zufälliges sein. Es kann nicht zufällig sein, ob der Mensch religiöses Bewußtsein habe oder nicht, vielmehr ist es die Nothwendigkeit seiner geistigen Natur, die ihn zwingt, dieses zu haben. Der Mensch ist durch die Nothwendigkeit seiner geistigen Natur hierzu gezwungen, aber weil es sein Geist ist, der ihn zwingt, so weiß er diese Nothwendigkeit nicht. Es ist nicht ein fremdes Wesen, das ihm die Religion aufdrängt — wäre dieses, so müßte der Mensch überall in der Religion den ihm auferlegten Zwang wissen; er müßte gegen dieses Joch immer anzukämpfen bestrebt, er müßte irreligiös statt religiös zu sein suchen — sondern sein eigener Geist drängt sie ihm auf und deswegen fühlt er sich in ihr frei und wohl. Indem nun das gewöhnliche Bewußtsein diese Nöthigung des Geistes zur Religion nicht vor Augen hat, weiß es die Religionswahrheiten unmittelbar. Es ist gleichgültig für dieses religiöse Wissen, daß ihm sein Wissen auch erst durch Vermittelung der Schule, des Religionsunterrichts, der Erziehung in Haus und Kirche u. s. w. gewor-

den ist; sobald es die Religionswahrheiten auszusprechen gelernt hat, weiß es sie unmittelbar. Es fühlt, daß die von ihm ausgesprochenen Wahrheiten nicht ihm fremde, blos angelernte sind, sondern sein Geist giebt ihm Zeugniß vom Geiste; sein Geist bezeugt es auf unmittelbare Weise, daß diese Wahrheiten seine eigenen, die Wahrheiten des Geistes sind.

Dieser unmittelbare Geist weiß aber nicht blos von der Religion unmittelbar, sondern mit allem Andern, was er weiß, verhält es sich ebenso. Alles, was er weiß, es sei das Höchste oder das Niedrigste, weiß er nur, wenn er einen Namen dafür hat. Die Sprache selbst muß ebenso erst gelernt und angelernt werden, wie an jedem Kinde zu beobachten ist, und nichts desto weniger ist die Sprache etwas rein Geistiges — das Thier kann nicht sprechen, weil es keinen Geist hat — und ferner ist der Gebrauch der Sprache etwas rein Unmittelbares. Der Mensch weiß zwar und das ebenfalls unmittelbar, daß es einen großen Unterschied giebt in seinem Wissen, daß das Wissen von Gott unendlich mehr Werth hat, als das Wissen von den gewöhnlichen Lebensverhältnissen; aber da auch dieser Unterschied, wie gesagt, unmittelbar gewußt wird, so macht er nur einen Unterschied der Potenz, dem Grade nach; insofern beides aber nur unmittelbares Wissen ist, stehen sie sich gleich. Es findet für Beides — platonisch zu reden — nur die Erinnerung des Geistes statt, das, was sein Wesen ihm aussagt, nun auch in sich zu finden.

Hegel hat bekanntlich zur Bezeichnung dieses unmittelbaren Wissens den Namen vorstellungsmäßiges Wissen gewählt. Allein er hat diesen Namen nur gewählt, weil er einer reservatio mentalis bedurfte. Da nach seiner Methode das philosophische Wissen die Sache selbst geben muß; er sich aber nicht verhehlen konnte, daß er im Systeme die Sache selbst, die Lehren der Kirche, nur so gab, daß er den kirchlichen Terminologien einen entschieden antikirchlichen Sinn unterstellte, so sollte der glücklich gefundene Name — Vorstellung — den Rückzug offen erhalten. Vorstellung ist das zwischen Sinnlichem und Geistigem mitten inne Liegende. Das Sinnliche ist nicht mehr da, es wird blos vorgestellt und das Geistige ist noch nicht da, es wird ein Sinnliches vorgestellt. Die Vor-

stellung ist daher ein ziemlich regelloses Gemisch von Beiden. Ich kann mir einen beflügelten Menschen vorstellen — aber sehen kann ich keinen solchen; ich kann mir Gott vorstellen, als habe er einen Körper, aber denken kann ich ihn nicht so. Wenn also der Philosophie die Forderung gestellt wird, die Sache selbst zu geben, so kann hierin wahrlich die Zumuthung nicht liegen, mit der Vorstellung übereinzustimmen. Die Kirche läßt aber mit Recht sich diese Schmach nicht anthun, daß ihre Lehren solche Zufälligkeiten, wie Vorstellungen seien. Auch das unmittelbare religiöse Wissen, sowohl in der Kirche als im Judenthum, weiß von Gott nicht vorstellungsmäßig; ja es weiß, daß Gott nicht vorgestellt werden kann, weil er der Geist ist. Deswegen nenne ich das unmittelbare religiöse Wissen, religiöse Anschauung; denn die Religionswahrheiten werden ebenso unmittelbar, aber durch das Auge des Geistes, angeschaut, als das Wissen vom Sinnlichen durch das Auge des Körpers angeschaut wird. Bei beiden ist es aber der Geist, der auf unmittelbare Weise Zeugniß ablegt, hier daß das unmittelbar Angeschaute Sinnliches, dort daß es Geistiges ist.

Was ist nun dieses Zeugniß des Geistes? Was veranlaßt den Geist, von diesem Inhalte Zeugniß abzulegen? Nur dieses, daß es sein eigener Inhalt, der Inhalt des Geistes ist, von dem er Zeugniß ablegt. Der Geist nöthigt sich selbst, diesen Inhalt zu haben, weil er ihn ewig hat. Im gewöhnlichen Bewußtsein nun wird dieser Inhalt gewußt, die Nöthigung zu diesem Inhalte aber blos gefühlt; das philosophische Wissen aber will nicht blos den Inhalt, sondern auch die Nöthigung des Geistes zu diesem Inhalt wissen, und das ist der Begriff der Philosophie der Religion. Sie will die Nothwendigkeit begreifen, daß der Geist Solches vom religiösen Geiste wissen muß. Hierin ist denn ausgesprochen, daß die Philosophie der Religion weder dem Inhalte noch der Form dieses Inhalts nach etwas Anderes geben kann, als das, was im unmittelbaren religiösen Wissen schon vorhanden ist. Sie kann dem Inhalte nach nichts Anderes geben; denn der Inhalt ist für beide derselbe vom Geist gesetzte Inhalt. Sie kann der Form dieses Inhalts nach nichts Anderes geben; denn dieser Inhalt ist ja nicht will-

kührlich vom Geiste gesetzt, sondern durch seine eigene Nothwendigkeit; er ist daher vom Geiste in der einzigen, ihm gemäßen Form gesetzt, in der Form, die dem Geiste und seinem Inhalte nothwendig ist. Aber die Philosophie der Religion giebt insofern Neues, als im gewöhnlichen Bewußtsein diese Nothwendigkeit des Inhalts und der Form nur gefühlt, daher nur vorausgesetzt wird, die Philosophie aber diese Nothwendigkeit zu wissen sucht. Die Wahrheiten der Religion stehen auch im gewöhnlichen Bewußtsein nicht vereinzelt da. Weil der Geist genöthigt ist, sie zu haben, so hat er sie Alle zusammen; das philosophische Wissen bringt sie daher nicht erst zusammen, sondern sie sind schon durch die ihnen immanente Nothwendigkeit zusammengebracht. Die wahre Philosophie kann daher keiner einzelnen Wahrheit eine andere Form geben, als sie nicht durch die ihr zu Grunde liegende Nothwendigkeit schon im religiösen Bewußtsein hat. Sie bringt eben nur diese zu Grunde liegende Nothwendigkeit an den Tag. Nur die zwischen dem unmittelbaren religiösen Wissen und der wahren Philosophie sich in die Mitte stellende Afterphilosophie reißt einzelne Wahrheiten aus der Totalität der Wahrheit heraus und giebt ihnen dann sowohl einen unwahren Inhalt, als eine unangemessene Form. Mit dieser Afterphilosophie — auch Verstandesphilosophie genannt, — kann daher weder das unmittelbare religiöse Wissen, noch die wahre Philosophie übereinstimmen. Sie bildet aber die nothwendige Brücke von dem unmittelbaren religiösen Wissen zur wahren Philosophie.

Voraussetzungen der Philosophie der Religion und Voraussetzungslosigkeit derselben.

Die Philosophie der Religion setzt also sowohl das Vorhandensein des Inhalts des religiösen Geistes, als die Nothwendigkeit dieses Inhalts voraus; sie will nur diese vorerst nur vorausgesetzte Nothwendigkeit begreifen. Der religiöse Geist bringt sich, wie gesagt, seinen Inhalt mit Nothwendigkeit zum Bewußtsein, ohne sich aber diese Nothwendigkeit selbst zum Bewußtsein zu bringen; diese bleibt nur eine gefühlte und unerkannte Nothwendigkeit. Was der religiöse Geist

in dieser seiner sich selbst Auslegung schafft, das giebt die *Religionsschriften* desselben, die Quellen, worin der spätere religiöse Geist derselben Entwickelungsstufe sich selbst immer wieder erkennt. Die Philosophie der Religion setzt also das Vorhandensein solcher Religionsquellen voraus; sie setzt voraus, daß der Inhalt dieser Religionsquellen durch dieselbe geistige, aber gefühlte Nothwendigkeit geschaffen sei, die sie zu begreifen versucht. Ihre Aufgabe bestehet also darin, die Nothwendigkeit des in den heiligen Schriften Gegebenen einzusehen. Sie kann keinen andern Inhalt, als den der heiligen Schriften geben wollen, weder einen total Andern, noch einen verkürzten oder erweiterten; denn da es eine und dieselbe geistige Nothwendigkeit ist, die als gefühlte Nothwendigkeit diesen Inhalt für's Bewußtsein *produzirte* und jetzt als erkannte Nothwendigkeit ihm für den Gedanken *reproduzirt*, so muß das Reproduzirte ganz mit dem Produzirten übereinstimmen. Fehlt diese Uebereinstimmung — wie sie denn bisher immer fehlte — so liegt der Fehler sowohl darin, daß es nur *vorgegeben war*, daß die Nothwendigkeit des Inhalts des religiösen Geistes begriffen sei, während sie in der That unbegriffen blieb; als auch darin, daß von dieser falsch begriffenen, daher einseitigen Nothwendigkeit aus die h. Schr. interpretirt worden ist, daß an die heilige Schrift ein falscher, einseitiger Maßstab angelegt wurde.

Der Geist nämlich, weil er Geist ist, kann sich mit dem Ungeistigen, wenn es auch *sein Ungeistiges* ist, nicht vertragen. Er kann sich daher diese *gefühlte Nothwendigkeit*, die ihn trieb, seinen Inhalt für das Bewußtsein zu produziren, nicht gefallen lassen. Diese gefühlte Nothwendigkeit sammt dem ganzen von ihr gesetzten Inhalt erscheint ihm daher als das Fremde, ihm Aeußerliche, weil es noch nur auf eine ungeistige Weise für ihn vorhanden ist. So stellt sich der Geist zunächst in Opposition mit dem Inhalte des vom unmittelbaren religiösen Bewußtsein Gegebenen. *Es ist zwar nicht dieser Inhalt selbst, mit dem er in Opposition stehet, aber er glaubt mit diesem Inhalt selbst gebrochen zu haben.* Es ist deswegen nicht dieser Inhalt selbst, mit dem er in Opposition steht, denn weil er ihn als das Ungeistige, Willkührliche ansieht, hat er ihn schon *verkehrt*, ehe er ihn

beurtheilt. Dieser den Inhalt des Geistes verkehrt habende Geist sucht nun in sich den wahren *Inhalt des Geistes*. Aber auch hier begeht er nothwendig dieselbe Verkehrtheit. Weil er dem Inhalt des Geistes Gewalt anthat, weil er das vom Geiste Gesetzte als das Ungeistige ansah, will er das Geistige in sich nicht finden; denn dieses ist ihm ja das Ungeistige. Er sucht also in sich das Ungeistige, giebt vor, daß es das Geistige sei, mißt damit das Geistige, den Inhalt der Religionsquellen, unter der Voraussetzung, daß es das Ungeistige sei. Weil dieser Geist überall das Verkehrte thut, so begegnet es ihm, daß er überall *der verkehrte* ist. Er will *voraussetzungslos, unbefangen* die heiligen Schriften beurtheilen, und er hat die verkehrtesten Voraussetzungen gemacht; denn er hat vorausgesetzt, daß der Inhalt der heiligen Schrift das Ungeistige sei, und ferner, daß das Gegentheil dieses Inhalts, welches in der That das Ungeistige ist, das Geistige sei. Indem aber der Geist in sich selbst das Ungeistige für das Geistige ausgiebt, muß er mit sich selbst in Widerspruch gerathen; er sucht sich aus dieser Verkehrtheit, die nun zum Bewußtsein gekommen ist, wieder herauszufinden. Da findet er denn in sich immer mehr wahrhaft geistigen Inhalt und daher auch in der h. Schrift immer mehr als Wahrheit anzuerkennen. Doch ist diese Rettung aus dieser seiner Verkehrtheit nicht sogleich auf wahrhafte Weise vollbracht. Zunächst weiß er wohl, daß er in Widerspruch mit sich selbst gerathen ist; er weiß aber nicht den Grund dieser Widersprüche, daß sie nur aus seinem verkehrten Thun herrührten. Er läßt daher den Widerspruch als das Absolute gelten, sagt, der Mensch könne nicht über den Widerspruch hinaus, und sucht sich nur ein bescheidenes Plätzchen *neben* diesem reichen, sich selbst widersprechenden Inhalt, in das, wie er meint, der Widerspruch nicht kommen könne. So soll *neben* dem Widerspruch die Wahrheit stehen; es soll ein billiger Vergleich getroffen werden. In *diesem* Gebiet soll sich der Geist in Widersprüche verwickeln, in *jenem* nicht u. s. w. Da nun das sich nicht widersprechen Sollende wirklich Geistiges ist, so wird es auch in der h. Schrift anerkannt; da aber neben diesem Geistigen auch das sich Widersprechende stehen soll, so wird auch die heilige Schrift mit demselben Maßstabe gemessen. Während auf der ersten Stufe des

verkehrten Geistes in der heiligen Schrift nur das Ungeistige stehen sollte, soll jetzt in ihr Geistiges und Ungeistiges stehen; jenes als Wahrheit, dieses als Akkommodation an ungeistige, weil als zufällig ausgesagte Zeitvorstellungen.

Aber die Wahrheit verträgt sich nicht mit der Lüge; neben der Wahrheit kann die Lüge nicht Platz finden. Eine Wahrheit, die neben der Lüge soll Platz finden können, ist selbst schon vom Lügengeist angesteckt, und das kommt zum Bewußtsein. Der Widerspruch kommt auch in diese Wahrheit; denn weil sie neben dem Widerspruch soll stehen können, ist sie selbst ein sich Widersprechendes. Dem verkehrten Geist hat sich nun Alles zum Widerspruch verkehrt; aber er ist nicht mehr unbefangen über denselben, sondern er weiß ihn und strebt aus ihm heraus. Dieses Streben selbst ist vom Geiste geboten, denn der Geist ist in sich einig. Der Widerspruch ist also in Alles gekommen, und der Geist treibt über ihn hinaus; im Wissen ist der Widerspruch und doch ist das Bewußtsein, daß dieser Widerspruch nicht gelten soll. Dieses Bewußtsein, daß der Widerspruch nicht gelten soll, wird daher als nicht Wissen, d. h. als Gefühl, ausgesprochen. Indem nun das religiöse Gefühl anerkannt wird, ist zum ersten Male wieder ein Verstehen, wenn auch nur ein vorläufiges, des Inhalts der h. Schrift möglich. Das Gefühl, die unerkannte Notwendigkeit, war es in der That, die diesen Inhalt gesetzt hatte. In den frühern Phasen des verkehrten Geistes, wo das Gefühl sammt des von ihm Gesetzten als das Ungeistige erklärt wurde, mußte daher das Ungeistige für das Geistige ausgegeben werden. Jetzt aber wird das religiöse Gefühl, diese unerkannte Nothwendigkeit, als das einzige Geistige, als das Einzige über den Widerspruch Erhabene angesehen, und so muß das von diesem Gefühl Gesetzte auch dem Inhalte der h. Schrift entsprechen. Indeß muß sich auch dieser Standpunkt bald verkehren. Das Gefühl, welches den Inhalt der h. Schrift zu produziren nöthigte, war das unmittelbare; dieses reproduzirende Gefühl ist aber ein vermitteltes; weil man den Widerspruch in allem Wissen findet, zieht man sich aufs Gefühl zurück. Jenes war das objektive, ungewußte, dieses ist aber das subjektive gewußte. Aber ein gewußtes, vermitteltes Gefühl ist selbst ein Widerspruch; denn Gefühl ist nur ein Getriebensein vom Geiste,

„ein brennendes Feuer im Herzen, eingeschlossen in den Gebeinen, das man nicht auszuhalten vermag (Jerem. 20, 9);" hier aber wurde aus der ruhigen *Dialektik*, welche in allem Wissen den Widerspruch aufzuweisen wußte, zu einem eben so ruhigen, in sich befriedigten Gefühle fortgegangen. Dort war das Gefühl der Widerspruch in sich, der eben den Geist nöthigte, nicht Gefühl zu bleiben, sondern seinen Inhalt für das Bewußtsein zu setzen; hier aber soll gerade *umgekehrt* dieser für das Bewußtsein gesetzte Inhalt sich widersprechen, dagegen das Gefühl das über den Widerspruch Erhabene sein. Das war daher nicht mehr die gefühlte Nothwendigkeit, welche den Inhalt der heiligen Schrift produzirte, sondern ein subjektives Belieben und Meinen, der subjektive Stolz. Und die heilige Schrift, an diesem subjektiven, hochmüthigen Gefühle gemessen, mußte ebenso verkehrt wie früher erscheinen. Jetzt erst war die Aufgabe erkannt, und die Lösung nahe und möglich. Indem das Gefühl, nicht mehr als das Ungeistige, aber als das sich Widersprechende erkannt war, war gesagt, was zu leisten sei. *Diese gefühlte Nothwendigkeit, die, weil sie nur gefühlt ist, der Forderung des Geistes widerspricht, dieser Widerspruch selbst ist zu erkennen, ist als die Nothwendigkeit des Geistes einzusehen.* Das von dieser Nothwendigkeit Gesetzte ist als mit Nothwendigkeit gesetzt zu begreifen, d. h. der Inhalt des unmittelbaren religiösen Wissens muß identisch sein mit dem Inhalte des philosophisch in seiner Nothwendigkeit Eingesehenen. Allein auch dieses gelang noch nicht; es kam ein anderer philosophischer Inhalt heraus, als der im unmittelbaren religiösen Bewußtsein enthaltene. Doch daran war nicht die Methode, welche diese Forderung gestellt hatte, sondern der falsche Gebrauch der Methode schuld; indem durch diesen, wie wir im Systeme selbst gezeigt haben, *relativ Nothwendiges mit absolut Nothwendigem* verwechselt wurde; indem das, was der Geist vermöge einer fremden Nothwendigkeit, der er sich freiwillig gefangen gegeben hatte, that, mit dem verwechselt wurde, was der Geist vermöge seiner *eigenen* Natur thun mußte. Wird aber die Methode richtig angewendet, so muß die begriffene Nothwendigkeit dasselbe reproduziren, was die unbegriffene produzirt hat.

So ist die Philosophie der Religion ebenso voraussetzungslos, als sie eine Voraussetzung hat. Sie setzt den ganzen Inhalt des religiösen Geistes als schon vorhanden und zwar in den von ihm mit Nothwendigkeit produzirten Religionsquellen voraus. Sie ist aber voraussetzungslos; denn da sie gerade die Nothwendigkeit dieses Produzirens zu begreifen sucht, so vergißt sie zunächst diesen ganzen produzirten Inhalt, weiß nur den Widerspruch einer nur gefühlten geistigen Nothwendigkeit und dieser Widerspruch selbst wird ihr das Agens, den ganzen Inhalt des religiösen Bewußtseins mit Bewußtsein zu reproduziren. Und nicht eher wird dieser Widerspruch gehoben sein, als bis der ganze Inhalt des unmittelbaren religiösen Bewußtseins reproduzirt ist. Die nur gefühlte Nothwendigkeit war, wie gesagt, nichts Anderes als dieser Widerspruch; ihn zu heben war der Geist genöthigt, seinen Inhalt, d. h. sich selbst nicht fürs Gefühl, sondern fürs Bewußtsein, für die unmittelbare religiöse Anschauung zu setzen; indem nun nichts weiter als dieses Vorhandene ausgesagt wird, nämlich der Widerspruch einer blos gefühlten Nothwendigkeit, so ist damit eben die Nothwendigkeit des Geistes ausgesagt, nicht blos gefühlt, sondern gewußt zu werden, ist die Nothwendigkeit begriffen, welche den ganzen Inhalt zu reproduziren nöthigt. Diese nur gefühlte Nothwendigkeit ist nämlich der Geist an sich, der abstrakte Geist, die leere Freiheit; und der Widerspruch ist eben dieses, daß der Geist nicht blos an sich, abstrakt, leer bleiben kann, sondern für sich werden, sich erfüllen, konkrete Freiheit sein muß. Und dieser Widerspruch trieb den Geist, sich zu erfüllen, seinen ganzen Inhalt zu produziren, und ebenso ist es jetzt dieser Widerspruch der abstrakten leeren Freiheit, der diesen ganzen Inhalt zu reproduziren nöthigt.

Verhältniß der Philosophie der Religion zur Philosophie überhaupt.

Die Philosophie der Religion beginnt also mit dem Geiste an sich, mit dem Widerspruch der nur gefühlten Nothwendigkeit des Geistes, Geist zu sein. Sie ist daher nicht die ganze Philosophie, sondern nur ein Theil derselben, nämlich eben die

Philosophie des Geistes. Die Nothwendigkeit zur Philosophie überhaupt liegt in dem Widerspruch, der in allem unphilosophischen Wissen enthalten ist. Alles Wissen, wenn es wirkliches Wissen und nicht blos subjektive Einfälle sind, ist nämlich gerade, wie das unmittelbare religiöse Wissen von der Nothwendigkeit des Geistes produzirt. Es liegt daher in allem diesem Wissen derselbe Widerspruch, daß der Geist durch *eine blos gefühlte* Nothwendigkeit seinen Inhalt gesetzt hat. Dieser Widerspruch kommt zum Bewußtsein und der Verlauf ist derselbe. Zunächst wird auch hier das Ungeistige für Geistiges, das Unwahre, das Endliche, für die einzige Wahrheit des Geistes ausgegeben. Indem sich dieses aber in sich selbst widerspricht, so sucht sich der Geist auch hier ein bescheidenes Plätzchen, das *neben* diesem sich widersprechenden Wissen soll bestehen können. Da dieses nun selbst ein Widerspruch ist, so soll ein Gefühlswissen das Wissen ersetzen. Aber das Gefühlswissen ist der Widerspruch, der der Geist an sich ist und der ihn nöthigt, aus dem dumpfen Weben der Gefühle, die ganz unsagbar und daher auch unwißbar sind, zum Wissen fortzugehen. Indem der Geist dieses nun erkennt, besinnt er sich, zeigt er, wie alles Wissen, das nicht als geboren aus dieser Nöthigung des Geistes, Wissen zu sein, erkannt wird, ein sich selbst widersprechendes ist, wie also der Geist sich selbst zum Wissen nöthigt: das ist die *Entdeckungsreise des Geistes, irgendwo wahres Wissen zu finden*. Er findet aber kein anderes wahres Wissen, als diese Nöthigung selbst, d. h. das inhaltsleere abstrakte Wissen, das eben kein Wissen, sondern nur der Widerspruch ist. Indem dieser Widerspruch nun aber als die Nothwendigkeit des Geistes zum Wissen erkannt wird, giebt er in dem Bestreben, nicht Widerspruch zu sein, eine Reihe abstrakter Denkbestimmungen, Kategorien des Wissens, das, *was der Geist an sich ist*. Diese Denkbestimmungen erscheinen aber hier nicht, als das *An sich des Geistes*, sondern weil sie nur sein *Ansichsein*, sein *nur Inneres* aussagen, erscheinen sie dem Geiste als das *ihm Aeußerliche*, als Denkbestimmungen, *die der Geist hat*, nicht aber als solche, *die er ist*. Diese Aeußerlichkeit des Geistes erkennt aber nun der Geist als das sich selbst Aeußerliche, als das Andere seiner, als Natur. Aber der Geist ist

nicht dieses sich Aeußerlichsein und so findet er sich, als den aus diesem sich äußerlich Gewordensein zurückgekehrten, oder als Geist. Hier findet er erst das Ansich des Geistes, das er in der Logik nur hatte, als sich selbst. Hier beginnt also erst die Philosophie der Religion, oder die Philosophie des Geistes. Sie setzt also voraus die Phänomologie des Geistes, die Logik und die Naturphilosophie. Auch die Anthropologie wird insofern vorausgesetzt, als in diesem Anfange der Philosophie des Geistes noch jede Bestimmtheit des Geistes, als nicht Geist, als das Andere des Geistes, betrachtet wird. Hierin liegt aber derselbe Widerspruch, den wir schon als die gefühlte Nothwendigkeit des Geistes kennen. Jede vorgefundene Bestimmtheit erscheint als das Andere des Geistes. So ist der Geist hier nur das Leere, das Ansich; er ist aber genöthigt nicht blos Ansich zu sein; denn sein bloßes Ansichsein, die Logik, hat sich ihm ja zu dem Andernsein seiner, zur Natur verkehrt und dieser Widerspruch treibt ihn, sein Ansichsein für sich zu setzen, oder den Inhalt des Geistes, die Bestimmungen des religiösen Bewußtseins aus sich herauszusetzen, sich in seiner konkreten Freiheit zu erfassen und zu verwirklichen.

Anmerk. Bei Hegel hat bekanntlich der Geist auch da, wo er sich selbst erfaßt, noch einen langen Weg zu machen, ehe er sich als den religiösen erkennt. Er erfaßt sich zunächst in seinem Sein als der einzelne Geist: Psychologie; verwirklicht sich als dieser einzelne Geist: Moral; er verwirklicht sich alsdann als der Geist eines Volks: Philosophie des Rechtes; endlich als der Völkergeist: Philosophie der Geschichte. Hier erkennt er sich erst als den absoluten Geist und zwar zunächst unmittelbar: Aesthetik; dann mittelbar, vorstellungsmäßig: Religionsphilosophie, und endlich in seinem An und für sich sein, in seiner vermittelten Unmittelbarkeit: Geschichte der Philosophie.

Wir können indeß diesen Weg nicht zu dem Unsrigen machen. Alle diese Disziplinen fallen, wie sich zeigen wird, in die Philosophie der Religion. Daß die Moral und die Sittlichkeit eines Volkes, daß ferner die Völkergeschichte nur begriffen werden kann, wenn der religiöse Geist des Volkes begriffen ist, hat auch Hegel nicht leugnen wollen. Eben so wenig ist die Aesthätik unabhängig von diesem religiösen Geiste und auch von

der Geschichte der Philosophie werden wir dasselbe zeigen. Die Psychologie aber gehört zunächst als das Andersein des Geistes, — denn dieser ist hier noch das ganz Abstrakte — zur Naturphilosophie, zur Voraussetzung der Philosophie der Religion. Sofern sie aber vom Geiste als *sein Anderes* begriffen wird, als das Gehäuse, worin er sich Wohnung zu geben hat, bildet sie einen Theil der Philosophie der Religion. Nur deswegen befolgt Hegel diesen Gang, weil bei ihm einerseits die Philosophie der Religion noch nicht das Letzte ist, während sie sich uns als die Totalität der Philosophie des Geistes erweisen wird; anderseits, weil bei ihm die Religion selbst den Gang befolgen soll, daß sie vom Einzelnen bis zum Allgemeinen, vom Fetisch bis zum Gott, dem Geiste, sich entwickeln muß. Da aber das Heidenthum sich nicht als vom Geiste gesetzt, sondern als der selbstverschuldete, willkührliche Abfall des Geistes von sich selbst, als die selbstbewußte Feindschaft des Geistes gegen sich selbst zeigen wird, so ist der absolute Geist, wie er in der Religion ist, als das Erste und das Letzte, als die Totalität des Geistes zu begreifen. Es kann uns indeß hier nicht mehr zugemuthet werden, als unsern Weg anzudeuten. Die Begründung und Rechtfertigung desselben kann erst das System geben.

Eintheilung der Philosophie der Religion.

Der Geist erkennt sich also als das *nur Ansichsein*, als das Leere, Bestimmungslose, von dem gar nicht zu sagen ist, was er ist. Indem jede Bestimmtheit als das Nichtsein des Geistes hier vom Geiste ausgeschlossen ist, bleibt für ihn nur die Bestimmtheit, *Nichtbestimmtheit zu sein*. Das ist aber der Widerspruch. Der Geist ist genöthigt, sich eine Wirklichkeit und zwar *seine Wirklichkeit*, die ihm angemessene Wirklichkeit zu geben, und er hat nur insofern eine Wirklichkeit, als von ihm gesagt werden kann, *was er ist*. So hat die Philosophie der Religion einen ersten Theil, der den Weg beschreibt, welchen der Geist nimmt, um sich zu verwirklichen. Weil es aber der Geist ist, der sich diese Wirklichkeit giebt, so kann er sich auch eine unwahre, ihm unangemessene Wirklichkeit geben; eine Wirklichkeit, die sich dann aber auch in ihrer Unangemessenheit zeigt und so nothwendig zu Grunde gehet. Indem die Philosophie der Religion dem Geist in diesem seinem Thun, in seinem

sich eine unangemessene oder eine angemessene Wirklichkeit Geben blos zusieht und indem sie ebenso zusiehet, wie die Unangemessenheit der unwahren Wirklichkeit dadurch an den Tag kommt, daß diese sich selbst vernichtet, wird sie zur Apologetik. Sie vertheidigt die wahre Wirklichkeit des Geistes gegen jede Verkürzung und Entstellung dadurch, daß sie nachweist, wie jede unangemessene, oder entstellte Wirklichkeit, die sich der Geist giebt, sich selbst vernichtet.

Die Wirklichkeit, die sich der Geist in der Apologetik giebt, ist zwar die Totalität des Geistes, aber noch auf eine abstrakte Weise. Es wird anerkannt, daß nur der Geist Wirklichkeit hat und daß Alles nicht vom Geiste Gesetzte nichtig ist und zu Grunde gehen muß. Es wird daher gesagt, was der Geist sei, die alleinige Wirklichkeit, für den es nichts Anderes giebt, sondern für den alles Andere nur als Mittel gesetzt ist, sich zu verwirklichen; aber ein weiterer Inhalt ist noch nicht gesetzt. Indem der Geist sich nöthigt seinen Inhalt sich auseinanderzulegen, Alles, was in ihm enthalten ist, auch zu setzen, wird er zur theoretischen Philosophie der Religion. Hier vertieft sich der Geist in die Wirklichkeit, die er sich gegeben, legt ihre Momente auseinander und zeigt sich so alle Wahrheit zu sein. Während der Geist also in der Apologetik sich nur als die Wahrheit gezeigt hatte, und zwar dadurch, daß er sich als der Vernichter aller Unwahrheit beweist, zeigt er sich nun in der theoretischen Philosophie, nachdem alle Unwahrheit als nichtig erkannt ist, alle Wahrheit zu sein. Er lehrt vom Standpunkte des Geistes aus Gott und die Welt begreifen.

In der Apologetik war der Geist die Wahrheit schlechthin, aber hauptsächlich dadurch, daß er sich als die alleinige Wirklichkeit erwies, daß er alles Ungeistige nicht gelten ließ. In der theoretischen Philosophie der Religion war der Geist alle Wahrheit, aber es fehlte das Moment der Apologetik, daß er auch der sich Wirklichkeit Gebende sei. Erst in der praktischen Theologie ist die Einheit beider Seiten gegeben, so daß der Geist alle Wahrheit und alle Wirklichkeit ist. Erst hier hat der Geist seinen ganzen Inhalt sowohl gesetzt, als auch in die Einheit des Geistes zurückgenommen und ist so erst der wahre Geist, die inhaltsvolle Freiheit.

In der Apologetik nämlich hat sich der Geist zwar erkannt als der Geist schlechthin, als die Freiheit als solche. Aber da er dieses nur thut, indem er die Nichtigkeit seines Andern aufweist, so ist dieses noch sein ganzer Inhalt: nicht dieses Andere zu sein. Er ist nicht mehr wie im Anfang, nicht Bestimmtheit überhaupt, sondern er hat eine Bestimmtheit, nämlich die, nicht die vom Geiste gesetzte Ungeistigkeit zu setzen. Aber obgleich dieses die Negation seiner Negation, damit konkreter Inhalt ist: so ist dieser sein konkreter Inhalt doch noch nicht gesetzt. In der Theoretik setzt er nun diesen seinen konkreten Inhalt, aber da er diesen Inhalt als den ewig in ihm Enthaltenen setzt, so fehlt ihm das Moment des sich Verwirklichens. Er ist das, er braucht sich also nicht erst zu dem zu machen, was er ist. Da aber der Geist wesentlich nur das ist, wozu er sich macht, so gehet er zur Praktik fort. Hier zeigt er sich in seinem totalen Inhalt als ewig sich verwirklichend; hier ist also der Geist erst wahrhaft erfüllt, alle Wahrheit und alle Wirklichkeit.

Anmerk. Es verstehet sich von selbst, daß alle solche Eintheilung nur den Werth einer vorläufigen Inhaltsangabe habe, bestimmt ungefähr zu zeigen, daß es nicht Belieben des Verfassers ist, sein Werk in mehrere Theile zerfallen zu lassen, sondern daß die Sache selbst ihn dazu nöthigt. Solche vorläufige Eintheilung hat denn auch nothwendig den Fehler, daß sie unklar bleiben muß, indem sie ihre Nothwendigkeit nur angeben, nicht beweisen kann. Man darf daher nicht größere Evidenz von ihr fordern, als sie zu leisten vermag. Am besten glaube ich daher auch zu thun, wenn ich dabei so kurz als möglich bin.

Nähere Eintheilung dieser Disziplinen und Inhalt der Religionsphilosophie.

Ein jeder dieser Theile bildet für sich wieder eine Totalität, ist daher selbst als ein sich selbst gliederndes Ganzes zu begreifen. Zunächst ist das Prinzip als solches zu betrachten, dann die Form dieses Prinzips und endlich die Einheit Beider.

Das Prinzip der Apologetik ist der Geist, wie er Religion stiftend ist, daher die eigentliche Religionsphilosophie. Sie beginnt aber, indem sie nur den Widerspruch vor Augen hat,

daß der Geist im Anfang nur die Bestimmtheit hat, nicht Bestimmtheit zu sein. Sie zeigt also die Nöthigung des Geistes zur Religion; da es aber der Geist ist, der sich selbst nöthigt, religiös zu sein, und da er hier eben nur nicht Bestimmtheit ist, so zeigt sie hierin sowohl die Möglichkeit, als auch die Nothwendigkeit dieser Möglichkeit für den Geist, sich sowohl eine angemessene als eine unangemessene Wirklichkeit zu geben, d. h. sowohl wahre als falsche Religion zu sein. Die Falschheit dieser Religionen liegt darin, daß der Geist nicht Geist sein will; hierin widerspricht sich aber der Geist und deshalb gehen diese Religionen auch zu Grunde. Ehe sie aber zu Grunde gehen, muß hier noch ein Versuch erwachen, sie recht zu begründen, nämlich in der Philosophie. Der Geist ist nämlich zur wahren oder zur falschen Religion genöthigt Er ist im Anfang nichts, die nicht Bestimmtheit; aber er kann nicht nichts bleiben, er muß sich eine Bestimmtheit geben. Von ihm hängt es ab, ob er sich die wahre oder die falsche Bestimmtheit geben will, aber eine von diesen muß er sich geben. Diese Nöthigung ist in der Religion selbst die nur gefühlte. Weil dieses der Widerspruch ist, so sucht der Geist diese Nöthigung zu erkennen. Er nimmt daher an, daß der Inhalt der Religion ein willkührlicher sei, zieht sich auf sich zurück, sucht in sich seinen nothwendigen Inhalt zu finden. Da er aber in der nur relativen Nothwendigkeit befangen ist, in der Nöthigung zum falschen Inhalt, weil er sich den wahren nicht geben will, so kann der Inhalt den er in sich findet, auch nur ein relativ nothwendiger sein. Doch das kommt nicht zum Bewußtsein. Was zum Bewußtsein kommt, ist dieses, daß der in sich gefundene Inhalt ein anderer sei, als der in der Religion gegebene; denn dieser soll ein willkührlicher sein. Da aber in der That der Inhalt der Religion kein willkührlicher ist, so kann der in sich gefundene Inhalt auch nur insofern ein anderer sein, als er abstrakter ist daher nur den Inhalt schon vorhanden gewesener Religionsstufen ausdrückt. Dieser abstrakte Inhalt nöthigt sich aber selbst zu reicherer Entfaltung, und so muß zunächst Verwirrung entstehen. Nämlich, was herauskommt, muß zuletzt dasselbe sein, was in der vorhandenen Religionsstufe schon gesetzt ist; da aber dieses das Willkührliche sein sollte, so muß nun auch der in sich

gefundene Inhalt den Schein von Willkühr erhalten. Das ist aber gegen die Voraussetzung. Man sucht also den nothwendigen Inhalt des Geistes nicht mehr blos zu finden, sondern als nothwendigen zu begreifen. Hierin liegt nun der Todeskeim dieser Philosophie. Es ist in der That nicht die Nothwendigkeit, sondern die Willkühr, die das Prinzip dieses ganzen Inhalts ausmacht; indem man also jetzt auf den nothwendigen Inhalt des Geistes ausgehet, muß die Willkühr dieses Inhalts an den Tag kommen, und da nun der Geist weder in der vorhandenen Religion, noch in sich einen wahren, nothwendigen Inhalt finden kann, müssen sowohl die heidnischen Religionen, als die heidnischen Philosophien zu Grunde gehen.

Nachdem so das Entstehen und der Untergang der falschen Religionen und der in ihnen erwachten Philosophie betrachtet ist, kehrt die Religionsphilosophie zum Anfang zurück, und zeigt, wie sich der Geist nun seine wahre Wirklichkeit giebt, und zwar im Menschen überhaupt, d. h. in einem Menschen, der hier aber als Vorbild Aller gelten muß. Ist dieses geschehen, so ist der erste Abschnitt der Religionsphilosophie vollendet, indem der Geist gezeigt hat, wie er seine falsche Wirklichkeit vernichten und sich seine wahre geben muß; aber immer als Geist, d. h. nur durch die eigene Nöthigung getrieben. Wir nennen diesen Abschnitt mit einem von Nitzsch, dem ich überhaupt als meinem Lehrer und Einführer in die Wissenschaft der Theologie das Meiste verdanke, erfundenen Ausdruck: die aktive und passive Religiosität; weil es in der That eine selbstverschuldete Passivität des Geistes war, oder, wenn man will, eine Feindschaft des Geistes gegen sich selbst, die aber aus der Trägheit entstand, sich selbst in seiner Wahrheit zu erfassen, die ihn zu dem Setzen der falschen Religionen gebracht hat.

Nun da die Wahrheit des Geistes in einem Menschen wieder gefunden ist, hat sie sich als das allein Wirkliche in der Welt zu zeigen, und das giebt den zweiten Abschnitt der Religionsphilosophie oder die Philosophie der Offenbarung. Sie hat zunächst die göttliche Erziehung eines Volks zur Wahrheit zu zeigen; und als die nothwendigen Bedingungen dieser Erziehungen werden sich die in der h. Schr. erzählten Wunder, Prophetie und die Einheit Beider die göttliche Of-

fenbarung erweisen. Sie hat zweitens die Erziehung der Welt zu dieser Wahrheit und die Verwirklichung dieser Wahrheit in der Welt zu begreifen; dieses wird das Christenthum in seiner ganzen Entwickelung bis auf den heutigen Tag abgeben. Die Einheit Beider, daß Beide nothwendig zusammengehören und Jedes sich selbst widerspricht, daher unwahr wird, wenn es das Andere nicht gelten lassen will, wird schon hieraus erhellen. Und daß und wie diese Einheit zum nothwendigen Weltbewußtsein werden wird, und daß und wie diese Einheit die Wahrheit als das allein Wirkliche hinstellt, zeigt das dritte Kapitel der Offenbarungsphilosophie, die Messiaslehre. Hierdurch zeigt sich aber die Religionsphilosophie als abgeschlossen; sie hat gezeigt, daß und wie der Geist sich als das allein Wirkliche in der Welt manifestirt.

Auch dieser Standpunkt des Geistes muß eine Philosophie produziren und die Entwickelungsgeschichte dieser fällt daher ebenfalls in die Religionsphilosophie selbst. Der Verlauf ist zunächst derselbe, wie der der heidnischen Philosophie. Dem Geiste erscheint zunächst das vorhandene religiöse Wissen, als nicht vom Geiste gesetzt, daher als willkührlich angenommenes Wissen. Er gehet also darauf aus, seinen nothwendigen Inhalt in sich zu finden. Einerseits muß das so in sich Gefundene unendlich wahrer sein, als die ganze Philosophie des Heidenthums; denn da der Geist nun das finden will, was mit absoluter Nothwendigkeit, statt mit blos relativer gesetzt ist, so stehet er von Anfang an auf dem Standpunkte des Geistes, während die heidnische Philosophie niemals über den Standpunkt der Natur hinauskam. Anderseits ist der hier gefundene Inhalt ein abstrakter; denn da er nur ein anderer sein soll, als der im religiösen Bewußtsein vorhandene, so ist er dies zunächst nur, wenn er ein ärmerer ist. Diese Armheit kommt zum Bewußtsein und so wird auch das im Geiste Gefundene als das Ungeistige erklärt. Der fernere Verlauf ist schon angedeutet worden. Doch da das nun im religiösen Bewußtsein Vorhandene wirklich mit absoluter Nothwendigkeit gesetzt war, und aller Widerspruch nur daher rührte, daß der Geist diese absolute Nothwendigkeit nicht erkannte, so hat er nur diese abso-

lute Nothwendigkeit wahrhaft zu begreifen und er wird sich völlig ausgesöhnt mit dem religiosen Wissen erblicken.

Anmerk. Da wir zunächst nur die Religionsphilosophie dem Publikum vorlegen, so erachten wir eine Karakterisirung der übrigen Theile der Philosophie der Religion, als überflüssig, weil sie doch nur undeutlich bleiben könnte.

Methode und Manier der Darstellung.

Die Methode unserer Darstellung kann nur die wissenschaftliche und spekulative sein; d. h. daß wir die Sache sich selbst entwickeln lassen und jede vorgefaßte Meinung fern halten. Dagegen ist von der Methode die Manier zu unterscheiden. Sie ist nicht in der Sache selbst, sondern in dem Gegenstande äußerlichen Verhältnissen motivirt. Wir mußten unsere Arbeit auch für im philosophischen Denken Ungeübte genießbar zu machen suchen, obgleich wir keineswegs auf dem Sopha bei einer Tasse Kaffee gelesen sein wollen. Vielmehr haben wir solche Leser vor Augen, denen es heiliger Ernst ist mit der Vorschrift: והגית בו יומם ולילה (Jehoschua 1, 8), denen es daher allerdings der Mühe werth scheint, sich geistig anzustrengen, um religiöse Ueberzeugung zu gewinnen. Um nun einerseits der Strenge der Darstellung nichts zu vergeben, anderseits solche Leser nicht geradezu zu verwirren, suchten wir, so viel wir dieses vermochten, Alles nur dem Gelehrten Verständliche in Anmerkungen zu verweisen. Daß diese Manier indeß sich bei der Darstellung der alten und neuern Philosophie eine Ausnahme hat gefallen lassen müssen, verstehet sich von selbst. Dieser Leser wegen mußten wir daher auch bei der Darstellung der heidnischen Religionen ausführlicher sein, als wir dieses selbst wünschten, um so viel mehr, als uns hier nur das Geschäft des Ausschreibens und des Ordnens des von Andern Gegebenen möglich war.

Von den als Beweis angeführten Stellen aus der Schrift und den Rabbinen mag noch die dem Einsichtigen sich von selbst bietendende Bemerkung gelten, daß sie nicht die Sache selbst beweisen sollten, sondern die schon bewiesene Sache nur hier wiederfinden lassen. Die Prinzipien unserer Hermeneutik aber kann erst der dritte Theil der Apologetik, die historische Theologie, darlegen.

Die

Religionsphilosophie

der

Juden.

Erstes Kapitel.

Das Ansich der aktiven Religiosität und der Abfall von ihr.

§. 1. Der Anfang.

Beim Anfange einer jeden Wissenschaft stellt sich die Schwierigkeit heraus, wie dieser selbst wissenschaftlich zu gewinnen sei? Die Wissenschaft soll überzeugen. Nichts darf blos auf Treue und Glauben angenommen werden. Nicht weil Dieses und Jenes der Glaube, die Ansicht, die Meinung, die Überzeugung des Verfassers ist, kann es auch meine Überzeugung werden, sondern weil es wahr ist, muß es sowohl meine, als die Überzeugung Aller sein. Die Wissenschaft nimmt einen festen Gang. Sie, sowohl in ihrem Fortschreiten, als in ihren Resultaten, anzuerkennen, oder nicht anzuerkennen, wird nicht dem subjektiven Belieben anheimgestellt, sondern sie will jeden der wissenschaftlichen Überzeugung Fähigen zu ihrer Anerkennung nöthigen. In der Wissenschaft muß demnach Alles, von der Grundlage an bis zur Vollendung des ganzen Baues, bewiesen werden.

Es scheint also der leichteste und einfachste Weg der, daß wir die Grundlage, hier den Begriff der Religion, aussprechen und dann rückwärts den Beweis für diesen ausgesprochenen Begriff aufsuchen, und nachdem wir so die Grundlage gegen jede mögliche Einrede sicher gestellt, nun den Bau weiter führen, bei jedem Schritte vorwärts aber Halt machen, uns nach allen Seiten umsehen, ob nicht, die Grundlage zugegeben, gegen das darauf Gebaute Einrede zu erwarten sei.

Dieses ist die Verfahrungsweise der Mathematik. Allein bei einigem Nachdenken zeigt es sich, daß dieses unser Weg nicht sein kann. Die Mathematik spricht ihre Lehrsätze aus, führt den

Beweis für dieselben aus schon zugegebenen Sätzen. Für diese zugegebenen Sätze ist der Beweis nämlich bereits geführt. Zuletzt kommt sie aber auf Axiome, auf Grundsätze, von denen sie behauptet, daß sie weder weiter bewiesen werden können, noch eines weitern Beweises bedürfen. Zuletzt muß sie sich auf den Augenschein, auf den **sensus communis**, auf das So-Dafürhalten aller Menschen berufen. Die Mathematik ist daher auch eine endliche Wissenschaft, nicht blos weil ihr Inhalt, Größenverhältnisse, nur auf das Endliche sich bezieht, sondern auch, weil die Begründung ihres Inhalts ein Ende nimmt, weil sie sich zuletzt auf unbegründete, wenn auch richtige Annahmen stützen muß. Die Mathematik kann sich mit einem solchen äußerlichen Beweisverfahren begnügen, weil der Inhalt dieser Wissenschaft selbst das Äußerliche ist. Sie hat es nicht mit einem wirklichen Gegenstand, weder mit einem reellen, empirisch gegebenen, noch mit einem ideellen, nur durch das Denken zu fassenden, sondern blos mit äußerlichen Bestimmungen an dem Gegenstande zu thun.

Bei unserer Wissenschaft aber, deren Gegenstand sich rein im Gebiete des Ideellen bewegt, deren Gegenstand selbst etwas Geistiges und nur für den Geist ist, können wir weder so verfahren, daß wir eine Definition voranstellen wollten, (etwa eine Begriffsbestimmung, Erklärung, was denn Religion sei), und dann den Beweis aus schon zugegeben sein sollenden Sätzen führen; noch so, daß wir Grundsätze, Axiome voranstellten, die weder eines weitern Beweises fähig, noch bedürftig wären und aus ihnen vorwärts schreitend die Wissenschaft ableiten. Wir können jenes nicht, weil es zuletzt zu diesem führen muß; weil man für den Beweis, der den Begriff der Sache rechtfertigen soll, mit Recht einen neuen Beweis fordert, für diesen neuen Beweis abermals einen neuen und so ins Unendliche rückwärts schreitend ist, da das Beweisen hier kein Ende nehmen kann, garnicht wahrhaft zum Anfange zu gelangen. Will man mit dem Beweisen endlich ein Ende machen, so muß man zu dem zweiten Mittel seine Zuflucht nehmen, nämlich zu Grundsätzen, die keines weitern Beweises fähig, noch bedürftig sein sollen.

Allein auch dieses mit solchen Grundsätzen zu beginnen, ist unstatthaft. Welches wären denn diese Grundsätze? Sie sol-

len so sicher sein, daß sie sich selbst beweisen; sie sollen anerkannt sein als allgemein gültig und als allgemein nothwendig, allein eine allgemein gültige und nothwendige Wahrheit (und welche Wahrheit wäre dieses nicht?) kann gar nicht in einem Satze ausgesprochen werden. Die Mathematik stellt zwar solche Grundsätze voran, z. B. daß zwei Nebenwinkel gleich sind zweien rechten; allein dieser Grundsatz ist selbst nur aus einer andern Wissenschaft entlehnt. Der spekulativen Logik kommt es nämlich zu, aus dem Begriffe der Größe, der Quantität, diesen Grundsatz selbst abzuleiten. Von solchen Lehnsätzen kann aber in einer Wissenschaft, deren Gegenstand die Religion sein soll, keine Rede sein. Die geringste Anforderung, die wir an ein wissenschaftliches Begreifen der Religion machen können, ist die, daß es sich selbst genüge, daß es für sich Sicherheit und Überzeugung zu gewähren im Stande sei und nicht erst von der anderweitigen Thätigkeit des menschlichen Geistes seine würdige Begründung zu erwarten habe. Eine Wahrheit, wie die religiöse, läßt sich gar nicht in einem Satze aussprechen; denn jeder Satz ist die Verknüpfung von Subjekt und Prädikat; es wird vom Subjekt ausgesagt, daß es das sei, was das Prädikat bezeichnet. So würden wir hier von dem Subjekt, nämlich der Religion, aussagen, sie sei das oder das, und diesen so ausgesprochenen Grundsatz als Grundstein hinstellen, auf den nun unbefangen weiter gebauet werden könnte; allein welches ist denn das Kriterium, woran sollen wir erkennen, daß diese Verknüpfung von diesem Subjekte mit diesem Prädikate auch richtig sei? Woher wissen wir denn, daß das den Begriff von Religion wirklich nach allen Seiten hin erschöpfe, was wir als Grundsatz ausgesprochen?

Man hat es zwar noch immer nicht aufgegeben, für die Wissenschaft solche Grundsätze aufzusuchen. So wird noch von vielen Seiten her behauptet und dieses als Grundsatz, auf welchen weiter zu bauen, die Religion sei Abhängigkeitsbewußtsein.[1]) Allerdings weiß sich der religiöse Mensch von

1) Es soll dieses nämlich eine Modifikation des Schleiermacher'schen Abhängigkeitsgefühls sein, von dem man nachgerade einsieht, daß es einerseits seinen Ursprung der Fichte'schen Philosophie verdankt. — Ist nämlich alle Wahrheit blos vom subjektiven Ich durch den

Gott abhängig. Wie steht es aber mit dem nicht thatsächlich Religiösen? Die Religion will für Jedermann sein; auch zu dem nicht thatsächlich Religiösen muß sie daher irgend ein Verhältniß haben, dieses ist aber so noch nicht ausgesprochen. Da wird denn weiter gegangen. Auch der Nichtreligiöse fühlt sich irgendwann und irgendwie abhängig. Allein hier zeigt sich schon

---

Anstoß des Nicht-Ich gesetzt, so bleibt für die religiöse Wahrheit auch nur die reine Subjektivität. Dieses ist aber dasjenige, was dem religiösen Bewußtsein am wenigsten zusagt. Der Kant'sche postulirte Gott und die Fichte'sche moralische Weltordnung verdienen keine Anbetung. Die Religion soll der Haltpunkt für uns im Leben sein. Wir wollen in ihr Trost finden für die Täuschungen des Lebens; wir wollen an ihr uns erheben, wenn uns alles Andere niederdrückt; sie muß also mehr als ein bloßes Gedankending sein, von dessen objektiver Gültigkeit wir nichts wissen können. Wo also der Gedanke auf objektive Gültigkeit Verzicht geleistet hat, da bleibt weiter nichts Objectives als das Gefühl. Kein Gefühl ist von mir gesetzt; in jedem Gefühle finde ich mich schlechthin von außen bestimmt. Schleiermacher nimmt also als das Prinzip der Religiosität ein ursprüngliches religiöses Gefühl, bestimmter ein Abhängigkeitsgefühl an, und die Aufgabe der Dogmatik beschränkt sich auf die Empirie im edelsten Sinne des Wortes. Sie hat eben nur diese religiösen Gefühle zu beschreiben. Schleiermacher war ein konsequenter Denker, konsequenter als diejenigen, welche in der jetzigen Zeit in seinem Sinne zu philosophiren glauben. Er übersieht es ganz und gar nicht, daß unbedingt der Neuseeländer anders fühle, als der gebildete Europäer, der Bauer anders, als der König, daß also von seinem Standpunkte aus es zu gar keinem gegenseitigen Verständniß kommen könne. Er verzichtet auf dieses Verständniß, indem er die Behauptung geltend macht, daß jeder Mensch seine eigenthümliche Weltanschauung habe. Nur das unbestimmte, schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ist das Gemeinsame der menschlichen Natur; jede weitere Bestimmung desselben aber ist nichts Allgemeines, sondern etwas Eigenthümliches. Der Fortschritt der weitern Philosophie besteht darin, daß sie jenes Abhängigkeitsgefühl als das Ansich der menschlichen Natur auffaßt; die weiteren Bestimmungen desselben aber nicht wie Schleiermacher dem Zufall der Eigenthümlichkeit preisgiebt, sondern als eine nothwendige Dialektik erkennt, wodurch alsdann aber der Name Abhängigkeitsgefühl unpassend wird und zu Mißverständnissen Anlaß giebt. — Andrerseits aber verdankt dieser Schleiermacher'sche Standpunkt, wenigstens bei Schleiermacher selbst, seinen Ursprung dem Bestreben, die Kirchenlehre von der jedesmaligen Zeitphilosophie zu emanzipiren, wovon wir seiner Zeit handeln werden.

das Unzureichende jenes Grundsatzes. Da man doch nicht alle nicht thatsächlich Religiösen, die je gelebt haben, oder die noch leben werden, fragen kann, ob sie sich denn nicht irgendwann und irgendwie abhängig wußten, so wäre erst aus dem Wesen der menschlichen Natur jenes Abhängigkeitsbewußtsein abzuleiten; es wäre erst zu zeigen, daß die menschliche Natur jenes Abhängigkeitsbewußtsein so nothwendig in sich habe, daß der aufhört, Mensch zu sein, bei dem jenes Abhängigkeitsbewußtsein nicht irgendwann und irgendwie zum Vorscheine kommt. Ferner Thatsache ist es, daß die nichtreligiösen Menschen, je weniger sie sich aus Gott machen, um so vielmehr von abergläubischen Vorstellungen befangen sind.[1]) Demnach leistet dieser Grundsatz aber mehr, als er sollte, und daher zu wenig. Er spricht nur das Abhängigkeitsbewußtsein schlechthin aus. Es fühlt sich Jeder abhängig. Ob von Gott, oder von abergläubischen Vorstellungen, das ist die Frage. Der Grundsatz für die Religion soll aber nur für diese einen Grundsatz, nicht aber auch für ihr gerades Gegentheil, für den Unglauben und den Aberglauben einen abgeben können. Da sagt man denn, der Grundsatz, das Abhängigkeitsbewußtsein müsse durch das weitere vernünftige Denken in seiner Reinheit erhalten, verdeutlicht und vor Abwegen gesichert werden. Damit hört aber der Grundsatz auf, Grundsatz zu sein. Bedarf er des weitern Denkens, so ist er nicht mehr durch sich zu verstehen; es ist gar nicht zu sagen, was er denn ohne dieses weitere Denken noch sei, geschweige, daß er für sich allgemein gültig und anerkannt wäre.

Die heilige Schrift, der es doch Niemand ableugnen wird, daß ihr einziger Zweck sei, Religiosität zu verbreiten, hat daher auch mit sicherm Takte es vermieden, einen solchen Grundsatz, was Religion sei, irgendwo aufzustellen, oder damit zu beginnen.

---

1) So ist es eine merkwürdige Erscheinung im heutigen Judenthume, daß Diejenigen, die sich über alles charakteristisch Jüdische hinwegsetzen, die weder den Sabbath, ja nicht einmal den Versöhnungstag kennen, es ja nicht unterlassen, wenn sie einen erstgebornen Knaben besitzen, am Vorabend des Osterfestes zu fasten, aus Furcht, Gott möchte sonst ihre Kinder sterben lassen! So wird auch keine jüdische Dame in der Gegend, wo der Verfasser dieses schreibt, es wagen, mit noch zwölf andern Personen zusammen zu sitzen, angeblich: weil Jesus mit zwölf Jüngern zu Tische saß und alsdann gekreuziget wurde!

Gottesfurcht, Gottesliebe kommen in ihr nur als das Vermittelte, als das Resultat, als das Ergebniß der jüdischen Erfahrungen (es wird sich zeigen, daß diese etwas ganz anderes sind, als die Schleiermacher'schen Gefühle), nicht aber als deren Anfang vor.

Nicht besser aber, als mit diesem Grundsatz des Abhängigkeitsbewußtseins, stehet es mit denen, die in neuester Zeit auf speziell jüdischem Boden hervorgetreten sind. [1])

Ist aber demnach der Anfang mit einem Grundsatz unstatthaft, so tritt die Schwierigkeit mit verdoppelter Kraft hervor, wie ein Anfang wissenschaftlich zu gewinnen sei?

Indessen kommen wir über diese Schwierigkeit leichter hinweg, wenn wir bedenken, was wir denn eigentlich vorhaben! Wir wollen den Anfang der wissenschaftlichen Erkenntniß von Religion finden. Wir wollen dieses nicht, um unsere Neugierde oder Wißbegierde zu befriedigen; es ist kein müßiges Spiel unserer Laune, welche uns eingiebt, einmal zuzusehen, wie es denn in der That um das beschaffen sei, was man Religion nennt, sondern es ist uns heiliger Ernst um diese Wissenschaft. Wir wissen, es handelt sich hier um Sein oder Nichtsein unseres geistigen Lebens. Ist es Wahrheit, oder ist es Täuschung, daß wir Religion haben müssen? Sind es bloße Ammenmährchen, deren wir uns aus unserer Kindheit wohl noch erinnern, die aber für den Erwachsenen längst schon ihre Wichtigkeit sollten verloren haben, oder giebt es für uns Erwachsene immer noch nichts Wichtigeres, als Religion haben?

---

1) Wir meinen nämlich das Schiboleth von Herrn Dr. Steinhein und Ben Usiel's Briefe und Jissroëls Pflichten von Herrn Hirsch in Oldenburg. Ueber Steinheim handeln wir in der zweiten Abtheilung dieses Bandes; Hirsch aber hat kein Bewußtsein darüber, daß er mit sich selbst in Widerspruch ist. Er will das Judenthum nur aus dessen Literatur, aus Thauroh, Newijim und Khetzubim (so muß wohl nach Hirsch geschrieben werden) aus Schaß und Midraschim erkannt wissen und betet doch nur den alten, nicht von den Juden, sondern von den Christen aufgestellten (und nur vermittelst einer geistigen Epidemie auch von den Juden unbesehen aufgenommenen) Grundsatz nach, der von Paulus bis auf Hegel in tausendfachem Echo wiederholt ward. Vgl. Hirsch Jissroëls Pflichten Vorerinnerung S. VIII. mit dem Bekannten: die Juden stehen unter dem Fluche des Gesetzes, oder mit dem abstrakten jüdischen Gott der Hegelianer.

Damit ist aber der Anfang selbst, wenigstens in der Form einer Frage, eines Problems schon ausgesprochen. Wir haben nämlich im Anfange nichts weiter als dieses unser Interesse an der Erkenntniß der Religion. Es fragt sich also, woher dieses unser Interesse? Ist dieses selbst nur etwas Zufälliges, das auch anders sein könnte, oder sind wir zu diesem Interesse vermöge unserer innersten Natur genöthigt? Somit stellt sich als Gegenstand unserer Untersuchung diese unsere Natur selbst heraus. Die ganze Voraussetzung, die wir zu machen haben, besteht also darin, daß wir, die wir dieses Interesse an Religion haben, sind, eine Voraussetzung, die auch der schlimmste Zweifler nicht bezweifeln kann. Bezweifelt er nämlich sein eigenes Sein, so bezweifelt er ja gerade, ob er zweifele! Somit zweifelt er nicht mehr.

Wir haben also Interesse an der wissenschaftlichen Erkenntniß der Religion. Wer sind denn wir? Wie kommen wir zu diesem Interesse?

Mit dieser Frage sind wir aber schon über den Anfang hinaus und in die Sache selbst versetzt.

§. 2. Wesen des Menschen.

Mit Recht wird behauptet, daß der Mensch das vorzüglichste Geschöpf des Erdorganismus sei. Dies ist auch in dem Sinne richtig, daß der Mensch alle frühern Stufen der Erdbildung in sich aufgehoben habe. Der Mensch scheint das Leben aller irdischen Wesen in sich zu vereinigen, es von neuem durchleben zu müssen. Der Mensch ist aber nicht blos der Komplex des irdischen Lebens, er ist nicht blos der Mikrokosmus, welcher nur das Leben aller übrigen Gebilde in verkleinertem Maaßstabe abspiegelt; sondern er bildet auch eine wesentlich neue Stufe in der Reihenfolge der Geschöpfe. So haben wir in uns das Doppelte zu unterscheiden: 1) den Menschen, als Spiegel der übrigen Erdgebilde; 2) den Menschen, als ein eigenthümliches Wesen. Weil aber der Mensch wesentlich alle übrigen Stufen in sich aufgehoben hat, so können diese nicht rein und unvermischt, nicht als diese Stufen selbst in ihm zu finden sein. Sie stehen nicht neben dem eigentlich Menschlichen, so daß wir sagen könnten: das ist das Thierische

und dieses daneben ist das Menschliche; sondern sie sind alle im Menschen aufgehoben, d. h. sie sind von dem Menschlichen durchdrungen, gereinigt, zur schönen Harmonie verklärt, oder sollen es doch sein.

So aber, scheint es, könnten wir wiederum nicht davon sprechen, daß der Mensch auch das thierische Leben in sich enthalte; denn was wir davon aufzeigen wollten, wäre ja nicht mehr das Thierische, sondern schon wesentlich ein Anderes. Alles Thierische ist beim Menschen zum Menschlichen verklärt, d. h. auch umgestaltet. Es hat also wesentlich eine andere Form, als beim Thierischen. In der ganzen Schöpfung ist aber die Form vom Inhalt (hier die Materie) gar nicht zu trennen. Eine formlose Materie ist weder etwas Thierisches, noch etwas Menschliches.[1]) Das, was das Thierische ausmacht, ist wesentlich die Form, welche der Inhalt gewonnen hat, und ebenso ist es nur die Form, welche den Inhalt zum Menschlichen macht. Das Thierische und noch mehr die niedrigen Stufen zeigen sich daher beim Menschen auch nur im genetischen Verhältnisse, in zeitlicher Abfolge. So wie es im Naturleben überhaupt ist, so ist es auch hier. Die Frucht hat das Leben der Blätter, der Blüthen, der Knospen, der Zweige, des Stammes und des Samens in sich aufgehoben, indem sie erst Same, dann Stamm, dann Zweige, dann Knospen, dann Blüthen, dann Blätter war und nach und aus allen diesen erst zur Frucht ward. So können wir auch nur, wenn wir das eigentlich Menschliche im Menschen erkennen, es vom Thierischen absondern und in seiner dasselbe verklärenden und umbildenden Kraft aufzeigen wollen, das genetische Verhältniß beobachtend verfahren.

Als Fötus durchlebt der Mensch alle Stufen des anorganischen und des Pflanzenlebens. Das thierische Leben beginnt mit seiner Geburt. Von hier an hat er alle Stufen des thierischen Lebens, von der niedrigsten bis zur höchsten, zu durchlaufen und das in sehr kurzer Zeit. Zunächst ist er blos dumpfes Gefühls- und Empfindungsleben. Dann beginnt sein Unterscheidungs-

1) Eine formlose Materie ist im Grunde nicht nur nicht, hat nicht nur nirgendwo und nirgendwann eine Existenz, sondern ist nicht einmal denkbar; denn was man ihre Formlosigkeit nennt, ist ja gerade ihre Form.

und Erkenntnißvermögen sich zu äußern. Er beginnt die Gegenstände zu unterscheiden, sie in ihrer Bestimmtheit festzuhalten und sie wieder zu erkennen, kurz, er hat irgend ein Bewußtsein von der Außenwelt. Hier steht er noch ganz auf thierischer Stufe. Auch das Thier, besonders die höhern Gattungen, haben ein Weltbewußtsein, ein Bewußtsein von der Außenwelt; sie erkennen die Gegenstände wieder u. s. w.

Wann tritt nun das eigentlich Menschliche hervor? Nicht eher, als bis das Kind sich selbst nicht mehr in der dritten Person nennt, sondern Ich, d. h. nicht eher, als bis es sich aus dem Weltbewußtsein zum Selbstbewußtsein erhoben hat. Nur wenn der Mensch sich Ich zu nennen gelernt, ist er erst ein wirklicher Mensch, reißt er sich von allem Natürlichen, von allen frühern Stufen des Daseins los und wird ein eigenthümliches Wesen.

§. 3. Das Ich, oder das Selbstbewußtsein.

Mit dem Worte Ich wird also der Mensch erst eigentlich Mensch. Was liegt nun in diesem so bedeutungsvollen Ich-sagen? Nichts anderes, als die Freiheit selbst. So können wir das Eigenthümliche des Menschen auch so aussprechen: der Mensch ist ein freies Wesen, zur Freiheit geboren. Die Freiheit ist dasjenige, was den Menschen erst zum Menschen macht.

Zunächst ist aber mit dem Ich-sagen nur das Prinzip, der Anfang, die abstrakte, leere Freiheit ausgesprochen, die so häufig mit der wahren, wirklichen verwechselt wird. Es liegt zunächst in dem sich Ich-nennen nur dieses: Ich bin ein anderes Wesen, als die ganze Außenwelt. Ihre Gesetze sind nicht die meinigen. Ich bin nicht, wie das Thier, vom Instinkt getrieben. Wenn das Thier diesem Folge leisten muß, ohne ihn als sein eigenes Wesen zu wissen, ohne ihn anders, denn als ein ihm Fremdes, als eine Nöthigung, die ihm von außen kommt, anschauen zu können, so brauche ich dagegen nichts Äußerlichem Folge zu leisten. Ich kann Allem widerstehen und für meinen Willen mein Leben hingeben. Somit ist aber diese Freiheit selbst nur das inhalt- und gehaltlose Wort. Es ist von ihr nur gesagt und ich weiß

nur von ihr, was sie nicht ist, nicht aber, was sie denn ja ist. Die Freiheit kann aber nicht so inhalt- und gehaltlos bleiben, sonst schlägt sie in ihr Gegentheil, in die Unfreiheit um. So lange sie so ohne allen Inhalt ist, ist sie Willkühr und noch weniger als dieses, ist sie nur die Form für einen zufälligen Inhalt. Sie hat keinen Bestimmungsgrund in sich; alles derartige muß ihr erst von Außen zugebracht werden. Was ich demnach thun soll und will, weiß ich nicht aus mir selber. Mein Thun hängt einzig und allein von dem ab, was mir die Außenwelt bietet. Dieses zufällige und unfreie Thun zeigt sich denn auch charakteristisch beim Kinde. Sein Thun ist kein Handeln, sondern nur ein Spielen. Es ist von seiner Laune gänzlich beherrscht; man kann niemals wissen, ob es bei dem begonnenen Spiel auch aushalten werde, ob das, was ihm jetzt Freude macht, nicht in dem nächsten Augenblick ihm Überdruß und Ekel verursachen werde, eben weil es nur abstrakt, formell frei ist; weil es in seiner Freiheit, in seinem Ich noch keinen Inhalt gefunden hat, der es wahrhaft befriedigen könnte.

Diese Freiheit ist nur formell. Ich bin dabei, bei Allem, was ich thue; ich bin aber auch nur dabei. Das, was ich thue, ist nicht Ich, ist nicht von mir gesetzt und kehrt nicht in mich zurück. Das, was ich thue, erkenne ich nicht als die Offenbarung, Bezeugung, Bethätigung meines innersten Wesens, sondern es ist ein mir, meinem innersten Wesen Fremdes, nur von der Außenwelt Gegebenes und bleibt ebenso. Ich habe kein Bewußtsein über mein Thun, daß es das meinige sei, sondern ich thue bewußtlos, was die von mir unabhängigen Verhältnisse gebieten. Somit ist diese leere, abstrakte Freiheit nur etwas sich Widersprechendes. Indem ich Ich sage, spreche ich aus, daß ich frei sein soll und will; mein Thun zeigt aber, daß ich noch bei dem bloßen Sollen stehe, daß ich, statt frei zu sein, nur unfrei bin.

Dieser Widerspruch liegt auch in dem, wie dem Menschen diese Freiheit geworden. Ohne sein Zuthun hat ihn die Natur bis dahin geführt, wo er Ich sprach. Diese abstrakte Freiheit hat er daher als Geschenk der Natur empfangen. Somit können wir sagen, der Mensch ist von Natur frei. Allein darin liegt gerade der angegebene Widerspruch. Von Natur kann

nichts frei sein. Wo Freiheit ist, da hört die Natürlichkeit auf. Die Freiheit will erworben sein. Sie ist sich so durchsichtig und klar, daß gar nichts in ihr enthalten sein kann, was ein ihr Fremdes, was sie nicht selbst wäre.

Die Freiheit kann das ihr von der Natur Gegebene nur als Material verbrauchen, sich selbst darin zu verobjektiviren, ihren eigenen Inhalt darin anschaulich zu machen; sie kann nur ihren Inhalt in das ihr von der Natur Gebotene hineinlegen, nicht aber sich selbst, noch ihren Inhalt aus den Händen der Natur empfangen. Somit ist der Mensch nicht von Natur frei, sondern er muß sich erst zu dem machen, was er von Natur ist, er muß sich erst frei machen.

Dieses nun, mich zu dem zu machen, was ich von Natur nur sein soll, nicht aber schon bin, mich zur wahren Freiheit zu erheben, so daß ich nicht nur bei meinen Handlungen bin, sondern daß alle meine Handlungen, mein ganzes Sein, mein Thun sowohl als mein Denken einzig und allein von mir gesetzt werden und nichts Anderes bezeugen und bezeugen sollen als meine Freiheit; daß nicht die Verhältnisse mein Handeln bestimmen, sondern daß sie von mir benutzt werden, ihnen den Stempel meines Wesens aufzudrücken, in ihnen meine Gedanken und die Zwecke meines innersten Seins zur Anschauung zu bringen: dieses ist die wesentliche Aufgabe und daher auch das Wesen des Menschen. In jedem Augenblicke des ganzen Lebens nichts anderes thun, als die abstrakte Freiheit zur wahren, wirklichen zu erheben; als das von der Natur Gebotene zu dem Meinigen so zu machen, daß ich es nur dazu benutze, mein Ich, meine Freiheit in ihm darzustellen, das ist das Wesentliche und der wahre Begriff der Freiheit. Das ist aber auch der wesentliche und einzig wahre Begriff von Religion. Das religiöse Leben ist gar nichts anderes, als diese ewig wirkliche und ewig sich verwirklichende Freiheit. Das religiöse Leben ist nur dieses Leben in der Freiheit, wo ich sowohl schon frei bin, indem ich die abstrakte Freiheit schon zur wirklichen erhoben, als auch mich immerwährend frei mache, indem ich immerwährend thätig bin (und Freiheit ist niemals ohne selbstbewußte Thätigkeit; ohne selbstbewußte Thätigkeit ist nur das Natürliche, im Geiste dagegen giebt es niemals

ein Stillstehen), um das von der Natur Gebotene dazu zu benutzen, meine Freiheit fortwährend zu bezeugen.

Anmerk. Das Wort Religion ist kein biblisches, sondern aus dem Heidenthum herübergenommen. In dem Worte Religion liegt daher auch das Moment der Freiheit gar nicht (vergl. Kap. 2.) Man ist uneinig, ob es von **religere** oder von **relegere** abzuleiten sei; ob seine Grundbedeutung demnach das Gebundensein unter den Willen der Götter, oder das sich Vergegenwärtigen ihres Wesens ausmache. Es müßte Wunder nehmen, wenn die heilige Schrift, der man doch Reichthum an religiösen Ausdrücken und Bezeichnungen nicht absprechen kann, für das, was Religion sei, keine entsprechende Bezeichnung hätte. Allein weder in **religere**, noch in **relegere** ist das Wesen der Religion richtig und vollständig ausgedrückt, wie die Folge noch lehren wird; daher spricht die heilige Schrift auch ganz anders über das Wesen des Menschen und sie kennt mit Recht gar keine andere Bestimmung für denselben, als den des religiösen Lebens. Denn wenn, wie gezeigt, die Religion weiter nichts ist, als das Wesen des Menschen, so decken sich beide Begriffe so, daß der Mensch aufhört, Mensch zu sein, sobald er noch etwas anderes sein will, als religiös. Wie drückt sich nun die heilige Schrift über das Wesen des Menschen aus?

ויאמר אלהים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וירדו בדגת הים ובעוף השמים ובבהמה ובכל הארץ ובכל הרמש הרומש על הארץ:

„Gott sprach: Wir wollen einen Menschen machen in unserm Ebenbild, in unserer Gestalt, daß er herrsche über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über das Vieh und über die ganze Erde und über alles Kriechende, das da kriechet auf der Erde, heißt es Gen. I. 26."

Es ist viel darüber hin und her geredet worden, worin denn die Gottähnlichkeit des Menschen bestehe, obgleich der Vers sich selbst erklärt. Gerade in der Freiheit, freilich nicht in der abstrakten, sondern in der

verwirklichten und sich immer verwirklichenden bestehet sie. Daß in diesem ורדו nur an die wahre Freiheit, nicht aber an die äußerliche Herrschaft gedacht werden kann, gehet schon daraus hervor, daß dem Verfasser der Genesis doch wahrlich nicht unbekannt sein konnte, daß der Mensch diese äußerliche Herrschaft über alle Fische des Meeres, über alle Vögel des Himmels, über alles Gethiere und sogar noch über alles Gewürm, das auf der Erde kriechet, niemals besessen hat, noch besitzen kann. Auch daraus, daß Vers 29. und 30. dem Menschen zum unmittelbaren Gebrauch, wie die Rabbinen mit Recht bemerken, nur Vegetabilien gegeben sind, nicht aber Animalien.

Die Ansicht nämlich, daß der Mensch alle frühern Stufen der Erdbildung in sich aufgehoben habe, (was, um dieses nochmals hervorzuheben, etwas ganz anderes ist, als der heidnische Mikrokosmus) liegt auch der Schöpfungsgeschichte zu Grunde. So liegt allerdings absichtlich versteckt in diesem Verse, daß der Mensch, um wahrhaft frei zu werden, sich zunächst gegen sich selbst, gegen das Thierische in ihm wenden müsse und zwar nicht so, daß er dieses vernichten solle — der Mensch soll kein rein geistiges, unsinnliches Leben führen, er soll nicht der Sinnlichkeit absterben — sondern so, daß er das Sinnliche und Thierische in sich beherrsche, es als Mittel gebrauche, seine Freiheit zu verwirklichen. Es liegt dieses absichtlich versteckt in diesem Verse, denn erst in der folgenden Geschichte sollte für den Menschen die wahre Bedeutung dieser Herrschaft klar werden. Den ersten Menschen selbst war nach biblischer Anschauung, zunächst nur der äußerliche buchstäbliche Sinn, der der äußerlichen Herrschaft über ihre Umgebung zum Bewußtsein gekommen.

Hegel kennt nun diese Stelle sehr gut und führt sie häufig an; man begreift wahrlich nicht, wie diese einzige Stelle nicht hinreichend war, ihn an seiner Auffassung der jüdischen Religiosität irre zu machen!

In den Talmudim und Midraschim findet sich nun das klare Bewußtsein über alles Bisherige, nämlich: 1) daß der Mensch ursprünglich nur abstrakt frei sei, daß diese Freiheit aber 2) seinem Begriffe nicht entspreche und daß er 3) nur dann wahrhaft das Ebenbild Gottes sei, nur dann wahrhaft alle frühern Stufen des anorganischen und animalischen Lebens in sich aufgehoben habe, nur dann wahrhaft zur Herrschaft über die Natur gelange, wenn er zur wirklichen Freiheit sich erhoben. Man vergleiche zunächst Talmud Chagiga f. 12, a. Vorher spricht der Talmud das Verbot aller theosophisch-mystischen Spekulationen aus:

יכול ישאל אדם קודם שנברא העולם :

„Ich hätte geglaubt, der Mensch dürfe auch dem nach-„forschen, was da war, ehe die Welt geschaffen wurde ꝛc."

Mit richtigem Takte werden hiermit Spekulationen abgeschnitten über das, worüber wir keiner Erkenntniß fähig sind, welches zu erkennen es für unsern Geist keine Brücke giebt. Dieses muß schon hinreichen, um nicht leichtsinniger Weise das Folgende als den Ausspruch einer hirnverbrannten Phantasie anzusehen.[1]) Nun zitirt

1) Ueber die Anschauungs- und Ausdrucksweise der Midraschim wird an einem andern Orte gehandelt. Daher möge hier folgende Notiz genügen. Bekannt ist, daß die Rabbinen, deren Aussprüche in den Talmudim und Midraschim angeführt werden, nicht minder den untersten Ständen des Lebens angehörten, als die christlichen Zöllner und Fischer, aus denen Apostel wurden. Hillels Armuth ist im Talmud nicht minder sprüchwörtlich als dessen Sanftmuth geworden. Der Weheruf Rabbi Jehosua's gegen Rabban Gamaliel, als dieser zu ihm sagte: Aus den schwarzen Wänden deines Hauses ist zu erkennen, daß du ein Köhler bist, beweist, daß die Armuth der Rabbinen die Regel, und Reichthum eine Ausnahme war. אוי לו לדור erwiederte Rabbi Jehosua שאתה פרנסו שאי אתה יודע בצערן של תלמידי חכמים במה הם מתפרנסים ובמה הם נזונים Berachoth 28 a „Wehe dem Geschlecht, dessen Vorstand du bist! Du weißt nicht, wie sich die Schüler der Weisen kümmerlich ernähren und auf welche schwere Weise sie sich ihre Bedürfnisse verschaffen müssen." Demnach kann in den Midraschim nicht die adäquate Form für den Gedanken gesucht werden. Von den neutestamentlichen Schriftstellern wird zwar

der Talmud einen Ausspruch des Rabbi Elasar und erklärt sich damit einverstanden.

---

dasselbe behauptet; allein schon der Umstand, daß sie Griechisch schrieben, daß sie immer nur nach der LXX. zitirten, so wie ihre ganze Weltanschauung beweist, daß sie der alexandrinischen Religionsphilosphie nicht fremd geblieben sind. Wenn sich hiervon nun auch Spuren genug in den Midraschim finden, z. B. das אנדרוגינום בראו „Adam ward androgynisch geschaffen (Ber. Rabba, Kap. 8.)" und ähnliches, so sieht das doch aus, erstens wie eine Tradition, deren Sinn man nicht mehr verstanden und zweitens sind diese Stellen nur die Ausnahmen; die Masse der Rabbinen hatten keine Ahnung von philosophischer Weltanschauung. Dagegen war das religiöse Gefühl um so stärker bei ihnen. Die ganze Kraft ihres Geistes konzentrirte sich um die Religion der Väter. In ihr fanden sie Trost für die Leiden, die sie zu ertragen hatten; sie war das einzige Nationalheiligthum, welches sie aus dem Schiffbruche der Zerstörung gerettet hatten. Um ihre religiösen Gedanken und Gefühle sich selbst anschaulich zu machen, schufen sie sich daher Bilder, die zwar geschmacklos, übertrieben sind — wo hätten sie in ihrer gedrückten Lage noch Sinn für Schönheit der Form hernehmen sollen? — denen aber nicht minder das Richtige und Wahre zu Grunde liegt. Ein zweites Moment ist ebenfalls nicht zu übersehen. Die Agada, wie die Wortbedeutung dieses schon zeigt, war nichts mehr und nichts weniger als Kanzelvortrag; sie war für das Volk bestimmt. Nun weiß man aber, wie sehr die Rabbinen darnach strebten und in ihrer gedrückten, unsichern Lage darnach streben mußten, daß das gesprochene Wort nicht eben so flüchtig wieder vergessen werde, als es gehört wurde. Man vgl. nur den rabbinischen Kanon: כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם „Wer jede Wahrheit nur im Namen des ersten Entdeckers derselben verkündet, bewirkt die Erlösung der Welt. (Boraitha Schanu Chachamim 6.)" und wie oft im Talmud ganze Reihen von Namen aufgeführt werden, um sich ja nicht mit fremden Federn zu schmücken. Wie sollte dieses im Gedächtnißbehalten beim Volke nun bewirkt werden? Die Buchdruckerkunst stand bekanntlich den Rabbinen nicht hülfreich zur Seite. Sie suchten daher durch eine auffallende Einkleidung ihrer Gedanken dem Gedächtnisse des Volkes zu Hülfe zu kommen. Dem aufmerksamen Forscher wird sich bei jeder derartigen Agada immer, an einer Wendung, an einem absichtlich gewählten Worte oder ähnliches, eine lichte Stelle zeigen, woran er sich wieder zurecht finden kann. Ich möchte fast behaupten, besonders in Erwägung des כלך אצל אגדתא, was so häufig vorkommt, und woraus hervorleuchtet, daß diese ein eigenes Studium bildete, daß hier der Unterschied von Esoterischem und Exoterischem an seiner Stelle sei; zwar nicht für den Inhalt — dem Inhalte nach war der Glaube der Rabbinen und der des Volkes immer identisch — aber für die Form der Einkleidung.

דאמר רבי אלעזר אדם הראשון מן הארץ עד לרקיע שנאמר למן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ ולמקצי השמים עד קצי השמים וכיון שסרח הניח הקב"ה ידו עליו ומעטו שנאמר אחור וקדם צרתני ותשת עלי כפיך אמר רב יהודה אמר רב אדם הראשון מסוף העולם ועד סופו היה שנאמר למן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ ולמקצי השמים עד קצי השמים כיון שסרח הניח הקב"ה ידו עליו ומעטו שנאמר ותשת עלי כפיך :

„Rabbi Elasar sagte: Adam reichte von der Erde bis zum Himmel, denn es heißt (Deut. 4, 31.): Von dem Tage an, wo Gott den Adam auf der Erde geschaffen hat und von einem Ende des Himmels bis zum andern, [1]) als er aber sündigte, legte Gott seine Hand [2]) auf ihn und machte ihn kleiner, denn es heißt (Ps. 139, 5.): Rücklings und vorn hast du mich geschaffen und deine Hand auf mich gelegt. Rabbi Jehuda sagte im Namen Rabs: Adam reichte von einem Ende der Welt bis zum andern, denn es heißt (Deut. 4, 31 ꝛc.), als er aber sündigte, legte Gott seine Hand auf ihn und machte ihn kleiner, vergl. Sanhedrin 38 b."

Ähnliches, doch anders modifizirt, Bereschith Rabba Kap. 8.:

רב תנחומה בשם רבי בניה ורבי ברכיה בשם רבי אלעזר אמר בשעה שברא הקב"ה את אדם הראשון גולם בראו והיה מוטל מסוף העולם ועד סופו הה"ד גלמי ראו עיניך רבי יהושע בר נחמיה ורבי יהודה בר סימון בשם רבי אלעזר אמר מלא כל העולם בראו מן המזרח למערב מניין שנאמר אחור וקדם צרתני מצפון לדרום מניין שנאמר למקצי השמים ועד קצי השמים ומניין אף בחללו של עולם שנאמר ותשת עלי כפיך :

„Rabbi Tanchuma im Namen Rabbi Banjah's

1) Solche freie Auslegungen der heiligen Schrift sind in den Agada's durchgängig und werfen Licht auf die Auslegungsweise, deren Jesus und die Apostel sich bedient. Es sollte nur der Gedanke irgendwie mit der Schrift verknüpft werden, und zwar auch nur als Hülfsmittel für das Gedächtniß, was der Talmud אסמכתא בעלמא nennt.

2) S. Edel's Kommentar.

und Rabbi Berechja im Namen Rabbi Elasars sagte: Zur Zeit, wo Gott den Adam schuf, hat er ihn als eine unförmliche Masse geschaffen und er lag von einem Ende der Welt bis zum andern, deswegen heißt es (Ps. 139, 16.): Meinen Wust haben gesehen deine Augen. Rabbi Jehosua, Sohn des Nachmeni, und Rabbi Jehuda, Sohn des Simon, im Namen Rabbi Elasars sagten: Adam wurde so geschaffen, daß er die ganze Welt anfüllte. Von Osten nach Westen, woher (ist dies zu beweisen)? Denn es heißt Ps. 139, 5.): Vorn und hinten hast du mich geschaffen. Von Norden nach Süden, woher? Denn es heißt (Deut. 4, 34.): Von einem Ende des Himmels bis zum andern. Und woher, daß er auch den ganzen Weltraum ausfüllte? Denn es heißt: Du legtest deine Hand auf mich. (Ps. ibid.)"

Man könnte nun glauben, daß dies eine Abweichung vom Talmud sei, indem im Talmud diese ungeheure Größe Adams als ein Vorzug dargestellt wird, den er erst durch die Sünde verloren, im Midrasch aber als ein גולם, eine unförmliche Masse; allein es wird sich bald anders zeigen.

Wenn man aus solchen und ähnlichen Stellen, deren wir im Verlaufe unserer Arbeit noch recht viele beibringen werden, auf rabbinische Extravaganzen geschlossen hat, so hätte man doch mindestens bedenken sollen, daß so arge Verrücktheiten, wie sie auf den ersten Anblick in den Talmudim und Midraschim enthalten zu sein scheinen, auch nicht einmal einem Rabbi zugetraut werden könnten. Es kann doch wahrlich dem Rabbi auch nicht entgangen sein, daß bei einer solchen Größe Adams für gar kein anderes Geschöpf mehr Raum geblieben wäre. Solche Midraschim nun erläutern sich entweder durch sich selbst, oder sie finden durch andere Midraschim ihre richtige Erklärung.

Wir wollen hier daher einen andern Midrasch zu Hülfe nehmen, nämlich einen Ausspruch desselben Rabbi Elasar ebenfalls enthalten Chagiga 12 a:

דאמר רבי אלעזר אור שברא הקב"ה ביום ראשון אדם

צופה בו מסוף העולם ועד סופו כיון שנסתכל הקב"ה בדור המבול ובדור הפלגה וראה שמעשיהם מקולקלים עמד וגנזו מהם שנאמר וימנע מרשעים אורם ולמי גנזו לצדיקים לעתיד לבא:

„Rabbi Elasar sagte: Das Licht, welches Gott geschaffen am ersten Tage, damit sah Adam von einem Weltende bis zum andern; als Gott aber erblickte das Geschlecht der Sündfluth und das des babylonischen Thurmbaues und sah, daß ihre Werke verderbt waren, stand er auf und verschloß es ihnen; denn es heißt (Hiob 38, 15.): Und es wird vorenthalten den Frevlern ihr Licht. Und für wen verschloß er es? Für die Frommen in der zukünftigen Welt."

Dasselbe in Bereschith Rabba Kap. 11 u. 12 von dem obigen Rabbi Jehuda, Sohn des Simon, angeführt.

Will man nun nicht, außer der Extravaganz, dem Rabbi auch noch den ärgsten Selbstwiderspruch zutrauen, indem ihm einmal Adam so groß ist, als die ganze Welt, das andere Mal er aber blos von einem Ende der Welt bis zum andern sehen kann, so muß man schon zugeben, daß noch etwas anderes hier gesagt sein soll, als die bloße Wortbedeutung an die Hand giebt.

Nämlich: Der Mensch ist der Mikrokosmos, nicht im heidnischen Sinne, wo der Mensch nichts weiter als Abbild der gesammten Natur ist, sondern im jüdischen; er hat die ganze Welt in sich aufgenommen.[1]) Als letztes Geschöpf hat er alle Geschöpfe in sich aufgehoben. „Er ist so groß, daß er von einem Ende der Welt bis zum andern reicht. Er sieht von einem Ende der Welt bis zum andern." Dieser sein Vorzug vor den Thieren ist aber nur erst abstrakt vorhanden. Weil er sich noch nicht zu dem gemacht hat, was er von Natur ist, so ist diese seine Größe nur ein unförmlicher Haufe. Nur wenn

1) Es scheint zwar aus einem andern Ausspruche des Rabbi Elasar (Bereschith Rabba Kap. 12.) hervorzugehen, daß Rabbi Elasar die Schöpfung des Menschen vor die des Thieres setze, allein s. daselbst die Kommentatoren.

Adam sich wahrhaft zur Freiheit erhoben hätte, würde er diese seine Größe nicht nur behalten, sondern sie wäre aus der unförmlichen Gestalt zur wahren Schönheit geworden. Als er aber sündigte, begab er sich selbst der Freiheit, hörte er also auf, in der That dieser Mikrokosmos zu sein; er ward kleiner gemacht.[1])

Diese Anschauungsweise nun, daß der Mensch ursprünglich zur Freiheit bestimmt, sich selbst aber erst frei machen müsse und nur so erst wahrhaft alle Geschöpfe in sich aufgehoben habe, ist keine vereinzelte, sondern tritt immer wieder hervor. Wir wollen nur noch einige der schönsten hierauf bezüglichen Stellen mittheilen, theils, um das Ächtjüdische, im jüdischen Bewußtsein Begründete unserer Darstellung nachzuweisen, theils, um mehr Vertrautheit mit der Denk- und Redeweise der Rabbinen zu erwecken.

Ein jüdischer Haupt- und Grundgedanke ist nämlich der (wie wir seiner Zeit sehen werden), daß das, was Adam aus sich hätte machen sollen, nämlich: sich zur wahren Freiheit erheben, die Menschen zur Zeit des Messias aus sich machen werden.

Hierauf bezieht sich nun folgende Stelle aus Bereschith Rabba Kap. 14.:

ויפח באפיו מלמד שהעמידו גולם מן הארץ עד הרקיע וזרק בו הנשמה לפי שבעולם הזה בנפיחה לפיכך מת אבל לעתיד בנתינה שנאמר ונתתי רוחי בכם וחייתם :

„Er hauchte ihm die Seele in die Nase (Gen. 2, 7.), das beweist, daß er ihn als eine unförmliche

1) Will man übrigens, wie man dieses überhaupt muß, auf das grammatisch unrichtige מהם statt ממנו Rücksicht nehmen, so liegt in dem zuletzt angeführten Midrasch noch etwas Tieferes. Das Heidenthum unterscheidet sich auch darin charakteristisch von der wahren Religiosität, daß dort eine göttliche Weltregierung, ein Endzweck der Weltgeschichte ein Unding ist. „Mit dem angeschaffenen Licht konnte der Mensch sehen von einem Weltende bis zum andern," d. h. konnte er die Weltgeschichte begreifen. Als aber das Heidenthum entstand und der Mensch in der heidnischen Richtung verharren wollte (s. §§. 22. und 25.) entzog Gott diesen Menschen jenes Licht. Nur den Frommen, welche sich der Offenbarung hingaben, ward es wieder geschenkt.

Masse hinstellte (wieder das Unförmliche sehr wichtig) von der Erde bis zum Himmel und ihm die Seele zugeworfen hat; weil in dieser Welt sie ihm nur angehaucht ist (er sie zunächst nur abstrakt besitzt), deswegen ist er fähig zu sterben, aber in der Zukunft wird sie ihm geschenkt sein (wird er sie sich wahrhaft angeeignet haben), denn es heißt: Ich werde euch meinen Geist schenken und ihr werdet leben. (Jecheskiel 37, 14.)"

Ebenfalls gehört hierher, wenn Bereschith Rabba Kap. 12. darauf aufmerksam gemacht wird, daß, so oft das Wort תולדות in der h. Schrift vorkommt, es nur תולדת heißt, außer hier Genesis 2, 4. und Ruth 4, 18, wo es תולדות (plene) stehet, und daraus gefolgert wird, daß Adam ursprünglich sechs Vorzüge zukommen sollten, nämlich: Glanz, ewiges Leben, Größe (s. oben), die Erdfrüchte, die Baumfrüchte und das ursprüngliche Licht (s. oben), daß er diese alle durch die Sünde verscherzt habe, sie aber zur Messiaszeit den Menschen wieder werden werden.

Schöner wird dieses noch von Rabbi Simeon, Sohn des Lakisch, ausgesprochen Bereschith Rabba Kap. 8.:

אחור וקדם צרתני אמר רבי שמעון בן לקיש אחור למעשי יום אחרון וקדם למעשי יום ראשון הוא רעתיה ד'ר'ש'ב'ל דאמר ר'ש'ב'ל ורוח אלהים מרחפת על פני המים זה רוחו של מלך המשיח היך מה דאת אומר ונחה עליו רוח ה' אם זכה אומרים לו את קדמת למעשי בראשית ואם לא זכה אומרים לו זבוב קדמך יתוש קדמך:

„Es heißt (Ps. 139, 5.): Später und früher hast du mich geschaffen — später, als die Werke des letzten Tages, und früher, als die Werke des ersten Tages; das ist die Ansicht des Rabbi Simeon, Sohn des Lakisch, welcher sagte: Es heißt (Gen. 1, 2.): Der Geist Gottes schwebte über den Wassern, das ist der Geist des Messias, wie es heißt (Jesaia 11, 2.): Und der Geist Gottes ruhet auf ihm — wenn der Mensch nämlich sich

die Frömmigkeit aneignet,[1]) so sagt man von ihm: Du bist der ganzen Schöpfung vorangegangen (du bist die Idee, der Zweck der ganzen Schöpfung); eignet er sich die Frömmigkeit aber nicht an, so sagt man von ihm: die Milbe, die Mücke ist dir ja vorangegangen (ist vorzüglicher als du).[2])

Kurz und bestimmt aber spricht das Bisherige Rabbi Chanina und Rabbi Jakob aus Kephar-Chanin aus in Bereschith Rabba Kap. 8.:

ורדו בדגת הים אמר רבי חנינא אם זכה רדה ואם לא זכה ירדו אמר רבי יעקב דכפר חנין את שהוא בצלמינו כדמותינו ורדו את שאינו בצלמינו כדמותינו ירדו:

„Es heißt: Und herrschet über die Fische des Meeres ꝛc. (Gen. 1, 29.) — da sagte Rabbi Chanina (mit Rücksicht auf den Doppelsinn dieses ורדו, nämlich: vom Radix רדה, herrschen, aber auch vom Radix ירד, herabsteigen): wenn sich der Mensch die Frömmigkeit aneignet, so ist er Herr; eignet er sie sich aber nicht an, so sinkt er unter die Thiere. Rabbi Jakob aus Kephar-Chanin aber sagte: Wer in unserm Ebenbild, in unserer Gestalt ist (man siehet, wie der Rabbi die Ebenbildlichkeit versteht, nämlich: wer sich die Frömmigkeit aneignet, wer wirklich frei ist), der herrscht; wer aber nicht in unserm Ebenbild, in unserer Gestalt ist, der sinkt."

Wir wollen zum Schlusse noch folgende Stelle aus Bereschith Rabba Kap. 11. in der Übersetzung beifügen: „Ein Philosoph fragte den Rabbi Hosaja: Wenn die Beschneidung Gott so wohlgefällig ist, warum gab er sie nicht schon Adam? (d. h. warum ist der Mensch nicht gleich ohne Vorhaut geschaffen? eine Frage,

1) זכה eigentlich rein, fromm sein; im Talmudischen aber in der Redensart: זכה בו Besitz ergreifen, sich etwas aneignen.

2) Nur exegetisch, nicht aber in der Sache selbst, ist dort Rabbi Elasar (wie die von ihm angeführten Stellen beweisen) anderer Meinung als Rabbi Simeon, Sohn des Lakisch. Was diesem nämlich der Geist Gottes ist, ist jenem schon das ursprüngliche Licht.

die ich selbst schon oft aussprechen gehört.) Da gab ihm der Rabbi zur Antwort: Warum scheert sich Jener sein Haupthaar ab und das Barthaar läßt er wachsen?" (Warum ist er nicht gleich mit geschorenem Haare geschaffen? meinte der Rabbi; der Philosoph verstand ihn aber nicht.) „Jener antwortete, weil das Haupthaar in seinen Kinder- und Narrenjahren mitgewachsen ist. Demnach, erwiedert der Rabbi, müßte er sich auch das Auge blenden, die Hand abhauen, die Füße brechen, denn diese alle sind ja in seinen Narrenjahren mitgewachsen! Der Philosoph: Aber wie kommen wir denn auf dieses Thema? Da sagte der Rabbi: Mit Witz, sehe ich, bist du nicht abzuspeisen. Nun denn, siehe! Alles, was Gott in den sechs Schöpfungstagen geschaffen, bedarf erst der Vollendung durch Menschenhände. Der Senf z. B. muß versüßt werden, der Weizen muß gemahlen werden, so muß auch der Mensch sich selbst erst vollenden," (sich selbst erst zu dem machen, was er von Natur nur sein soll).

Eben so macht der Akeda darauf aufmerksam (Thor 3.) daß es beim Menschen nicht, wie bei den übrigen Geschöpfen heißt: Gott sah, daß er gut war, denn der Mensch war noch nicht gut, sondern sollte sich erst gut machen.

Deswegen ist auch in dem ganzen zweiten Kapitel der Mensch niemals das Ebenbild Gottes genannt, denn der Mensch war noch kein Ebenbild Gottes, sondern sollte es erst durch seinen Gehorsam werden; er gehorchte aber nicht (wie schon Abrabanel bemerkt).[1])

Auch in der Sohar'schen Philosophie ist diese Anschauung. Vgl. Sohar zu Genesis 2, 7.:

ויהי האדם לנפש חיה תא חזי מה רעבד בר נש דהא
קב"ה יהיב ביה נשמתא קדישא לאהוא יתיה בעלמא

1) Hierdurch zeigt sich die Straußische Bemerkung (s. dessen christliche Glaubenslehre: Bd. 1. S. 687.) weder als neu, noch als ein Beweis, daß der Verfasser von Genesis 2. und 3. ein anderer sei, als der vom 1sten Kapitel.

ואיהו אתקדר בחובתיה ואתהפך הוא נפשא דבעירה
דאתמר עלה תוצא הארץ נפש חיה :

„Komm und siehe, was der Mensch gethan! Gott gab ihm eine heilige Seele, sie zu offenbaren in der Welt, und er verstrickte sich in seine Schuld und verwandelte sie in eine viehische Seele, von der es heißt: Die Erde soll lebendige Seelen hervorbringen (Gen. 1, 24.)"

§. 4. Abstraktes Gottesbewußtsein.

Haben wir in dem Bisherigen, geleitet sowohl von der spekulativen Vernunft, als auch von der heiligen Schrift, das Wesen der Religion als gleichbedeutend mit dem Wesen des Menschen, nämlich als gleichbedeutend mit der menschlichen Freiheit gefunden, so scheint das Wichtigste übersehen worden zu sein. Nämlich in dem Begriffe der Religion — man möge ihn noch so verschiedenartig fassen — muß doch auch irgend ein Verhältniß, eine Beziehung zu Gott enthalten sein. Dieses scheint aber so noch nicht angegeben.

Ehe wir aber weiter gehen, müssen wir noch folgende Bemerkungen voranschicken.

Bei jeder philosophischen Auffassung irgend eines Gegenstandes ist es von der größten Wichtigkeit, daß man sich von den Worten Rechenschaft ablege, deren man sich bedient, um seine Gedanken zu bezeichnen; daß man zusehe, ob die Worte nicht gerade etwas ganz anderes sagen, als man eigentlich meint.

Von einem Verhältniß zu Gott kann gar nicht die Rede sein. Nur endliche Dinge verhalten sich zu einander. Endliche Dinge, von denen das Eine hier, das Andere dort steht, haben in gewissem Sinne eine Beziehung auf einander, in anderem wiederum nicht. Deswegen verhalten sie sich zu einander, bleiben aber auch Jedes für sich selbstständig. Das Eine ist die Grenze des Andern; wo das Eine ist, hört das Andere auf und umgekehrt. Gerade in diesem sich gegenseitigen Begrenzen verhalten sie sich zu einander. Alle Verhältnißwörter sind daher auch ursprünglich Raum- und Zeitbestimmungen, z. B. vor, nach, unter, zu, auf, über u. s. w. Der Mensch kann daher auch nicht in diesem Sinne in einem Verhältniß zu Gott stehen, denn wo der Mensch ist, da ist auch Gott. Für

Gott giebt es keine Grenze. Man spricht aber auch noch von andern Verhältnissen, als den angegebenen räumlichen und zeitlichen. Der Sohn steht nämlich in einem Verhältniß zu seinem Vater, der Bürger zum Vaterlande, der Diener zu seinem Herrn. Allein auch dieses ist nicht auf Gott anwendbar. Wenn Vater und Sohn in einem Verhältnisse stehen, so sind sie gegenseitig *von einander abhängig*. Eben so wie der Sohn des Vaters bedarf, eben so ist der Vater der Liebe seines Kindes bedürftig. Dasselbe kehrt bei den übrigen bürgerlichen Verhältnissen zurück. Die gegenseitige Abhängigkeit ist Hauptbedingung eines jeden Verhältnisses. *Gott ist aber nicht in einem solchen Verhältnisse der Abhängigkeit zu denken*. Diese so einfachen Sätze, die, wie wir sie hier aufgestellt, ein Jeder zugeben wird, werden nichts desto weniger nicht beachtet. Der Grundfehler der Religiosität unserer Zeit besteht gerade darin, daß sie sich Religion nicht anders zu denken vermag, als sie sei *ein Verhältniß des Menschen zu Gott*.

Da hier noch nicht der Ort ist, über die christliche Religiosität zu sprechen, so wollen wir nur diesen Grundfehler im heutigen jüdischen Leben nachweisen. Es fallen freilich für unsere Betrachtung ganz *die* hinweg, die man mit Recht *Indifferentisten* genannt hat. Die Indifferentisten unserer Zeit unterscheiden sich zwar wesentlich von denen des vorigen Jahrhunderts. Im vorigen Jahrhundert war es Mode geworden, der Religiosität überhaupt zu spotten. Die Religion sollte nur ein *Priesterbetrug* sein, um das Volk zu zügeln und in Gehorsam zu halten. Diese Richtung ist nicht mehr vorhanden und daher sind auch die heutigen Indifferentisten nicht mehr an diesem charakteristischen Merkmale, nämlich *an dem Spotten über alle Religiosität*, zu erkennen.

Allein obgleich die Indifferentisten unserer Zeit sich wesentlich besser dünken, als die des vorigen Jahrhunderts, so stehen sie doch auf einer *viel niedrigeren Stufe, als Jene*. Sie stehen auf einer solchen tiefen Stufe geistiger Bildung, daß gar nichts mehr mit ihnen anzufangen ist. Im vorigen Jahrhundert da war doch wenigstens noch eine Art von *Selbstbewußtsein* und *Selbsterkenntniß* vorhanden. Jeder wußte nicht nur, was er war, sondern er suchte auch seine Denkweise zu *begrün-*

den und zu rechtfertigen. Wo aber noch das Streben ist, seine Denk- und Handlungsweise vor der Vernunft zu rechtfertigen, da ist auch noch Verständigung möglich; da braucht die Hoffnung nicht aufgegeben zu werden, daß ein solcher Religionsverächter durch die Vernunft wieder könnte auf den Weg der Wahrheit zurückgeführt werden.

Wie steht es dagegen mit dem Indifferentisten unserer Tage? Er ist weit davon entfernt, als Religionsverächter aufzutreten. Es gehört zum guten Ton, von der Religion würdig zu sprechen. Auch davon ist er weit entfernt, seinen Indifferentismus einzugestehen. Er redet vielmehr sich und Andern ein, daß er eine unbegrenzte Hingebung für die Sache der Religion und des vernünftigen Fortschrittes in sich fühle. Aber gerade dieses sein Reden ist seine Nichtswürdigkeit, an der er gefaßt werden muß, will man ihn richtig würdigen. Die Religion ist nach seinem Reden von ihm anerkannt als etwas Erhabenes und Hohes; der Fortschritt, als das würdige Ziel, nach welchem mit jeder Kraftanstrengung zu ringen sei. Sie ist von ihm, aber nicht für ihn anerkannt. Andere sollen religiös sein; er nicht. Er selbst möchte auch religiös sein; allein seine Verhältnisse erlauben es ihm leider nicht!!! Andere sollen mit jeder Kraftanstrengung nach dem hohen Preise ringen; er selbst möchte es auch, wenn er nicht sonst schon so sehr belastet wäre. Die Religion soll für Andere sein, ihn aber soll sie weder in seinen Lüsten, noch in seinen Zwecken im geringsten stören. Wie wäre da noch die Hoffnung zu hegen, diese Gesinnungslosigkeit je zur Besserung zu bringen? Beweise ihr, so viel du willst; — sie giebt dir Alles zu; nur vor dem Schlusse weiß sie sich sicher zu stellen, vor dem Schlusse, daß nicht blos Andere, sondern auch sie selbst nach der Wahrheit streben und in ihr leben müsse. Daß sie es sollte, giebt sie zu; allein dagegen soll man ihr auch wieder einräumen, daß in ihren Verhältnissen ein solches Streben und Leben nicht möglich sei!

Diese Indifferentisten, die für sich kein Verhältniß, weder zu Gott, noch zur Vernunft, haben wollen, sind daher ihren Lüsten zu überlassen und es ist nichts weiter von ihnen zu reden.

Allein lassen wir auch sie für unsere Betrachtung ausfallen — da sie nicht im Irrthum befangen sind, sondern nur mit der

Lüge sich selbst betrügen — so bleibt der bessere, wenn auch kleinere Theil der Juden noch immer in zwei Parteien gespalten, deren wesentlicher und gemeinsamer Fehler aber darin besteht, daß sie sich die Religion als ein Verhältniß des Menschen zu Gott denken.

Wenn die eine nämlich so viel Gewicht auf das Äußerliche des Judenthums legt, daß sie, uneingedenk der Warnung des hochverehrten jüdischen Weisen, Rabbi Chija's:
אל תעשה את הגדר יותר מן העיקר שלא יפול ויקוץ הנטיעות:
„Halte den Zaun nicht für wichtiger, als die Hauptsache, daß er nicht einfalle und die Pflanzen vernichte. (Ber. Rabba Kap. 19.)" nur an dem Festhalten an diesem Äußerlichen den frommen, ächten Juden erkennen will, und daß dieses ihr schon genügt, um den Namen eines frommen Juden zu verdienen, so liegt dieser Denkweise doch wahrlich nichts Anderes zu Grunde, als die Vorstellung, daß durch dieses äußerliche Thun, das sie nicht begreift und auch für unbegreiflich hält, der Jude zu Gott in ein Dienstverhältniß trete. Hat sich diese Richtung ja auch in diesem Sinne öffentlich ausgesprochen.

Wenn nun dagegen die andere sich deswegen über das Äußerliche des Judenthums hinwegsetzen zu dürfen wähnt, weil sie sich nicht denken könne, daß Gott durch solche kleinliche Observanzen ein Dienst geschehe, so ist sie, weit entfernt über jene hinaus zu sein, nur auf demselben Boden festgewurzelt. Gott geschieht durch keine unserer Handlungen ein Dienst, weder durch diese kleinlichen Observanzen, noch durch unsere wichtigen Werke der Mildthätigkeit u. s. w., weil weder von einem Dienstverhältniß, noch überhaupt von einem Verhältniß — oder doch nur im höchst uneigentlichen Sinne — des Menschen zu Gott geredet werden kann.[1])

---

1) Es darf durchaus aus dieser Krankheit des heutigen Judenthums nicht auf dessen Geist geschlossen werden. Man darf nicht sagen, weil der heutige Jude Gott durch seine Handlungen einen Dienst zu leisten gedenkt, so gilt dieses zum Beweis, daß die jüdische Religion Gott nur als den Herrn kennen lehre. Denn gerade, weil dieses die Krankheit des heutigen Judenthums ist, so muß doch die Gesundheit noch etwas Anderes sein. Das aber zeigt sich durch diese Krankheit, daß auch hier wiederum das ewige Gesetz des Geistes sich bewährt,

Demnach kann auch in dem Begriffe der Religion nicht das Moment eines Verhältnisses des Menschen zu Gott liegen, und es kann für uns kein Vorwurf sein, wenn wir in dem Bisherigen ein solches Verhältniß nicht nachgewiesen haben. Wohl aber muß in dem Bisherigen ein Bewußtsein von Gott irgendwie schon enthalten sein. Denn wenn die Religiosität auch nicht ein Verhalten des Menschen zu Gott, sondern nur sein, des Menschen, Verhalten zu sich selbst ausdrückt, so muß doch der Grund, die Wurzel dieses seines Zu-sich-selbst-Verhaltens Gott sein. Ein solches Bewußtsein von Gott liegt aber auch schon in dem Bisherigen. Wir haben den Menschen als vorerst nur abstrakt frei kennen gelernt. Sein Verhalten zu sich selbst, d. h. sein ganzes Thun und Lassen kann also vorerst kein anderes sein, als das der abstrakten Freiheit. Eben so muß sein Wissen von Gott hier noch das Wissen von einem abstrakten Jenseits sein. Indem ich mich als Ich ausspreche, spreche ich mich zunächst nur in dem Sinne als den Herrn von Allem aus, daß schlechterdings nichts, von dem ich weiß, den Werth meines Ichs hat. Alles, was in mein Bewußtsein fällt, kann mich schlechterdings nicht zu etwas zwin-

---

daß nämlich wo ein Gegensatz ist, beide Theile die Wahrheit nicht unverkümmert haben. Wahrlich der s. g. fromme Jude unserer Zeit hat auch nicht das Geringste vor dem s. g. Nichtfrommen — vorausgesetzt, daß er nicht zur Klasse der geschilderten Indifferentisten gehöre — voraus. Weit entfernt, daß er der wahre Jude wäre; oder daß er sich zu den Alten, d. h. zu der Religiosität unserer Väter, zählen dürfte, ist er nur unbewußt von christlicher Anschauung angesteckt. Der Geist ist ihm abhanden gekommen, und da will er seine Geistlosigkeit dem Judenthume aufdrängen. Bei unsern Vätern war aber der Geist und daher war ihnen auch die Form etwas Lebendiges; sie charakterisirten sich als ביישנים רחמנים, גומלי חסדים verschämt, barmherzig und mildthätig (Jebamoth 79, a.). Giebt es aber etwas Frecheres und Unverschämteres, als das, was man täglich von diesen s. g. Alten sieht? Ist ihnen nicht jedes Mittel recht, Lüge und Verläumdung, wenn es nur zum Ziele führt. Ist ihnen Religion etwas anderes als eine Folie der Leidenschaft? Von ihrer Barmherzigkeit und ihrem nachsichtigen Beurtheilen haben wir täglich Proben. Und wohl ihnen, wenn sie noch anders mildthätig sind, als gegen Todte (חברה דגמילות חסדים) und gegen Bettler!

gen, was ich nicht will. Ich erkenne dieses als das Hohe, als den Vorzug meines Wesens, daß ich schlechterdings zu nichts gezwungen werden kann. Nur der Mensch ist fähig, das Leben für seine Freiheit hinzugeben. Diese Macht nun über Alles, diese Harmonie, wenn auch nur vorerst negative, zwischen der menschlichen Freiheit und dem All, dieses, daß es schlechterdings nichts giebt, was den Menschen zu irgend etwas zwingen könnte, hat er sich nicht selbst gegeben, noch hat er sie erworben. Er findet sie in sich vor; er nimmt sie als ein Geschenk auf, das ihm irgendwie geworden. Er schaut also über sich ein Wesen, das ihm diese seine Freiheit geschenkt, welches das Prinzip seiner Freiheit ist. Dieses Wesen hat ihm diese Macht über Alles gegeben; es muß also selbst das Allmächtige, das schlechterdings Macht über Alles Habende sein. Dieses Wesen nennt er Gott. Der Mensch weiß hier von Gott, als dem Prinzipe, Urheber seiner (des Menschen) Freiheit. Gott will den Menschen frei. Dieses ist der erste abstrakteste Gottesbegriff, der unmittelbar mit der abstrakten Freiheit gegeben ist. Der freie Mensch tritt aber damit nicht in ein Verhältniß zu Gott, sondern nur zu sich selbst. Indem er sich frei weiß (hier immer nur abstrakt frei), entspricht er nur seiner eigenen Natur, wenn er auch diese seine Natur als ein Geschenk des Prinzips seiner Freiheit, als ein Geschenk Gottes betrachten muß.

Anmerk. In der christlichen Theologie galt lange Zeit hindurch die Begriffsbestimmung von Religion: **religio est modus dei cognoscendi atque colendi**, „Religion ist eine Art, Gott zu erkennen und zu verehren." Das Christenthum ist nämlich, wie wir seiner Zeit sehen werden, von Anfang an im Kampfe mit der Philosophie; die Religion ist daher nur eine Art Gott zu erkennen, neben welcher es noch eine andere Art der Gotteserkenntniß giebt, nämlich die Philosophie.

In neuester Zeit dagegen, wo es wenigstens auf wissenschaftlichem Boden anerkannt ist, daß der menschliche Geist nur ein einiger sei und daß daher von zwei Arten von Wahrheiten über einen und denselben Gegenstand nicht geredet werden könne; daß nicht in der Phi-

losophie als wahr gelten dürfe, was in der Theologie für falsch erklärt werden müsse, und umgekehrt, sucht man über diesen Streit, den wir hier schon als den zwischen Glauben und Wissen bezeichnen können, hinauszukommen. Die Hegelianer modifiziren daher jene alte Erklärung. Die Religion sei allerdings nur eine Art Gott zu erkennen, neben welcher es noch eine andere gäbe; aber diese andere sei die bessere und vollkommenere. Die Religion sei nämlich das Streben des menschlichen Geistes sich seines Wesens bewußt zu werden. Sie sei der Prozeß des Geistes, sich vor sich selbst zu objektiviren.[1]) Dieses Streben ist aber nur ein unvollkommenes; es ist nur für die Vorstellung. In der Religion bringt es der Mensch nicht weiter, als sich sein Wesen vorstellig zu machen. Er muß daher diesen Prozeß wieder von neuem anfangen. Erst in der Philosophie gelingt es ihm, sein Wesen wahrhaft zu erfassen. Die Religion ist demnach nur die entzwei gebrochene Philosophie; daher wird denn auch die Religionsgeschichte als Geschichte der Philosophie zu begreifen gesucht. Es ist nicht mehr die Aufgabe, sich in den Geist jener Völker zurückzuversetzen, mit ihnen zu fühlen, mit ihnen das Göttliche anzuschauen, sondern nur das wird erstrebt, den Gedanken, d. h. das logische Schema, aus den Religionen herauszuschälen. Man vergleiche die Hegel'sche Religionsphilosophie, z. B. seine Behandlung der Religion der Inder und der der Juden, ob sie etwas anders ist, als die bloße kindische Freude, daß auch hier das vorausgesetzte Schema sich wieder finden lasse. Es hat dieses sogar auf die Form der Darstellung eingewirkt. Erst wird der Begriff der Religionsstufe angegeben; hierauf folgt, gleichsam als Probe auf das im voraus Herausgerechnete, die konkrete Darstellung

1) Einen andern Gott als das Wesen des menschlichen Geistes kennt nämlich diese Philosophie nicht, und daher ist ihr denn auch das Wesen Gottes völlig klar und durchsichtig, gänzlich offenbar. Sie weiß vollkommen, was Gott ist.

der Religionen selbst. Das ist aber ein Widerspruch gegen die eigene Methode. Die absolute Methode muß durchaus jede Sache sich auf ihrem eigenen Gebiete entwickeln lassen und darf nicht fremde Maaßstäbe hineinbringen. Hegel erklärt sich oft gegen das Schematisiren, wo im Voraus die Eintheilung gemacht ist und das Material, gleichsam wie in einen Schrank, subsumirt wird, und doch mußte er, vermöge seiner falschen Voraussetzung, (der Begriff der Religion lasse sich mit jener Erklärung, die Religion sei das Streben des Geistes, sein Wesen denkend zu erfassen, erschöpfen), auf dem Gebiete der Religionsphilosophie in diesen von ihm selbst mißbilligten Fehler verfallen.

Die Anti-Hegelianer verwerfen nun mit Recht diese Theorie, nach welcher die Religion nur das Vergebliche und ihr Unmögliche anstrebe, nach welcher sie nur das zu leisten suche, was in der That nur die Philosophie zu leisten vermöge. Sie kehren daher die Sache um, oder besser, sie kehren zu jener alten Bestimmung gänzlich zurück. Die Religion ist die beste Art Gott zu erkennen; die Philosophie aber eine minder gute Art, zu dieser Erkenntniß zu gelangen. Die Religion ist nämlich dem Menschen angeboren, aber als ein Gefühl, als ein Bewußtsein, das mit nichts Anderm zu nennen, noch zu vergleichen sei, kurz, als ein unnennbares Etwas, als ein x. Dieses x unterwirft sich das Denken und Handeln, und indem dieses und somit das ganze Leben durch jenes x auf Gott bezogen wird, ist das Leben ein religiöses. Für das Handeln ist jenes x das Gewissen, für das Denken aber — um dieses vor der Philosophie zu sichern — ein theoretisches Gewissen, eine angeborne Idee. Ohne die Thätigkeit jenes x kann viel Überzeugung bei wenigem Glauben, mit jenem x aber viel Glauben bei weniger Überzeugung vorhanden sein. Durch die Annahme einer solchen angebornen Idee glaubt man für ewig sein Gebiet vor den Übergriffen der Philosophie gesichert zu haben. Man kann nun mit der Philosophie spielen; man kann

sich um sie bekümmern, sie auf sich einwirken lassen, denn man hat die Formel gefunden, ihr jeden Übergriff unmöglich zu machen. Wo sie nicht mit der angeborenen Idee, auch religiöses, speziell christliches Bewußtsein genannt, in Übereinstimmung zu bringen ist, da wird sie abgewiesen. Allein die Philosophie ist ein ungeberdiger Knabe. Sie ist neugierig und läßt sich das Fragen nicht verbieten. Was ist denn jenes x? Was ist denn das für eine angeborene Idee? Ist es mehr als eine Behauptung, oder ist es auch wahr, daß sich solche angeborene Ideen im menschlichen Geiste vorfinden? Sie behauptet: Allerdings hat der Mensch ein Wahrheitsgefühl — er hat Vernunft; sie ist ihm angeboren und strebt zur Entwickelung und Entfaltung — aber jenes x soll doch mehr sein, als jene allgemeine menschliche Vernunft, da ja bei vieler Überzeugung ohne dasselbe, doch wenig Glauben vorhanden sein kann; dieses Mehr will die Philosophie benannt und auch in der menschlichen Natur nachgewiesen haben.

Das religiöse Leben ist aber zunächst gar nicht das auf Gott bezogene. Was nur auf Jemanden bezogen ist, steht immer nur in einem Verhältniß zu demselben — und man giebt zu, daß ein Verhältniß zu Gott haben wollen, ein schiefer Ausdruck sei. Das religiöse Leben darf aber auch nicht, weder mit Hegel, vorzüglich als ein Erkennen, noch mit Anderen vorzüglich als Gefühl, noch endlich mit den neuern Praktikern, vorzüglich als ein Handeln aufgefaßt werden. Das religiöse Leben ist zunächst nichts mehr und nichts minder, als das Leben des Menschen, welches sich selbst gemäß ist und sich sich selbst gemäß macht. Seinem Wesen soll der Mensch gemäß leben, dann lebt er von selbst dem Schöpfer seines Wesens gemäß. Der Streit zwischen Glauben und Wissen ist erst in die Religion hineingebracht; ursprünglich liegt er nicht in ihr, und wenn man daher fragt, was Religion sei, so muß dieses Streites vorläufig vergessen

werden. Das Philosophiren ist eben so eine Thätigkeit des Menschen, wie alle andere Thätigkeiten des Geistes, gehört also mit zur Religion und steht nicht neben oder über ihr. Zu religiösen Erkenntnissen kommt der Mensch zunächst, wie zu anderen Erkenntnissen, z. B. zur Sprachbildung durch Anschauung, poetischen Instinkt, oder wie man es nennen mag, um nicht von unmittelbarem Wissen zu reden. Die Philosophie begreift jene Anschauungen, verändert sie aber nicht, wenn sie richtig sind. [1]) Nur wenn sie falsch sind, halten sie vor der Philosophie nicht aus; falsch sind sie aber nur durch die Schuld des Menschen, wie sich zeigen wird. Das aber ist gewiß eine Lüge, daß viel Überzeugung und doch wenig Religiosität vorhanden sein könne. — Mißbraucht doch dieses heilige Wort nicht. Nennt doch nicht Überzeugung, was nur nachgebetete Worte sind. Wo wahre Überzeugung, da wahrlich ist auch der wahre Glaube, der stark macht und Berge versetzt und Schwierigkeiten jeglicher Art überwindet und zu dulden und zu leiden weiß. Das aber gebe ich zu: Es kann viel Überzeugung vorhanden sein und sehr wenig Glaube an eure Dogmen; aber wahrlich! Überzeugung ohne Religiosität ist so wenig möglich, als Religion ohne Überzeugung.

---

1) Hegel will zwar auch die ursprünglichen religiösen Vorstellungen nicht verändern; es ist dies aber nur eine Taschenspielerei, ein Wortbetrug, wodurch Niemand, als das treue Schaf der Kirche, getäuscht werden soll. Den philosophischen Gehalt, der den religiösen Vorstellungen zu Grunde liegt, will er freilich nicht verändern, aber um diesen ist es ihm einzig und allein zu thun. Deshalb wirft er die religiösen Vorstellungen in den Schmelztiegel und die Schlacken überläßt er dem Volke. Wenn die Hegelianer etwas Besseres zu thun wüßten, als in verba magistri jurare, so würden sie sich fragen, ob denn das, was in der Religion für wahr gilt, in der That so ein auseinander gefallener philosophischer Gedanke, so eine Vorstellung sei. Dieses Palliativ von religiösen Vorstellungen im Unterschiede von religiösen Gedanken ist so falsch, als irgend etwas falsch sein kann, wie wir seiner Zeit sehen werden, und doch hat es vermocht, so viele Köpfe zu verwirren.

§. 5. Der Widerspruch.

Dieser Widerspruch, welcher das Wesen des Menschen ausmacht, (daß er nämlich nur erst von Natur frei ist, von Natur aber nichts frei sein kann, da die Freiheit Selbstthätigkeit, Selbstbestimmung, nur sich und nicht die Natur, zu ihrer Voraussetzung und zu ihrem Inhalt haben soll §. 3.) und der zunächst nur an sich, nur für uns ist, den wir nur, durch unsere Betrachtung des Wesens dieser natürlichen Freiheit, kennen gelernt haben, muß auch für den Menschen werden, muß auch dem Menschen als solchem, er sei Philosoph oder nicht, zum Bewußtsein kommen. Jeder muß diesen Widerspruch in sich erfahren, auf daß er aufgeregt werde, ihn zu lösen, aus dieser natürlichen Freiheit herauszutreten und sich zur wahren Freiheit zu erheben. Hierin liegt aber selbst wieder ein neuer Widerspruch.

Der erste Widerspruch war der, daß die Freiheit nur noch die formale, natürliche, inhaltsleere war. Er soll unerträglich sein, und zu seiner Aufhebung nöthigen. Allein auf der anderen Seite darf doch das, was von Freiheit schon da ist, nicht durch die Aufhebung desselben vernichtet werden. Die formale Freiheit ist schon da; sie muß also bei dem Geschäft, diesen Widerspruch aufzuheben, wesentlich betheiligt sein, sie muß mitwirken, ihn zu lösen. Die formale Freiheit ist aber dieses, schlechterdings zu nichts gezwungen werden zu können. Soll sie mitwirken, den vorhandenen Widerspruch zu lösen, so darf sie nicht einmal durch diesen selbst zur Mitwirkung gezwungen werden. Somit, scheint es, müsse dieser Widerspruch auch erträglich sein. Die formale Freiheit muß ihn sowohl ertragen können, als auch nicht. Kann sie ihn ertragen, wie kommt sie aus demselben heraus? kann sie ihn nicht ertragen, so hört sie auf, Freiheit zu sein. Sie wird durch das natürliche Moment, das an ihr haftet, gezwungen, etwas Anderes zu werden, als sie schon ist; das widerspricht aber eben so sehr ihrem eigenen Wesen, als jener erste Widerspruch. Somit stellt sich heraus, daß sie sowohl in ihrem ursprünglichen Sein sich widerspricht, als auch, daß der Versuch, aus diesem Widerspruch herauszukommen, ebenfalls einen Widerspruch enthält.

Dieser neue Widerspruch kann auch so ausgesprochen werden: Zunächst bin ich nur formal frei; ich finde mich nur als den Herrn meines Thuns, der durch nichts, schlechterdings durch nichts, durch kein Gesetz, oder irgend sonst etwas gebunden ist; denn die Freiheit selbst ist hier noch inhaltsleer. Diese formale Freiheit, eben weil sie nur das inhaltsleere Wort ist, widerspricht sich aber selbst und dieser Widerspruch kommt zum Bewußtsein. Ich fühle mich unglücklich in und durch diese formale Freiheit. Sie selbst aber macht ein wesentliches Moment alles Weiter-Kommens aus. Kein Anderer kann mir aus diesem Widerspruch heraushelfen. Ich muß selbst mein eigner Arzt sein. Ich muß mich selbst erlösen, eben weil ich formal frei bin; weil diese formale Freiheit schlechterdings meine letzte Burg ist, zu der ich allein die Schlüssel habe, in die nichts ohne meine Genehmigung eindringen kann.

Meine formale Freiheit, mein unmittelbares Sein, muß unerträglich sein, sonst würde ich mich, nach dem Gesetze der Selbsterhaltung, wie das Thier, in diesem unmittelbaren natürlichen Sein erhalten; ich würde nie über dasselbe hinauszukommen suchen. Auf der andern Seite, scheint es, muß ich mich auch in der natürlichen Freiheit erhalten können, sonst wäre ich es nicht, der darüber hinauszukommen suchte; ich wäre nicht frei in diesem Versuche, mich von den Banden der Natur zu erlösen, sondern eine äußerliche, mir fremde Macht, zwänge mich darüber hinauszukommen. Kann ich mich aber auf dem Standpunkt der unmittelbaren Natürlichkeit erhalten, so ist schlechterdings nicht einzusehen, wie ich dazu kommen soll, darüber hinauszugehen. Ist der Widerspruch der ersten unmittelbaren Natürlichkeit für mich erträglich, warum sollte ich ihn auch nicht ertragen? Ist er für mich nicht erträglich, so höre ich auf, frei zu sein; ich bin nur vom Widerspruche getrieben, einen mir angemessenern Zustand zu ergreifen, nicht aber ergreife ich freiwillig denselben. Wie ist also die Brücke zu finden zwischen dieser formalen und der wirklichen Freiheit?

Anmerk. Dieser Punkt ist bis jetzt durchaus übersehen. Selbst bei Hegel ist nur der Widerspruch der formalen Freiheit hervorgehoben. Sie schlägt bei ihm nur vermittelst desselben in die konkrete um. Es giebt für

ihn nur zwei Zustände im menschlichen Geiste: 1) den der natürlichen Freiheit und 2) den der konkreten, erfüllten. Der Mensch kann den ersten Zustand nicht ertragen und daher greift er zum zweiten. Wie aber dieser erste Zustand, selbst wenn er dem Menschen unerträglich geworden, ihn noch nicht zwingen darf, so geradezu sich in diesen zweiten zu versetzen, weil sonst gerade das, worauf es beim ersten ankommt, was seine Hoheit und Vortrefflichkeit ausmacht, nämlich, daß der Mensch zu nichts gezwungen werden kann, aufgegeben und vernichtet, statt aufgehoben und erhalten ist, — das ist von Hegel nicht anerkannt.

Dieser zweite Widerspruch ist nicht Negation der Negation, ist nicht Widerspruch des Widerspruchs — somit wäre er unmittelbar die wahre Freiheit — sondern es ist ein Widerspruch, zum Widerspruche des Widerspruchs, selbst wenn dieser unerträglich geworden, greifen zu müssen; denn wenn es auch unmöglich ist, daß der Mensch in dem Widerspruche der formalen Freiheit aushalte, daß er nur formal frei bleibe, so muß er dennoch auch zur konkreten Freiheit Nein zu sagen vermögen. Der Mensch sowohl in seiner formalen, als in seiner konkreten Freiheit kann zwar nicht Alles, aber formal frei kann er alles Bestimmte, mithin auch die konkrete Freiheit, verwerfen. Die formale Freiheit hat logisch nur den Werth der abstrakten Möglichkeit. Es ist ihr zwar unmöglich, nur formal zu bleiben, aber es darf auch nicht mehr als eine bloße Möglichkeit sein, daß sie zur konkreten Freiheit greife.

Die konkrete Freiheit widerspricht zwar auch dem ersten Widerspruch; aber sie widerspricht nur dem, was das Schlechte an der abstrakten Freiheit ist. Die Disharmonie, welche zwischen der Form der Freiheit und dem natürlichen Inhalt stattfindet, hebt sie so auf, daß sie dieser Form einen angemessenen Inhalt giebt; daß sie eine Harmonie und Übereinstimmung zwischen der Form und dem Inhalte hervorruft.

Aber das Kommen-Müssen aus dieser Disharmonie zur Harmonie hebt gerade das an der Disharmonie auf, schließt es gänzlich aus, was doch erhalten bleiben soll, nämlich das Moment der Form, das Moment der Freiheit, welches an der Disharmonie vorhanden war. Es wird der Form ein angemessener Inhalt bei Hegel gegeben, aber die Form selbst wird erst vernichtet, nicht bloß als leere Form, so daß der ganze Unterschied darin bestände, daß die Form, welche vorher ohne eigentlichen Inhalt war, nun einen solchen erhalten hätte, sondern überhaupt. Bei dem Übergange aus der formellen zur wirklichen Freiheit, der ein nothwendiger nach Hegel ist, weiß man nicht, wo das Wesentliche der formellen Freiheit, das gerade, was in ihrer Inhaltslosigkeit, ihren einzigen Inhalt ausmachte, nämlich, daß sie sich zu Nichts nöthigen ließ, hingekommen. Wir werden hierauf noch einmal zurückkommen.

Es fragt sich nun aber, warum ist der Mensch gerade in diesen Zauberkreis von Widersprüchen gebannt? Was ist das Vernünftige daran? Wie können wir die vernünftige Nothwendigkeit davon erkennen, daß der Mensch nicht nur ursprünglich, in seinem natürlichen Sein, in einem Widerspruche befangen ist, sondern daß auch das Herauskommen-Müssen aus diesem Widerspruche einen neuen Widerspruch enthält?

Dieses zu begreifen heißt aber nichts Anderes, als die Nothwendigkeit der möglichen Sünde, oder die Nothwendigkeit davon, daß der Mensch sündigen könne, zu begreifen und ebenso zu begreifen, daß die wirkliche Sünde nothwendig eine zufällige sei.

§. 6. Die Möglichkeit zur Sünde.

Die Sünde ist nicht das natürliche, endliche Leben. Von Natur ist der Mensch nicht sündhaft; es haftet ihm keine Sünde von Natur an. Alles Natürliche als solches ist weder Laster noch Tugend; jede natürliche Neigung ist für sich weder böse noch gut. Aber der Mensch kann gar nicht in dieser reinen Natürlichkeit stehen bleiben und steht niemals darin. Der Naturzustand, der erste unmittelbare Zustand ist ein solcher Wi-

derspruch, daß der Mensch gar nicht in ihm aushalten kann, er muß über ihn hinaus. Warum ist er aber unmittelbar in denselben versetzt? Weil es dem Begriffe der Freiheit wesentlich ist, sich selbst Alles zu verdanken zu haben; weil der Mensch durchaus das erst aus sich machen soll, was er ist. Dieser unmittelbare Naturzustand treibt also über sich hinaus; aber er treibt auch nur über sich hinaus. Wohin? das ist dem Menschen selbst überlassen. Nicht so, daß es ihm unter allen zufällig sich bietenden Zuständen zu wählen überlassen bliebe: das wäre nur der erste sich widersprechende Naturzustand, über welchen er ja hinaus muß; denn wäre es nur zufällig, was sich ihm nun von neuem bietet und hätte er nur unter den mannigfachen sich ihm bietenden Zuständen einen nach Willkühr zu wählen, so stünde er ja gerade immer noch auf dem Punkte, von dem er ausgegangen. Aller Inha wäre ihm von außen gegeben und ihm bliebe nur die inhaltsleere Form der Freiheit, einen von diesen sich zufällig bietenden Zuständen willkührlich zu wählen. Aber eben so wenig darf sich ihm, wie gezeigt, jenseits des Naturzustandes nur einer bieten, etwa der ihm angemessene, der der zu verwirklichenden Freiheit. Er wäre dann gezwungen, die Freiheit zu verwirklichen, was ihrem Wesen widerspricht. Um vielmehr aus dem ersten Naturzustande herauszukommen und dabei seine Freiheit zu erhalten, der einzige Zweck, warum der Mensch überhaupt in diesen Widerspruch des ursprünglichen Naturzustandes versetzt ist, müssen dem Menschen wesentlich zwei neue Zustände angeboten werden, unter denen er zu wählen hat. Zwei solcher sind ihm aber auch geboten; der eine ist der Weg zum wahren Leben und ist das wahre Leben selbst; der andere der Weg zum Scheinleben, zum Tode und ist der Tod selbst. Der eine der Weg zur Tugend, zur wirklichen Freiheit; der andere die Sünde. Sie bieten sich ihm beide unmittelbar, doch nicht mit gleichem Werthe dar. Er weiß, daß nur der erste zu betreten, daß nur der erste ihm angemessen, daß nur er der wahre Inhalt für seine noch inhaltsleere Freiheit ist; er weiß aber auch, daß auch der andere von ihm betreten werden kann, doch daß er nicht betreten werden soll.

Nicht erst durch die wirkliche Sünde kommt der

Mensch zum Bewußtsein von ihr und nicht erst durch die verwirklichte Tugend kommt der Mensch zum Bewußtsein von der Tugend: sondern ehe er noch gesündigt hat und ehe er noch tugendhaft geworden, weiß er von Beiden und von dem Werthe, den Beide für ihn haben.

In seinem ursprünglichen Naturzustande sind nämlich zwei Momente enthalten: 1) die Freiheit, 2) die Natürlichkeit. Der Widerspruch dieser beiden Momente kommt ihm zum Bewußtsein. Seine Freiheit kann nicht zu ihrem Rechte kommen, wegen der ihr äußerlich anhaftenden Natürlichkeit; und seine Natürlichkeit kann sich nicht geltend machen, wegen der ihr anhaftenden Freiheit. Um aus diesem sich gegenseitigen Bekämpfen seiner Freiheit und seiner Natürlichkeit herauszukommen, muß er einer von Beiden den Sieg verschaffen. Entweder er verschafft ihn seiner Freiheit auf Kosten der ihr äußerlich anhängenden Natürlichkeit, oder umgekehrt seiner Natürlichkeit auf Kosten seiner Freiheit. Er weiß nun, daß seine Freiheit, sein Ich, sein eigenstes Wesen, und daß die Natürlichkeit dagegen nur das Äußerliche für ihn ist. So weiß er, daß es ihm angemessen ist, seiner Freiheit den Sieg zu verschaffen. Er weiß aber auch, daß seine Natürlichkeit sich den Sieg verschaffen und die ihr gegenüberstehende Freiheit unterdrücken will und zwar nicht so, daß sie in ihrer regelmäßigen Thätigkeit bleibe — so stünde sie nur der Freiheit mit gleichmäßiger Kraft gegenüber und könnte nicht zum Siege gelangen — sondern so, daß sie ihre regelmäßige Thätigkeit erhöhen, fieberhaft hinaufschrauben, kurz, daß sie sinnliche Lust gewähren will.

Will er nun seiner Freiheit den Sieg verschaffen, so darf er dieses nicht so thun, daß er sie selbst lasse, wie sie ist, und nur die Kraft der ihr gegenüberstehenden Natürlichkeit zu schwächen suche, denn dieses gelingt niemals. Seine Freiheit, wie er sie vorfindet, ist leer; sie bedarf eines Inhalts. So lange sie demnach keinen eigenen hat, muß sie denselben aus der ihr widersprechenden Natürlichkeit hernehmen. Vielmehr kann der Freiheit nur so der Sieg verschafft werden, daß ihre eigene Thätigkeit erhöhet wird, daß der Mensch sich der Freiheit ganz ergiebt, in ihr selbst den Inhalt seines Thuns sucht, daß

er nur ihren Inhalt, ihre Zwecke verwirklichen will, und die ihr gegenüberstehende Natürlichkeit, als das nothwendige und ganz angemessene Material verbraucht, die Zwecke seiner Freiheit zu erreichen. So ist die Freiheit nicht ein einmaliger Akt, sondern immerwährendes Leben, immerwährende Thätigkeit. Der freie Mensch ist immer in der Freiheit thätig; fortwährend ist er bestrebt, das Sinnliche nicht auszuschließen, sondern zum Mittel und zum Dienste der Freiheit zu gebrauchen.

Aber der Mensch kann auch den andern Weg einschlagen. Die Sinnlichkeit und Natürlichkeit, obgleich sie als das dem Menschen verhältnißmäßig Äußerliche gewußt wird, sucht sich allein und auf Kosten der Freiheit geltend zu machen. Sie sucht ihre gewöhnliche Thätigkeit zu erhöhen, bietet dem Menschen gesteigerte sinnliche Lust. Gehet er nun darauf ein, so gewinnt die Lust für ihn den Werth seines Ichs, seiner Freiheit, und das ist die Sünde.

So ist dem Menschen sowohl ursprünglich, als immerwährend, um aus der sich widersprechenden natürlichen Freiheit herauszukommen, das Doppelte geboten, entweder, daß er auf die Richtung der Freiheit eingehe, ihre Thätigkeit zu der seinigen mache und das Sinnliche dadurch zu ihrem Diener herabsetze — dann hat er sich wahrhaft frei gemacht, er hat seiner Freiheit durch seine eigene That zu dem einzigen ihr angemessenen Inhalt verholfen; oder daß er auf die Richtung der Natürlichkeit eingehe, ihre Thätigkeit sich erhöhen lasse, seine Freiheit zu ihrem Dienste herabsetze — dann hat er sich wieder zu dem gemacht, was er ist. Denn es ist eben dieses das Wesen des Menschen, sich selbst frei zu machen, worin auch das mit Nothwendigkeit liegt, daß es ihm auch möglich sei, sich unfrei zu machen. Die Unfreiheit kann also so wenig in der bloßen Natürlichkeit bestehen, als die Freiheit. Die bloße Natürlichkeit ist dem Menschen gegeben, er findet sie vor; aber frei, oder unfrei macht er sich selbst. Demnach ist die Möglichkeit zur Sünde, ebenso die Möglichkeit zur Tugend, und daher als nothwendig von Gott gewollt zu betrachten; nothwendig, weil nur so der Mensch seinem Wesen gemäß und ohne Widerspruch aus der natürlichen Freiheit heraus kann. Aber diese Mög-

lichkeit zur Sünde soll auch bloße Möglichkeit bleiben und niemals Wirklichkeit werden.

Anmerk. 1. Dieses, daß es zum Wesen des Menschen mit Nothwendigkeit gehört, sündigen zu können, und dennoch nicht sündigen zu sollen, noch zu müssen, auf daß er sich selbst seine Freiheit zu verdanken habe, und ebenso durch seine eigene Thätigkeit sich immerwährend in der Freiheit erhalte, wird in den Midraschim schön ausgedrückt. Vergl. nur Bereschith Rabba Kap. 8. u. 14.:

רבי תפראי בשם רב אחי אמר אמר הקב"ה אם בורא אני אותו מן העליונים הוא חי ואינו מת מן התחתונים הוא מת ואינו חי אלא הרי אני בורא אותו מן העליונים ומן התחתונים אם יחטא ימות ואם לא יחטא יחיה :

„Rabbi Taphraï sagte im Namen Rab Achi's: Gott sprach: Wenn ich den Menschen zu einem von den höhern Wesen erschaffe (das heißt, von den Engeln, welche ohne Fähigkeit zu sündigen, sich die Freiheit nicht erst zu erwerben brauchen, sondern ewig in der Freiheit und im Gottesdienst leben), so wird er leben und nicht sterben; erschaffe ich ihn aber zu einem von den niedrigern Wesen (d. h. von den Thieren, welche der Freiheit weder fähig noch bedürftig sind, für die der Naturzustand der geeignetste bleibt), so wird er sterben und nicht leben: ich will ihn also von Beiden zugleich schaffen, von den höhern und von den niedrigern Wesen, damit wenn er sündigt (wenn er dem Niedrigen, Thierischen den Sieg gönnt) er sterbe, und wenn er nicht sündigt (wenn er seinem höhern Wesen, seiner Freiheit den Sieg verschafft — da nicht sündigen und nicht tugendhaft sein unmöglich ist, weil eben der bloße Naturzustand unerträglich) er lebe."

Eine andere Lesart vom Akeda angeführt, drückt dies noch geistreicher und theologischer aus, nämlich: שאם יחיה ימות ואם ימות יחיה „Wenn er leben will, d. h. wenn er sich der erhöhten Lust hingiebt, welche seine Natürlichkeit, um sich den Sieg zu verschaffen, bietet, er sterbe; wenn er aber stirbt,

d. h. wenn er eben dieser natürlichen Lust abstirbt, er lebe."

Überhaupt wird das Wesen des Menschen und seine Aufgabe ganz richtig so bezeichnet: Er soll die sinnliche Welt mit der geistigen verknüpfen. Dieses ist aber nicht ein einmaliger Akt, sondern es muß die fortwährende und die einzige That seines Lebens sein. Alle seine Handlungen sollen nur diesen einzigen Zweck haben, die sinnliche Welt mit der geistigen zu verknüpfen. So ist sein Thun das immerwährende aus dem Naturzustand Herauskommen, oder das immerwährende und freiwillige Unterwerfen der Natürlichkeit unter den Dienst des Geistes, oder das immerwährende Verwirklichen der Freiheit.

Anmerk. 2. Dieser Punkt von der Möglichkeit des Bösen, welche als Möglichkeit nothwendig ist, um dem Menschen das Moment seiner formalen Freiheit zu erhalten, welche aber nur Möglichkeit bleiben und niemals Wirklichkeit werden soll, jedoch Wirklichkeit werden kann, ist der Angelpunkt, der Scheideweg, wo wir uns von der neuesten Philosophie durchaus trennen; ist, wie wir noch sehen werden, der Grundgedanke des Judenthums, das Schiboleth, woran Judenthum im Gegensatze zum Heidenthum und im Unterschiede vom Christenthum einzig und allein zu erkennen ist.

Nach Hegel und nach vielen seiner Nachbeter ist die Sünde nur der nothwendige Durchgang zum Guten. Nicht die blos mögliche Sünde, sondern die wirkliche Sünde ist nothwendig, um zum Guten zu kommen. Im Anfange soll nämlich der Naturzustand sein. Diesen stellt man sich vor, als den seligen Zustand, wo der Mensch eins mit seiner Mutter Erde, eins mit der Natur, weder vom Guten noch vom Bösen etwas weiß. Er soll hier ein glückliches Traumleben führen. In diesen kindlichen Naturzustand muß aber der Widerspuch hineinkommen;

denn der Mensch soll nicht in dieser Unbefangenheit bleiben. So kommt der Zwiespalt in die menschliche Brust und diesen Zwiespalt, der doch nothwendig ist, schaut der Mensch nachher als Folge seiner Schuld, seiner Sünde an. So glaubt der Mensch immer schon gesündigt zu haben, wenn er zum Bewußtsein des Guten und Bösen kommt, oder wenn er sich in diesem Zwiespalt des Naturzustandes findet. Dieses die Hegel'sche Theorie. Das Böse unterscheidet sich demnach nur insofern vom Guten, daß das Böse das nothwendige Mittel ist, um gut zu werden. Erst ist die abstrakte Einheit des Menschen mit seiner Natur. Der Mensch lebt bewußtlos und wie das Thier einig mit sich und mit der Außenwelt. Diese Einheit kann aber nicht bleiben; der Mensch soll nicht auf diese thierische Weise einig mit seiner Natur leben. Diese Einheit muß sich also zeigen, als das, was sie ist, als der Widerspruch in der menschlichen Brust. So scheidet sich der Mensch von der Natur ab, tritt in Gegensatz gegen sie. Da hier der Mensch aber in sich getheilt ist, so betrachtet er diesen Zwiespalt, der doch als die Negation des ersten unangemessenen Zustandes, als die erste Negation, nothwendig ist, als die Folge einer Verschuldung, oder als die Folge der Sünde und als selbst sündhaft. Das Weitere ist nun die Negation dieser ersten Negation, oder daß dieser Zwiespalt, der als Durchgangspunkt nothwendig ist, auch wieder aufgehoben werde, oder die Tugend, welche eine höhere Einheit ist, als jene erste nur geträumte. Jene erste Einheit ist nämlich, auch nach Hegel, niemals in der Wirklichkeit vorhanden gewesen. Sobald der Mensch zum Bewußtsein kommt, ist er schon darüber hinaus, ist er schon im Zwiespalt und daher nach seiner (des Menschen) Meinung schon in der Sünde befangen.

Es ist leicht einzusehen, wie die Philosophie auf diese Theorie kommen mußte. Die Philosophie will nämlich Alles begreifen. Begreifen heißt aber etwas in

seiner Nothwendigkeit einsehen. So will sie denn auch die Nothwendigkeit der Sünde einsehen. Sie macht es sich nun leicht, indem sie etwas Sünde nennt, was gar nicht Sünde ist; das aber, was wirklich Sünde ist, völlig ignorirt. Jener Zwiespalt kann vom Menschen weder als seine Schuld, noch als seine That angesehen werden, eben weil er ihn vorfindet. Von Natur ist der Mensch im Zwiespalt, ohne sein Zuthun. Die Sünde tritt erst ein, in der Art und Weise, wie er aus diesem Zwiespalt herauszukommen sucht.

Die Folge dieser Hegelschen Theorie ist der Pantheïsmus. Es ist überall nur das Eine göttliche Leben, welches sich von sich unterscheidet, in der Natur; welches zum Bewußtsein dieses Unterschiedes kommt, im menschlichen Geiste und welches diesen Unterschied dann aufhebt, ebenfalls im menschlichen Geiste. Nach meiner Überzeugung ist Hegel nur zu überwinden, wenn dieser Punkt genau ins Auge gefaßt wird. Denn in der Natur, wo Alles mit Nothwendigkeit dem Gesetze folgt, da ist seine Theorie von der Negation und der Negation der Negation ganz anwendbar. Im menschlichen Geiste muß aber, wie wir (§. 5. u. 6.) gesehen, um aus der ersten Negation zur Negation der Negation zu kommen, es zwei Wege geben. Zu welcher einseitigen und falschen Auffassung des 2. u. 3. Kapitels der **Genesis** diese Hegelsche Theorie geführt, werden wir noch sehen.

Es bildet, wie gesagt, die Grundlehre des Judenthums, daß die Sünde, nicht bloß als Durchgangspunkt zum Guten, sondern immerfort, während des ganzen Lebens, möglich ist; daß sie in dieser ihrer bloßen Möglichkeit von Gott gewollt ist, weil der Mensch sich die Frömmigkeit auf eine freie Weise aneignen soll; daß sie aber in ihrer Wirklichkeit immer zufällig ist, weil der Mensch nie-

mals zu sündigen braucht. Vergl. folgende Stelle aus dem Talmund Nidda F. 16. b.

דרש רבי חנינא בר פפא אותו מלאך הממונה על ההריון לילה שמו שנאמר ולילה אמר הרה גבר ונוטל טפה ומעמידה לפני הקב"ה ואומר לפניו רבונו של עולם טפה זו מה תהא עליה גבור או חלש חכם או טיפש עשיר או עני ואלו רשע או צדיק לא קאמר כדר' חנינא דאמר ר' חנינא הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים שנאמר ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה אותו:

„Rabbi Chanina Sohn des Papa hat gepredigt: Der Engel, welcher über die Schwangerschaft gesetzt ist, heißt Nacht; denn es heißt (Hiob 3, 3.): „Und die Nacht, welche sprach: Es ist ein Männlein empfangen worden." Er nimmt den semen und stellt ihn vor Gott hin und spricht: Herr des Weltalls! Dieser semen, was soll aus ihm werden? Ein Held oder ein Schwächling? Ein Weiser, oder ein Blödsinniger? Ein Reicher, oder ein Armer? Aber ob er ein Bösewicht, oder ein Tugendhafter werden soll, davon spricht er nichts! Nach der Lehre desselben Rabbi; denn er lehrte: Alles ist in der Hand Gottes, außer Gottesfurcht; denn es heißt (Deut. 10, 12.): „Nun Israel! was fordert (erbittet) Gott von Dir, außer, daß Du ihn fürchtest." Vergl. Megilla 25. a. Berachoth 33. b.

Daher kennt auch das Judenthum nicht einmal die Erbsünde im christlichen Sinne, wovon später.

Hegel nennt es Eitelkeit, daß der Tugendhafte sich immer sagt, daß er auch anders könnte, wenn er wollte; daß er auch schlecht sein könnte. Allein weit entfernt, daß dieses Bewußtsein, daß er auch sündigen könnte, oder besser, daß er der Sünde verfallen könnte, welches den Menschen stets begleitet und welches ihn bis in seine Sterbestunde nicht verläßt, Eitelkeit wäre, ist es vielmehr die Quelle aller Bescheidenheit. Freilich muß man sich nicht schief ausdrücken. Man muß nicht hinzusetzen, wenn er wollte; denn so spricht der Fromme

niemals. Die Tugend ist kein solches eigensinniges Kinderspiel, daß ich mich darüber freuen könnte, daß es mir möglich wäre, auch aus ihr herauszukommen; daß ich mich in meiner Herrschaft selbst auch über die Tugend bespiegeln sollte; daß ich immer nur die Macht meines Ichs, nicht aber die Tugend vor Augen hätte: das ist Eitelkeit, Sünde, aber nicht Tugend. Wie es sich aber in Wahrheit damit verhält, können wir wiederum am schönsten von den so religiösen Rabbinen lernen. Vergl. Berachoth 4. a.

שמרה נפשי כי חסיד אני ודוד מי קרי לנפשי חסיד והכתיב לולא האמנתי לראות בטוב ה' בארץ החיים ותנא משמי דרבי יוסי למה נקוד על לולא אמר דוד לפני הקב"ה מובטח אני בך שאת משלם שכר טוב לצדיקים לעתיד לבא אבל איני יודע אם יש לי חלק ביניהם אם לאו שמא יגרום החטא כרבי יעקב בר אידי דרבי יעקב בר אידי רמי כתיב והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך וכתיב ויירא יעקב מאוד אמר שמה יגרום החטא:

„Es heißt (Ps. 86, 2.): „Bewahre meine Seele, denn ich bin fromm." Hat denn David sich selbst fromm genannt? Es heißt ja (Ps. 27, 13): „Wenn ich nicht vertraut, zu schauen die Güte Gottes im Lande des Lebens" und darauf hörten wir im Namen Rabbi Jose's: „Was bedeuten die masorethischen Punkte auf dem Worte לולא (Wenn nicht)? David sprach vor Gott: Ich habe das veste Vertrauen auf dich, daß du den Frommen im zukünftigen Leben Gutes erweisest; allein ich weiß nicht, ob ich daran Theil haben werde oder nicht? Antwort: David fürchtete blos, er könnte der Sünde wieder verfallen; nach Rabbi Jakob Sohn Idi's, denn dieser hob den Widerspruch hervor: einmal heißt es (Genesis 28, 15.): „Ich werde bei dir sein und dich behüten auf allen deinen Wegen" und dann heißt es wieder (Genesis 32, 8.): „Jakob fürchtete sich sehr;" löfete ihn aber so: Jakob fürchtete, seine Sünde könnte die Verheißung zu nichte gemacht haben." Vergl. Sanhedrin 98. b.

Dieſes Bewußtſein nämlich, daß wir immer wieder der Sünde verfallen können, nöthigt uns zu ſteter Wachſamkeit, zu ſteter Beſcheidenheit, hindert uns gerade, ſelbſtgefällig auf unſere Tugend zu pochen. Deswegen iſt auch יראת חטא Furcht vor der Sünde" im rabbiniſchen Sprachgebrauch ſynonym mit יראת ה' „Gottesfurcht."

§. 7. Konkretes Gottesbewußtſein.

Nur wenn der Menſch ſeine Freiheit verwirklicht, ſich wahrhaft frei macht und ſo ſein natürliches Leben zum Mittel für ſein geiſtiges herabſetzt; zu gleicher Zeit aber von dem ſteten Bewußtſein begleitet iſt, daß er der Sünde verfallen könnte, doch weder ihr verfallen ſolle, noch müſſe, kommt er zum wahren Bewußtſein von Gott. Er weiß ſich frei und zwar konkret frei; er weiß ſich nun wahrhaft als den Herrn über alles Sinnliche. Nicht nur kann das Sinnliche ihn nicht zu etwas zwingen, was er nicht will: ſondern er hat ſich das Sinnliche völlig unterworfen, es iſt zu ſeinem Dienſte ganz geeignet, er iſt vollkommen Herr über daſſelbe. Dieſe Freiheit, in ihrem Prinzipe ſowohl, als in der Möglichkeit ſie ſich anzueignen, bleibt aber immer ein Geſchenk Gottes. Gott iſt es, der es dem Menſchen möglich gemacht, frei zu werden. Gott muß alſo wahrhaft frei, der wahre Herr über Alles ſein. Alles iſt ſo geſchaffen, daß es ſeiner Ehre dient. Vergl. Joma F. 38. b. כל מה שברא הקב"ה לכבודו בראו „Alles, was Gott geſchaffen, hat er zu ſeiner Ehre geſchaffen." Gott iſt hier nicht ein Jenſeits, ſondern. indem der Menſch ſich als den Freien erkennt, erkennt er ſich als das Ebenbild, als das geliebte Kind Gottes. Gott iſt ewig frei; dem Menſchen hat er die Möglichkeit geſchenkt, ſich zu dieſer göttlichen Freiheit zu erheben: ſo erkennt ſich der Menſch in ſeiner wirklichen Freiheit und in der Möglichkeit, dieſe immer zu verwirklichen, als einen Theil des göttlichen Lebens, als aufgegangen und aufgehoben in ihm. Sein Wille und der Wille Gottes ſind ſchlechterdings eins. Er lebt in der wahren Einheit mit Gott, mit ſich und mit der ganzen ihm unterworfenen Natur. Nach dem Ausdrucke des Talmuds wird

er daher selbst Gott genannt, vergl. Baba Bathra F. 75 b.: אמר רבה א"ר יוחנן עתידין צדיקין שנקראין על שמו של הקב"ה שנאמר כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו „Rabba sagte im Namen Rabbi Jochanans: In der Zukunft, d. h. zur Messiaszeit, werden die Frommen den Namen Gott führen (s. Raschi daselbst), denn es heißt (Jesaja 43, 7.): Alles, was nach meinem Namen genannt ist, und was ich zu meiner Ehre geschaffen habe."

Aber er weiß auch das göttliche Leben schlechterdings unabhängig von dem seinigen. Indem er sündigen, indem er das, was nur Möglichkeit bleiben soll, verwirklichen, indem er sich Gott entgegensetzen, indem er von Gott in der That abfallen kann (in einem andern Sinne, als in der Hegelschen Schulsprache, wo der Abfall, das nothwendige Moment der Entgegensetzung, nur uneigentlich Abfall genannt werden darf), weiß er, daß wenn er dieses sein Können verwirklicht, er dadurch nur sich gegen sich gewendet, dem göttlichen Leben aber nicht den geringsten Abbruch gethan. Gott ist nicht von Gott abgefallen, sondern der Mensch ist von Gott abgefallen, ohne daß dadurch die geringste Veränderung im göttlichen Leben vorgegangen wäre. Aus Liebe zum Menschen will Gott ihn wahrhaft frei wissen; diese göttliche Liebe ist es auch, welche ihm die Möglichkeit giebt, zu sündigen und nicht zur wahren Freiheit zu greifen; diese göttliche Liebe ändert sich aber auch alsdann nicht, wenn der Mensch wirklich gesündigt. Gott bleibt doch derselbe, und seine Liebe zum Menschen bleibt dieselbe; denn sie zeigt sich jetzt in der Strafe der Sünde. Diese bringt es dem Sünder zum Bewußtsein, was die wirkliche Sünde in der That ist, nämlich: der Widerspruch in sich selber, der Widerspruch des Menschen gegen sein eigenes Wesen, der Widerspruch in des Menschen Brust, nicht aber der Widerspruch in Gott.

Doch hiermit sind wir schon auf einen ganz andern Boden versetzt, nämlich auf den konkreten, wo das, was wir nur erst vom Menschen wissen, er selbst von sich weiß, und es ist zu sehen, wie die heilige Schrift uns dieses Wissen des Menschen von sich angiebt.

Anmerk. Es ist zuzugeben, daß Gottes Liebe Gott nöthigt, wenn hier von einer Nöthigung die Rede sein

kann, die Welt zu schaffen, wie wir in der Kosmologie sehen werden. Eben so, daß die Welt ein integrirendes Moment im Leben Gottes ist. Vergl. den Midrasch Ber. Rabba Kap. 12.

כתיב הן אלה קצות דרכיו אמר רב הונא כל מה שאת רואה קצות דרכיו של הקב"ה הן :

„Es heißt (Hiob 26, 14.): Siehe, das sind einige seiner Wege. Es sagte Rab Hunna: Alles, was du siehest, ist Einiges von den Wegen Gottes." (Vergl. in der Theologie, was unter Wege Gottes zu verstehen). Daß dieses nur im Geiste, durch die Vernunft zu begreifen, sagt derselbe Midrasch:

ורעם גבורותיו מי יתבונן אין כתיב כאן אלא מי יתבונן הפקחים יודעים רמוזו והגיונו :

„Es heißt daselbst (Hiob 26, 14.): „Den Donner seiner Macht, wer wird den begreifen? Wir wollen ihn begreifen, heißt es nicht, sondern: Wer wird ihn begreifen? Nur die Vernünftigen verstehen seine Winke und seine Gedanken."

Noch mehr ist zuzugeben, daß der Fromme sich eins mit Gott und als integrirendes Moment im göttlichen Leben erkennt. Menschlich gesprochen fehlt also auch gleichsam Gott etwas, wenn der Mensch sündigt. Aber daran muß festgehalten werden, daß mit dieser Redeweise nur gesagt sein soll, daß der göttlichen Liebe alsdann der Gegenstand zum direkten Wohlthun fehlt, indem das unmittelbare Wohlthun Gottes für den Sünder zur unmittelbaren Strafe und nur mittelbar zur Wohlthat wird. Diese Andeutungen können jedoch ihre Ausführung erst in der Theologie bei der Lehre von den göttlichen Eigenschaften und in der Kosmologie bei der Lehre von der göttlichen Schöpfung und Weltregierung finden.

Indeß können wir es uns nicht versagen, hier schon anzudeuten, wie die Rabbinen dieses Verhältniß des Menschen zu Gott anschauten.

Es heißt nämlich im Talmund Berachoth 7, a.

אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי מנין שהקב"ה מתפלל

שנאמר והביאותים אל הר קדשי ושמחתים בבית תפלתי תפלתם לא נאמר אלא תפלתי מכאן שהקב"ה מתפלל מאי מצלי אמר רב זוטרי בר טוביי אמר רב יהי רצון מלפני שיכבשו רחמי את כעסי ויגלו רחמי על מדותי ואתנהג עם בני במדת הרחמים ואכנס להם לפנים משורת הדין תניא אמר רבי ישמעאל בן אלישע פעם אחת נכנסתי להקטיר קטורת לפני ולפנים וראיתי **אכתריאל יה ה' צבאות שהוא** יושב על **כסא** רם ונשא ואמר לי ישמעאל בני ברכני אמרתי לו יהי רצון מלפניך שיכבשו רחמיך על כעסיך ויגלו רחמיך על מדותיך ותתנהג עם בניך במדת הרחמים ותכנס להם לפנים משורת הדין ונענע לי בראשו:

„Rabbi Jochanan sagte im Namen des Rabbi Jose: Woher ist bewiesen, daß der Heilige, gelobt sei er, betet? denn es heißt (Jesaja 56, 7.): „Ich werde sie bringen auf meinen heiligen Berg und sie erfreuen in meinem Bethause." In ihrem Bethause heißt es nicht, sondern in meinem, daher ist bewiesen, daß Gott betet. Was ist der Inhalt seines Gebets? Rab Sutri, Sohn Tobia's, im Namen Rabs gab an: „O! möge es mein Wille sein, daß meine Liebe meinen Zorn bezwinge und daß meine Liebe offenbar werde vor meinen übrigen Eigenschaften, daß ich meine Kinder leite mit Liebe und nachsichtig mit ihnen umgehe." So heißt es auch in der Boraitha: Es sagte Rabbi Ismael, Sohn des Elisa (der Hoheprieſter): Einmal ging ich in das Allerheiligste, das Räucherwerk zu opfern und da schaute ich אכתריאל יה צבאות (nach Edle's כתר; אין סוף = א eine der zehn Sephira's, אל die Allmacht, also auch die Gerechtigkeit, יה die Liebe und die Barmherzigkeit und diese gleichsam in die Mitte der übrigen Eigenschaften gestellt, weil sie vorherrschen soll), welcher saß auf dem Throne, dem hohen und erhabenen, und er sagte mir: Ismael, mein Sohn, segne mich! Da sagte ich ihm: O! möge es dir gefallen, daß deine Liebe deinen Zorn bezwinge, daß deine Liebe offenbar werde vor deinen übrigen Eigenschaften, daß du deine Kinder mit Liebe führest

und gegen sie nachsichtig seiest! Und er winkte mit dem Haupte."

Warum gerade dieser Gottesname hier gewählt worden, ist bei einigem Nachdenken zu erkennen. Es ist in ihm schon das Gebet des Hohenpriesters enthalten. Er läßt sich nämlich nach dem Vorgange Edles folgendermaßen sich gegenüberstellen:

1) כתר = א
2) אל = י
3) צבאות = יה
4) כסה = הוא

Gerade diese Gliederung hat auch das Gebet:

1) שיכבשו רחמיך = את כעסיך
2) ויגלו רחמיך = על כעסיך
3) ותתנהג עם בניך = במדת הרחמים
4) ותכנם להם לפנים = משורת הדין

Also 1) א das אין סוף die noch unenthüllte Liebe, רחמיך möge deinen כתר, deine beleidigte Königswürde, deinen Zorn כעסיך bezwingen.

2) י die jetzt schon mehr enthüllte Liebe möge sich vollends offenbaren ויגלו רחמיך; sie mögen besonders offenbar werden vor dem noch immer wirkenden Richter und Strafer אל, welches wiederum על כעסיך.

3) Nun ist deine Liebe offenbar יה. Zeige sie in ihrer Allmacht צבאות, daß sie sich vollende zum Namen יהוה. So lange nämlich Israel den Zweck seines Daseins nicht erreicht hat, so lange es nur mit dem Kopfe, nicht aber auch mit dem Herzen Gott dient (vergl. Abschnitt **II.**), so lange es also nur zur Hälfte Gott angehört, ist der Name Gottes gleichsam auch nur getheilt, ist er nur יה (vergl. Raschi zu Exodus 17, 16 und zu Ps. 9, 8.) Durch die israelitische Geschichte und die göttliche Leitung derselben soll er aber יהוה werden, daher ותתנהג עם בניך במדת הרחמים „Leite deine Kinder in Liebe."

4) Wenn du aber ganz offenbar geworden הוא, so rechte nicht mit uns über die vergangene Schuld. — ותכנם להם לפנים משורת הדין „Gehe mit deinen Kin-

dern nachsichtig um; wir haben dich ja als den kennen gelernt, der zu verzeihen vermag.[1])

Was aber hauptsächlich schwierig ist, ist dies: Was soll die Vorstellung, daß Gott betet? Und warum gerade dieses Gebet? Doch wie immer, so auch hier. Die räthselhaften rabbinischen Aussprüche finden entweder durch parallele Sprüche, oder, was noch häufiger, durch eine auffallende Wendung, die in ihnen selbst enthalten ist, ihre volle Beleuchtung. Hier ist nun das Auffallende, wie der Verfasser des En Jakob mit Recht bemerkt, das Wort: ישמעאל בני ברכני; denn erstens: Wie findet das Wort Segnen auf Gott Anwendung? Wie kann der Mensch Gott segnen? Wir übersetzen solche Stellen zwar mit Gott loben, allein dafür hat die an religiösen Ausdrücken so reiche hebräische Sprache ganz andere Bezeichnungen. Zweitens: Statt eines Segens oder eines Lobes spricht ja der Hoheprieſter nur ein Gebet aus. So stellt sich als die klare rabbinische Anschauung folgendes heraus:

Die allmächtige Liebe Gottes muß ihrer Natur nach Gutes thun und Liebes erweisen. Sie fühlt sich gesegnet, wenn sie unmittelbar Gutes thun kann, wenn der Mensch durch seine Frömmigkeit sich fähig macht, die Liebe Gottes unmittelbar zu empfangen. So betet Gott gleichsam, daß der Mensch sich fähig machen solle, seine Güte unmittelbar zu empfangen, wodurch Gott sich selbst gesegneter fühlt. Israel möge sich so betragen, daß die Liebe den Zorn überwinde, daß die Liebe vor dem Zorn offenbar werde, daß Gott ihr Schicksal liebevoll leiten und ihnen das Vergangene vergessen und vergeben könne (s. d. Kultus-Theologie, der Versöhnungstag), welches Betragen zugleich ein Segen für Gott wäre.

§. 8. Der Urzustand.

Haben wir in dem Bisherigen den spekulativen Begriff vom Wesen des Menschen entwickelt und so gefunden, daß der Mensch

1) Es wird sich übrigens zeigen, daß in dieser wichtigen Talmudstelle die ganze jüdische Theologie enthalten ist.

nicht nur von Natur im Widerspruche befangen ist, sondern daß zur Lösung dieses Widerspruches ihm durchaus zwei Wege offen bleiben müssen, wenn der Lösungsversuch nicht sich selbst widersprechen soll: so haben wir nun zu sehen, wie dies, was an dem Menschen ist, was wir sein Wesen ausmachen sahen, auch ihm zum Bewußtsein kommt, auch für ihn wird. Dieses schildert uns nun die heilige Schrift psychologisch treu und wahr in ihrer Darstellung von dem ersten Zustande der ersten Menschen (Genes. Kap. 2. u. 3.).

Von jeher hat man sich viel zu schaffen gemacht mit der Erklärung dieser beiden Kapitel. Man hat immer nur einzelne Züge aus dem Ganzen gerissen, statt das Ganze, so wie es die h. Schrift giebt, aufzufassen. Wir werden daher von allen diesen Deutungen absehen und nur die heilige Schrift selber in ihrer grandiosen Einfachheit auf uns wirken lassen.

Ehe wir aber zur Darstellung selbst übergehen, müssen wir die Frage uns zu beantworten suchen: Ist diese Geschichte wirklich einmal vorgefallen, oder ist sie blos ein Mythus?

Der Rationalismus, der uns überhaupt von den ihm lästigen Fesseln der heiligen Schrift erlösen will, hat Wunder geglaubt, wie sehr er seinem Ziele näher kommen würde, wenn er diese Geschichte als einen Mythus nachweisen könnte.

Zunächst kann man aber, was freilich der Rationalismus zu geistesschwach ist, einzusehen, diese ganze Geschichte für einen Mythus ansehen, ohne daß dadurch der Autorität der heiligen Schrift auch nur der geringste Abbruch geschehen wäre. Giebt denn die h. Schrift, kann man hier den Rationalismus fragen — seine Voraussetzung nämlich ihm zugebend, — diese Geschichte für etwas anderes aus, als für einen Mythus? Weiß der Rationalismus nicht, welche Bedeutung dem Orientalen die Namen haben; wie sie für ihn den Begriff der Sache ausmachen? Weiß er denn nicht, daß gerade in unserer Stelle das Bedeutungsvolle der Namen recht absichtlich hervorgehoben wird (vergl. Gen. 2, 19. 20.)? Sollte nun der Verfasser nicht gewußt haben, daß solche Bäume, welche Baum des Lebens und Baum der Erkenntniß heißen,

gar nicht in der wirklichen Welt existiren? Und doch verlegt er recht absichtlich die Scene dieser Geschichte in diese wirkliche Welt, was aus seiner so ausführlichen Beschreibung der topo- und geographischen Lage der Flüsse, wo sogar der allbekannte Euphrat mit Fleiß hervorgehoben wird (2, 11—15.) sattsam hervorgeht. Sollte unser Verfasser denn wirklich nicht gewußt haben, daß eine Schlange mit einem Menschen sich nicht unterreden könne? Wenigstens hätte die Strafe der Schlange darin bestehen müssen, daß ihr das Sprachvermögen, das sie ja später gar nicht mehr hatte, genommen würde; allein davon ist Kap. 3, V. 14. u. 15. auch nicht das Geringste zu lesen. Wie auffallend, wenn der Verfasser diese Tradition für wirkliche Geschichte gehalten hätte und es unserer Weisheit vorbehalten blieb, dahinter zu kommen, daß dies nur eine kindische Anschauung, aber keine Geschichte sei!

Also wenn diese Geschichte ein Mythus ist, so wußte dieses der Verfasser auch und er wollte einen Mythus berichten. Aber was ist denn Mythus? Man spricht so viel von Mythus, mythischer Darstellung und glaubt damit alles abgethan zu haben, ohne sich auch ein einziges Mal klare Rechenschaft darüber zu geben, was man denn unter Mythus versteht? Es kommt hier nicht auf die Wortbedeutung an, die mag man recht gut fassen; allein, wenn das Wort nicht zur Sache paßt, so hätte man lieber eine andere Bezeichnung erfinden sollen, die es klarer und deutlicher ausdrückt, was man denn meint? In jedem Falle hätte man dieses genau angeben sollen, man wäre alsdann vor vielen Verirrungen bewahrt geblieben.

Mythus ist nicht Erdichtung. Mythus ist die Darstellung unseres innersten Seelenlebens in dem Gewande einer äußerlichen Geschichte, welche eben rein von allem Zufälligen nur dieses innerste Seelenleben ausdrückt.

Alles, was wir thun, ist der Ausdruck und der Abdruck unseres innersten Seelenlebens. Wir thun gar nichts und können nichts thun, was wir nicht zuvor schon in unserer Seele gethan haben. Wir durchleben Alles zuerst innerlich, ehe wir es äußerlich durchleben können. So ist unser äußerliches Leben nichts anderes, als der Abdruck unseres In-

nern und alle Geschichte wäre Mythus und aller Mythus Geschichte. Allein so wie die Einheit von beiden, so ist auch der Unterschied nicht zu übersehen. Die äußerliche Geschichte hängt nicht ganz von uns ab. Bei unserm Thun greifen wir in eine schon vorhandene geistige Welt ein. Wir wirken auf die Verhältnisse ein, welche Andere gemacht, welche also das Seelenleben Anderer schon ausdrücken. Diese Verhältnisse, so wie sie sich von uns umgestalten lassen, leisten doch auch diesem unserm Umgestaltungsgeschäft Widerstand. Die uns gegebenen Verhältnisse, auf die wir einwirken sollen, haben eine doppelte Seite für uns: die eine unserm Wesen verwandte leidet unsere Einwirkung, dient also zur Darstellung unseres Seelenlebens. Die andere uns nicht verwandte, also unserm innersten Wesen entgegengesetzte, verhindert die reine Darstellung desselben.

So unterscheidet sich Mythus von Geschichte darin, daß jener rein unser innerstes Seelenleben ausdrückt, während bei dieser immer etwas Fremdartiges eingemischt ist, sie also zu viel und zu wenig für die Darstellung unseres innersten Wesens giebt. Zu viel von dem Fremden und daher zu wenig von dem Eigenen. So können wir, die wir in dieser schon mannigfach gebildeten Welt leben, nur Geschichte aber keinen Mythus hervorbringen.

Die Geschichte nun, die hier dargestellt wird, wird sich zeigen, nicht als die Geschichte dieses oder jenes Menschen, sondern als die innerste Geschichte aller Menschen. Allein bei keinem der in Gesellschaft lebenden Menschen kann sich diese Geschichte rein darstellen, eben weil er in der Gesellschaft lebt. Er stellt sie dar und sie wird zu allen Zeiten dargestellt, aber nicht unvermischt und daher nur in der getrübten Gestalt der Geschichte, nicht aber in der reinen des Mythus.

Der erste Mensch, d. h. der Mensch vor aller Gesellschaft, — und ein solcher vorgesellschaftlicher, vorstaatlicher Zustand, wo der Mensch noch nicht in Konflikt mit den übrigen Menschen gekommen, muß irgendwann gewesen sein — mußte nun, wie Jeder, diese Geschichte wirklich durchleben. Konnte hier die äußere Darstellung seines innersten Seelenlebens anders als rein erscheinen, da noch keine äußern Verhältnisse sich gebildet

hatten, diese Reinheit zu trüben? Muß hier nicht nothwendig wirkliche Geschichte und Mythus in Eins zusammenfallen? Gerade, weil es Mythus ist, ist es auch wirkliche Geschichte, ist es auch wirklich geschehen.

Die Frage nun: Wenn es wirkliche Geschichte ist, wo giebt es denn Bäume, die solche Namen führten? ist noch zu berücksichtigen. Bekanntlich streiten die Rabbinen (Bereschith Rabba Kap. 15.), ob es ein Weizenhalm, oder ein Weinstock, oder ein sogenannter Paradiesapfel, oder ein Feigenbaum war, welcher hier der Baum des Wissens des Guten und Bösen genannt wird. Darin liegt es schon und es wird sich dieses noch weiter zeigen, daß es hier nicht darauf ankommt, was es für ein Baum war, sondern was er für Adam bedeutete. Ihm bedeutete er nur das, was im Texte als sein Namen angegeben wird. [1])

Anmerk. I. Christliche Theologen sind es, die diese Mythustheorie aufgestellt und damit diese Geschichte wenigstens antiquirt zu haben wähnen. Sie hätten nicht übersehen sollen, daß die Versuchungsgeschichte des zweiten Adam nur eine Wiederholung von der des ersten ist; daß es dort aber ausdrücklich heißt: Da ward Jesus vom Teufel in die Wüste geführt, auf daß er von dem Teufel versucht würde (Matthäus 4, 2.); daß also auch Jesus der menschlichen Gesellschaft wieder entrückt ward, auf daß er sein innerstes Seelenleben auch äußerlich rein durchlebe; daß also auch hier wieder Mythus und Geschichte zusammenfallen. Beide Stellen hätten ihnen dann weit weniger Schwierigkeiten geboten.

Auch die heidnischen Mythen sind nichts anderes

---

1) Vergl. auch den Schluß jener Diskussion in Bereschith Rabba Kap. 15: רבי עזריה ורבי יהודא בר סימון בשם ר' יהושע בן לוי אמר ח"ו לא גלה הקב"ה אותו אילן לאדם ולא עתיד לגלותו „Rabbi Asarjah und Rabbi Jehudah, Sohn des Simon, im Namen Rabbi Jehosua, Sohn des Lewi, sagten: Bewahre! Gott hat niemals jenen Baum Jemandem gezeigt, noch wird er ihn je zeigen." (Was es für ein Baum ist, darauf kommt nichts an, sondern eben nur, was er für Adam sein sollte und geworden ist.)

als erfahrene Seelengeschichten. Der Heide, in seinen religiösen Anschauungen fest gebannt, überträgt seine Anschauung der natürlichen und geschichtlichen Verhältnisse auf seine Götter und Heroen. Das, was er täglich mehr oder minder innerlich erlebt, müssen seine Götter und Heroen einstmals äußerlich erfahren haben. Der Unterschied besteht eben nur darin, daß, während in der h. Schrift die innere Seelengeschichte die reinmenschliche, die auf Heiligkeit hinzielende ist, sie im Heidenthum eben nur eine heidnische, in die Natürlichkeit versenkte bleibt, daß also wohl zu behaupten steht: Die heidnischen Mythen sind niemals als äußerliche Geschichte wirklich gewesen, denn die heidnischen Anschauungen haben nur relative Nothwendigkeit. Nur weil die Bedingungen für sie vorhanden waren, traten sie ins Leben; aber das Dasein der Bedingungen des Heidenthums war selbst, wie das zweite Kapitel unserer Arbeit lehren wird, ein zufälliges, das nicht nur nicht zu sein brauchte, sondern nicht einmal sein sollte. Den jüdischen Mythen kann aber auch die äußere Geschichtlichkeit nicht abgesprochen werden, eben weil sie absolut nothwendig sind, weil sie die reinmenschliche Erfahrungen darstellen, die erlebt werden müssen, und nicht, wie die heidnischen, auch nicht hätten sein können.

Anmerk. 2. Die richtige Mitte zwischen der kraß buchstäblichen Auffassung und zwischen der neuern Mythomanie einzuhalten, können wir wieder von den alten Rabbinen lernen. Vergl. folgende Stelle aus dem Sohar zu בהעלתך citirt von Akeda Thor 6 und vom Abrabanel zu unserm Kapitel:

רבי שמעון בר יוחאי אמר ווי להההוא בר נש דאמר דהאי
אוריתא אתייה לאחזאה סיפורין בעלמא ומלי דהטיוטי
דאי הכי אפילו בזמנא דא יבולין למעבד אוריתא במלי
דהטיוטי בשבהא יתיר מבולהו, אי לאחזאה מילי דעלמא,
אפילו אינון קפסרי דעלמא אית ביניהו מילין עילאין
יתיר אי הכי נזיל בתריהו ונעביד מניהו אוריתא אלא

בל מלי דאורייתא בי האי גוונא תא חזי עלמא עילאה ועלמא תתאה בחדא מתקלא יתתקלו ישראל לתתאה מלאבי עילאי לעילא מלאבי עילאי בתוב עושה מלאכיו רוחות משרתיו אש לוהט הא באתרא עילאה בשעתא דנחתין לתתאה מתלבשין בלבושא דהאי עלמא ואי לא מתלבשין בגוונין דא לא יבלי למיקם בהאי עלמא ולא סביל להון עלמא ואי במלאכין כך אורייתא דברא להוא וברא לעלמין כלהו וקיימי בגינה כיון דנחתן להאי עלמא אי לא דמתלבשין בהני לבושין דהאי עלמא לא יכיל עלמא למסבלא ועל דא האי ספורי דאורייתא לבושא דאורייתא איהו מאן דחשיב דההוא לבושא איהו אורייתא ממש ולא מלה אוחרא תיפח רוחיה ולא יהי ליה חולקא לעלמא דאתי בגיני כך אמר דוד גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך מה דתחות לבושא דא אורייתא תא חזי אית לבושא דמתחזי לכולה ואילין טפשאין כד חמאן לבר נש דמתחזי להון שפירא לא מסתבלין יתיר חשיבו דההוא לבושא גופא וחשיבו דגופא נשמתא בהאי גוונא אורייתא אית לה גופא ומלין דאורייתא דא אתקריין גופי תורה האי גופא מתלבשא בלבושא דאינון ספורין דהאי עלמא טפשין דהאי עלמא לא מסתבלין אלא בההוא לבושא דאיהו ספורי דאורייתא ודידעי יתיר לא מסתבלין בלבושא אלא בגופא דאיהו תחות האי לבושא חכימין עבדי דמלכא עילאי אינון דקיימין בטורא דסיני לא מסתבלין אלא בנשמתא דאיהו עיקרא דכולא אורייתא ממש ולעלמא דאתא זמינין לאיסתכלא בנשמתא דנשמתא דאורייתא איהו עתיקא קדישא דכולא אחיד דא בדא:

„Rabbi Simeon Sohn des Jochaï sagte: Wehe dem Mensch, welcher sagt, daß diese Thora bloße Erzählungen offenbaren wolle und gewöhnliche Dinge; denn wenn dem so wäre, so könnte man ja in jetziger Zeit auch noch eine Thora abfassen mit den gewöhnlichen Dingen mit mehr Ruhm, als alle (besser, als jene in der Thora enthaltenen Erzählungen). Wenn sie blos gewöhnliche Dinge (d. h. bloße Geschichten) offenbaren wollte, so hätten selbst diese weltlichen Kapseräer (?) viel erhabenere Dinge; nun so wollen wir ihnen nachfolgen und eine Thora davon machen! Aber es

verhält sich mit den Dingen der Thora folgendermaßen: Komm und siehe! Die obere (himmlische) und die untere (irdische) Welt sind mit einem Gewicht gewogen worden. Israel ist unten, die erhabenen Engel sind oben. Von den erhabenen Engeln heißt es (Ps. 104, 4.): „Er macht seine Engel zu Winden, seine Diener zu flammendem Feuer." Demnach geschieht es in der obern Welt, wenn sie (die Engel) auf die Erde herabsteigen wollen, müssen sie sich bekleiden mit einem Kleide dieser Welt und wenn sie sich nicht auf diese Weise bekleiden, können sie in dieser Welt nicht bestehen und erträgt sie diese Welt nicht. Wenn es sich nun schon so mit den Engeln verhält, wie vielmehr mit der Thora, welche sie (die Engel) und alle Welten geschaffen hat und um derentwillen sie alle bestehen: so bald sie in diese Welt herabsteigt, wenn sie sich nicht bekleidet mit den Kleidern dieser Welt, kann sie die Welt nicht ertragen. Deswegen sind diese Erzählungen der Thora das Kleid der Thora. Wer da glaubt, daß dieses Kleid die Thora selbst sei und nichts anderes, dessen Geist werde ausgeblasen und er habe keinen Antheil an der zukünftigen Welt! Deshalb sagte ja David (Ps. 119, 18.): „Öffne meine Augen, daß ich schaue die Wunder deiner Thora," (was nämlich unter dem Kleide dieser Thora ist.). Komm und siehe! Es giebt ein Kleid, das für Alle sichtbar ist. Jene Thoren nun, wenn sie einen Menschen sehen, der hübsch aussieht, so verlangen sie nichts weiter. Besser, als dieses Kleid ist aber der Körper und besser als der Körper die Seele. Auf diese Art und Weise verhält es sich auch mit der Thora. Sie hat einen Körper, nämlich das, was von ihr der Körper der Thora heißt (die Ge- und Verbote). Dieser Körper ist bekleidet mit dem Kleide dieser Erzählungen. Die Thoren dieser Welt sehen nur auf das Kleid, nämlich auf jene Erzählungen, und die, welche mehr wissen, sehen nicht auf das Kleid, sondern auf den Körper, der unter dem Kleide ist. Die Weisen aber, die Diener des höchsten Königs, die, welche auf dem Berge Sinai gestanden,

sehen nur auf die Seele, welche die Hauptsache der ganzen Thora ist und für die zukünftige Welt sind sie bereit zu schauen die Seele der Seele der Thora, jenen heiligen Alten, der Alles vereinigt zusammen."

Diese Mythik nun ist aber etwas ganz Anderes, als die neuere Mythomanie. In der neuesten Zeit glaubt man fertig zu sein, wenn man etwas für Mythus erklärt. Da ist man denn gleich über die Geschichte hinaus, oder besser, nie darin gewesen. Hier aber wird das Faktische der Geschichte in seinem äußerlichen Geschehensein gar nicht geleugnet, wie auch schon Akeda und Abrabanel hervorheben. Das äußerliche Geschehen, das Faktische der Geschichte ist das nothwendige Gewand, dem Menschen höhere Wahrheiten zum Bewußtsein zu bringen, weil die Wahrheit, welche für den Menschen sein soll, auch menschlich sein, weil er sie erleben muß. Ohne dieses Gewand können die Engel nicht auf die Erde herabsteigen, kann die Wahrheit, die Vernunft, welche alle Welten trägt und zusammenhält, nicht für die Menschen werden.[1])

1) Hiermit widerlegen sich die Diatriben Dähne's und die moralischen Verdächtigungen, die er in seiner: „Geschichte der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie" gegen die dortigen Juden zu machen der Wissenschaft für ersprießlich hält, nämlich, daß die Alexandriner an einen Gott geglaubt hätten, der nichts weiter als ein heiliger Betrüger gewesen, von selbst. Wenn auch die alexandrinischen Juden behaupteten, die h. Schrift wolle anders als buchstäblich gefaßt sein, so liegt in dieser Behauptung nur, was in der obigen Soharstelle liegt. Die h. Schrift will nicht äußerliche Geschichte, sondern Geschichte des Geistes und zwar des religiösen Geistes erzählen. Ist es ja Grundsatz, den wir auch bestätigt finden werden, daß man, ehe man zum Philosophiren über die Religion kommt, sie erst erfahren haben, erst religiös sein müsse. Demnach sind diese Geschichten wirklich geschehen und dem Forscher kommt es zu, den Geist durch das äußerliche aber nothwendige Gewand zu erkennen. Wenn also noch etwas anderes mit den Worten der h. Schrift gemeint ist, als ihr krassbuchstäblicher Sinn, so soll das nicht heißen, daß dieses Andere auch hätte anders, als auf die angegebene Weise, dem Menschen zum Bewußtsein kommen können. Dieses in Beziehung auf die formale Seite

§. 9. Fortsetzung.

An dem Menschen sind also nach dem bisherigen drei Zustände zu unterscheiden: 1) der ursprüngliche; man kann ihn auch den Urzustand nennen; der, worin sich der Mensch von Natur befindet. Es ist dieses der Zustand der abstrakten Freiheit, daher des Widerspruchs. Dieser Widerspruch kommt zum Bewußtsein und zwar dadurch, daß sich 2) einerseits die Freiheit geltend macht, in sich selbst den Inhalt haben und die unmittelbare Natürlichkeit zu ihrem Dienste herabsetzen will; und 3) andererseits die Natürlichkeit ihr Leben erhöhet und den Menschen mit seiner Freiheit für sich gewinnen, ihn sich dienstbar zu machen sucht. So bieten sich dem Menschen, indem ihm der Widerspruch des Naturzustandes wird, sogleich zwei Wege, aus demselben herauszukommen; ja der Widerspruch ist nichts anders, als das sich Anbieten dieser beiden Wege.

Ganz so, und nicht im geringsten anders, als es uns hier die Nothwendigkeit des Begriffs gezeigt hat, ist die Beschreibung des Urzustandes im alten Testament. Der Mensch ist zunächst nur formal frei; seine Freiheit ist nur das leere Ich, welches sich nur für das ihm von außen Gebotene bestimmen kann, nichts aber in sich findet, um sich dafür zu bestimmen. Dieses wird kurz so angegeben: „Gott der Herr nahm den Menschen und versetzte ihn in den Garten Eden, ihn zu bearbeiten und ihn zu hüten, (2, 15.). Dieses, daß der Mensch vor der Sünde schon die Bestimmung hatte, den Garten zu bearbeiten und zu hüten, wird bei den einseitigen Auffassungen dieser Stelle immer übersehen.

Allein diese Arbeit ist nicht die rechte, nicht die des Menschen würdige. Es ist nicht Selbstbestimmung in dieser Arbeit, sondern äußerlicher Zwang. Sie ist ihm von außen geboten; er bietet sie sich aber nicht selbst an. Kommt ihm nun zum Bewußtsein, was dieser erste Zustand ist, nämlich der Widerspruch, so bieten sich zugleich auch unmittelbar zwei Wege

---

der Alexandriner. Freilich die materiale derselben ist nur ein Gemisch von heidnischer Philosophie und Judenthum; daher wir es auch unterlassen müssen, so oft sich für uns dazu Gelegenheit bieten möchte, uns auf Philo zu berufen.

an, aus diesem Widerspruche herauszukommen. 1) Daß er das Leben seiner Freiheit erhöhe, ihren Inhalt zu verwirklichen suche und seine Natürlichkeit ihr unterwerfe, das ist der Baum des Lebens. Von dessen Frucht soll er essen. Jedoch darf dieses kein äußerlicher Befehl sein, weil diese Frucht ja eben der Inhalt seines eigenen Wesens ist; weil er ja nicht durch eine äußerliche Veranlassung, sondern durch sich selbst frei werden, weil er ja nur sich, seiner eigenen That, seine Freiheit zu verdanken haben soll. So wird sehr charakteristisch nirgends geboten, vom Baume des Lebens zu essen.

Aber weil er eben nur seiner freien That seine Freiheit zu verdanken haben, weil er eben nur freiwillig vom Baume des Lebens essen soll, so giebt es noch einen andern Weg, aus dem Widerspruche herauszukommen. Nämlich: Das andere Moment seiner Unmittelbarkeit, seine Natürlichkeit erhöhet ihre Thätigkeit, bietet sich ihm mit erhöhetem Reize an und will, daß er darauf eingehe und seine Freiheit ihr unterwerfe. Dieser Weg soll nur gewußt werden und als solcher, der nur gewußt werden soll, ist er etwas Gutes. Denn sein Dasein, die Möglichkeit, ihn zu betreten, macht es erst möglich, freiwillig den andern einzuschlagen. Aber er soll nicht betreten werden; wird er betreten, so verwandelt sich das Gute, was an ihm war, unmittelbar in Böses. Und dieses wissen nicht blos wir, sondern der Mensch weiß das ursprünglich, daß jener der Weg seines Ichs, seines Lebens, seiner Freiheit; dieser aber, weil er nur der der ihm gegenüberstehenden Natürlichkeit, der ihm fremde ist und ihm fremd bleiben soll. Das ist nun der Baum des Wissens vom Guten und Bösen. Dieser Name ist nicht zu übersehen. ידע heißt blos Wissen, nicht Erkennen, Begreifen, was בין u. s. w. heißt. Dieser Baum soll blos gewußt werden; es soll blos gewußt werden, daß man von ihm genießen könnte und als solcher blos Gewußter ist er gut. Wird aber von seiner Frucht gegessen, geht man über das bloße Wissen von seinem Dasein hinaus, so ist er das Böse. Der Mensch weiß ursprünglich alles, was er von diesem Baume nur wissen kann; er weiß, daß ihn zu wissen gut und ihm erlaubt, von ihm zu essen aber verboten ist. Weil er aber vom

Baume des Lebens noch nicht gegessen, weil er sich noch nicht frei gemacht, weil er noch unentschieden auf dem Scheideweg zwischen dem Guten und Bösen stehet, so ist seine Freiheit selbst noch inhaltsleer. Dieses Verbot, auf die Natürlichkeit einzugehen, vom Baume, der blos gewußt werden soll, zu essen, kann er also nicht als den Inhalt seiner eigenen Freiheit ansehen, sonst hätte seine Freiheit schon einen Inhalt, sondern er schaut es als eine ihm gesetzte Schranke an. Gott, der Einzige, der über ihm als dem abstrakt Freien steht, hat ihm mit seiner abstrakten Freiheit auch diese Schranke gesetzt.[1]) Gott hat ihm verboten, von diesem Baume zu essen. Erst wenn er auf die Richtung seiner Freiheit eingegangen, wenn er vom Baume des Lebens gegessen hätte, hätte er das Verbot, auf die Natürlichkeit einzugehen, nicht mehr als die Schranke seiner Freiheit, sondern als die Bewährung derselben kennen gelernt. So lange der Mensch nämlich nur abstrakt frei ist, so lange aller Inhalt seines Thuns ein zufälliger und willkührlicher ist, ist ihm jedes Verbot, daß in der That seine Zufälligkeit beschränkt, selbst nur etwas Zufälliges und Willkührliches. Hat er aber den Inhalt seiner Freiheit gefunden, ist er auf die Richtung seiner Freiheit eingegangen, so ist ihm das Verbot, der Natürlichkeit sich hinzugeben, keine Schranke mehr, sondern nur das positive Gebot, welches er sich selbst giebt, seine Freiheit sich zu erhalten.

Anmerk. 1. Hegel unterscheidet in der Phänomologie des Geistes zwischen Stoicismus, Skepticismus und unglücklichem Bewußtsein. Im Stoicismus erfaßt sich der Mensch in seiner abstrakten Freiheit, sucht diese allein geltend zu machen, sucht sich in ihr gewaltsam zu erhalten. Der Skepticismus bringt den Widerspruch herein, indem er dem Stoicismus seinen Gegensatz vorhält, der abstrakten Freiheit, die Natürlichkeit; jedoch ohne diese beiden Seiten zusammenzuhalten und so erst sie sich wahrhaft widersprechen zu lassen. Es ist

1) Worin aber durchaus noch nicht eine Feindschaft gegen diese Schranke, ein Streben wider das Verbot liegt.

nur noch das neckische Spiel der Kinder, wo, wenn das Eine das sagt, das Andere das Gegentheil und umgekehrt. Es ist nur das Bewußtsein von dem Einen und dann vom Gegentheil, ohne daß beide Seiten zusammengebracht werden. Erst im unglücklichen Bewußtsein treffen beide zusammen, vernichten sich gegenseitig, bricht der wahre Widerspruch herein, was eben das Unglück ausmacht. Der Stoicismus ist aber nicht der ursprüngliche Zustand, sondern wesentlich ein vermittelter. Er ist schon durch den des Kriegs Aller gegen Alle und durch den der Herrschaft und Knechtschaft hindurchgegangen. Ganz so ist auch die Darstellung der h. Schrift.

Es möge dieses den Mythomanen doch ein Wink sein, sich etwas tiefer in diese Geschichte zu versenken, sich etwas ernstlicher und gelehriger mit ihr zu beschäftigen und nicht durch das Herausreißen einzelner Sätze, über die kindische Anschauungsweise der Bibel sich zu freuen. Ein kindisch gewordenes Buch kann freilich für unser ernsthaftes und überreifes Zeitalter nicht mehr Lebensregel sein; aber die heilige Schrift ist wahrlich noch nicht kindisch geworden!

Zunächst heißt es Vers 15. „Gott setzte den Adam in den Garten Eden, ihn zu bearbeiten und zu hüten." Diese Arbeit ist aber nicht die freie That des Geistes, sondern die dumpfe von dem äußerlichen Bedürfnisse erzwungene. Dieses ist denn derselbe Zustand, der, hier als reines Seelenleben beschrieben, in anderer Form (wovon im folgenden Kapitel) als der Krieg Aller gegen Alle hervortritt. Es ist dieses der Zustand, wo nichts als Zwang vorhanden ist; wo Jeder zu dem, was seiner innersten Natur am meisten widerstrebt — also auch dazu, seine Bedürfnisse sich nur mit Daransetzung des Lebens verschaffen zu können — gezwungen ist. Das Bewußtsein über das Unglück dieses Zustandes ist indeß noch nicht vorhanden, oder doch noch nicht in seiner Stärke hervorgetreten. Auch das, was aus dem Kriege Aller gegen Alle zunächst hervorgeht, der Zustand der

Herrschaft und Knechtschaft, ist nur eine andere Modifikation dieses Zwanges. Der Sklave ist in steter Furcht vor seinem Herrn; es ist nur Zwang, was ihn zur Arbeit treibt. Aber auch er findet seinen Zustand noch nicht unerträglich; er ahnet zwar das Bessere, hat aber nicht den Muth, weil nicht das lebendige Bedürfniß, nach demselben zu greifen. Umgekehrt: der Herr ist weiter nichts als der Sklave des Sklaven, ist in seinen Bedürfnissen auf einen ihm fremden und mit ihm gleich berechtigten Willen angewiesen, hat daher nur dafür zu wachen und zu sorgen, daß der Sklave nicht seinen eigenen Willen gegen den des Herrn geltend mache, wodurch dieser hülflos dastehen würde; es ist also auch hier nur der Zwang vorhanden. Den Muth indeß, den Sklaven frei zu lassen und selbst für seine Bedürfnisse zu sorgen, hat der Herr nicht, denn auch ihm ist der Zwang, den ihm sein Verhältniß zum Sklaven auferlegt, nicht unerträglich geworden.

Überhaupt ist jeder Zustand, wo die Menschen noch nicht mündig geworden und das Bedürfniß nach dem Mündigwerden noch nicht lebhaft fühlen, wo sie sich also von der Gewohnheit, von der herrschenden Sitte leiten lassen, nur eine weitere Modifikation dieses Urzustandes. Es gehört also hierher die ganze griechische Zeit vor dem Einbrechen des sophistischen Bewußtseins; die Römerzeit, bis zum zweiten punischen Krieg; die des Mittelalters im allgemeinen, obgleich durch die Kirche hier schon das Bewußtsein über das Unglück dieses Zustandes gegeben war; die Zeit nach der Reformation bis zu Voltaire und Rousseau.

Aber auch ein jeder einzelne Mensch muß diesen Zustand durchleben. So lange nämlich der Mensch seine Obliegenheiten verrichtet, ohne Bewußtsein über dieses sein Thun, ohne sich selbst in diesem seinem Thun zu finden; so lange er also nur arbeitet, weil die Verhältnisse ihn dazu nöthigen, nicht aber, weil er dieses Arbeiten als das ihm angemessene freie Leben seines Geistes hat kennen gelernt; auf der

andern Seite er sich aber in diesem Zustande auch noch nicht so unglücklich fühlt, daß er genöthigt wäre, sich einen angemessenern bessern zu verschaffen: so lange ist er noch im Garten Eden, die Erde zu bearbeiten und sie zu hüten.

Nun fährt unser Text fort: Gott befahl ꝛc. (Vers 16. u. 17.). Das Bewußtsein von dem Unangemessenen dieses Zustandes ist nämlich schon vorhanden; eben so das Bewußtsein von den beiden Wegen, die darüber hinausführen; jedoch noch nicht das Unglück in diesem Zustande, noch nicht die Nöthigung, aus demselben herauszutreten.

Was nun dieser ursprüngliche Zustand sei, wird weiter beschrieben. Der Mensch ist darin negativ Herr über Alles. Allem Sichtbaren, den Thieren und den Vögeln, weist er ihr Verhältniß zu sich an: „Er giebt ihnen Namen und wie er sie benannte, so hießen sie" (Vers 19. u. 20.); doch für sich fand er keine Gehülfin. Er selbst konnte sich nur versenken in die Außenwelt, aber in sich fand er keinen Inhalt. Dieses war aber nicht gut. Zunächst mußte er sich, sein Wesen als einen Inhalt finden und dann diesen Inhalt, dem ihm von außen gebotenen entgegensetzen, welches das stoische Bewußtsein. „Gott schafft dem Menschen ein Wesen, das Fleisch von seinem Fleische und Bein von seinem Beine ist" (V. 21—24.), worin er sich also wieder erkennt. Nun ist seine abstrakte Freiheit, die zunächst nur versenkt war in die Außenwelt, zur Selbstständigkeit gediehen. Sie, die ohne allen Inhalt war, hat nun sich zu ihrem Inhalt gefunden.

Aber dieses Ich, dieser Inhalt ist selbst nur ein abstrakter. Er ist zwar ein Inhalt, aber noch nicht aller Inhalt. Vielmehr ist er jetzt nur reif zum Gegensatz. Vorher konnte kein Gegensatz hervortreten, weil der Geist selbst nur versenkt war in die Natürlichkeit; jetzt, wo der Geist sich selbst gefunden, sich zum Inhalt gemacht, jetzt, wo er das stoische Be-

wußtsein geworden, das allen noch äußerlichen Inhalt nicht überwindet, sondern nur von sich ausschließt und selbstgenügsam nur das Leere Ich zum Inhalt haben will, jetzt erst ist er reif, sich, seinen Inhalt, dem äußerlichen entgegenzusetzen. Sein Inhalt ist noch abstrakt, hat noch weiter keine Bestimmtheit: „Beide waren sie nackt, Adam mit seiner Frau" (Vers 25.); er muß daher in den Gegensatz treten; der Widerspruch muß hineinkommen. Es muß diesem Stoicismus gezeigt werden, was er ist, nämlich die Nacktheit, die Leerheit von allem bestimmten Inhalt. Jedoch noch ist blos der Skepticismus vorhanden, blos das Bewußtsein von dieser Nacktheit: aber nicht das Unglück, die Scham darüber: „Adam und seine Frau sind beide nackt, aber sie schämen sich über diese Nacktheit nicht." Die Scham über diese Nacktheit ist erst das unglückliche Bewußtsein und ist die Versuchung. So zeichnet die heilige Schrift im 2. Kapitel der Genesis Schritt für Schritt das Seelenleben, ohne auch nur ein Moment auszulassen. Es wird uns genau gezeigt, auf welchem Wege der Mensch zum Bewußtsein seines Unglücks gelange, welches Bewußtsein eben die Versuchung ist.

Anmerk. 2. Was es mit dem ewigen Leben, welches durch den Lebensbaum erreicht werden sollte, für ein Bewandtniß hat, kann erst am Schlusse unserer ganzen Arbeit, also am Ende des dritten Theils bei der Lehre von der Unsterblichkeit gezeigt werden. Der Gottesname יהוה אלהים findet seine Erklärung im zweiten Theil, in der Theologie.

§. 10. Die Versuchung.

Das, was nun dieser erste Zustand in der That ist, nämlich der Widerspruch zwischen der Subjektivität, welche nur sich, das heißt eben die leere Form, die abstrakte Ichheit, zum Inhalt hat, und der Objektivität, die aller Inhalt ist, kommt nun auch nothwendig zum Bewußtsein und das ist die Versuchung, sowohl zur Tugend als zum Laster. Das Bewußtsein dieses Widerspruches, die Versuchung, ist nothwendig;

es kommt nur darauf an, auf welche Weise er gelöset wird. — Die Schlange ist nun dieser Versucher. Die Schlange ist der alten Welt überhaupt und auch den alten Hebräern dieses Doppelwesen, das sowohl die Heilkraft, als auch das Giftige repräsentirt und dieses nicht blos in physischer, sondern auch in moralisch-mystischer Beziehung. (Vergl. Num. 21, 6. 8. u. Klausen: Äneas und die Penaten I. S. 131 ff.). So ist gerade hier dieser innere Versucher (denn nur von einem solchen kann, da sie ja spricht, die Rede sein s. §. 8.) unter dem Bilde einer Schlange angeschaut. Er tritt gerade unter diesem zweideutigen Bilde auf; denn wäre der Mensch in der Versuchung bestanden, so wäre sie ihm zum größten Heile, statt zum Unheile geworden. [1])

1) Vergl. Talmud Sanhedrin 59 b.: ובכל חיה הרומשת על הארץ ההוא לאתויה נחש כדרבי שמעון בן מנסיא דתניא רבי שמעון בן מנסיא אומר חבל על שמש גדול שנאבד מן העולם שאלמלא נתקלקלה נחש בל אחד ואחד מישראל היו מזמנים לו שתי נחשים טובים אחד משגרו לצפון ואחד משגרו לדרום להביא לו מרגליות ומרגליות: „Es heißt: Herrschet über alle Thiere, die auf der Erde kriechen (Gen. 1, 28.), d. h.: Herrschet auch über die Schlange; nach Rabbi Simeon, Sohn des Menaßia; denn dieser lehrte: Wehe! welcher großer Diener ist der Welt verloren gegangen. Denn wenn die Schlange nicht ausgeartet wäre, so hätte jeder Israelit zwei gute Schlangen zu Dienern gehabt, die eine hätte er nach Süden, die andere nach Norden geschickt, ihm Kostbarkeiten und Edelsteine zu bringen. Vergl. Aboth des Rabbi Nathan Kap. 4. Auch den Midrasch Bereschith Rabba Kap. 9.: רב נחמן בר שמואל בר נחמן בשם רב שמואל בר נחמן אמר הנה טוב מאד זה יצר טוב והנה טוב מאד זה יצר הרע וכי יצר הרע טוב מאד אתמהא אלא שאילולי יצר הרע לא בנה אדם בית ולא נשא אשה ולא הוליד ולא נשא ונתן: „Rab Nachman, Sohn Samuels, Sohn Nachmans, im Namen Rab Samuels, Sohn des Nachman, erklärte: „Siehe, es war sehr gut (Gen. 1, 31.), das ist die Neigung zum Guten; und siehe, es war sehr gut, das ist die Neigung zum Bösen. Ist denn die Neigung zum Bösen so sehr gut? Die Meinung ist: Wäre die Neigung zum Bösen nicht, so würde Niemand ein Haus bauen, heirathen, Kinder zeugen, sich überhaupt bürgerlich beschäftigen;" d. h. wäre die Möglichkeit des Bösen nicht vorhanden, so würde der Mensch auch nicht zum Guten aufgeregt werden: er würde sich wie das Thier blos gehen lassen."

Die Schlange versucht aber zunächst blos die Frau, dasjenige, worin Adam zunächst seiner gewiß geworden war, das Prinzip der Subjektivität, wodurch er erst sich als Inhalt und allem von außen gegebenen Inhalt entgegengesetzt findet, dasjenige, wodurch er aufhört, versenkt in die Außenwelt zu sein, sich in sich zurückzieht und sich so mit der Außenwelt im Widerspruche sieht. Sie bringt also die andere Seite herbei, zur leeren Identität des Ich = Ich die reiche Mannigfaltigkeit der Welt. „Hat denn Gott gesagt: Ihr sollt von keiner Baumfrucht des Gartens essen?“ (3, 1.)

Dieses ist das ewige Moment des Geistes. Es ist die nothwendige Sprache der Unzufriedenheit, das unglückliche Bewußtsein. In sich keinen weitern Inhalt, als die Leerheit findend und diese Leerheit allem gegebenen Inhalt widersprechend, fragt sich der Mensch: Ist mir denn gar kein Inhalt gegeben, diese Leerheit auszufüllen?

Diese Unzufriedenheit, wo der Geist sich aus der vorhandenen, ihm nicht mehr zusagenden Wirklichkeit in sich zurückzieht, hier aber nur dieses ausgeleerte Ich findet, und so nun weder in sich, noch in der Außenwelt zum Frieden gelangen kann, ist das nothwendige Agens, welches den Geist treibt, sich in sich zu vertiefen, sich eine neue Wirklichkeit zu gebären und mit dieser die vorhandene aufzuheben und sie zum Mittel und zum Dienste des neuen Geistes herabzusetzen. So zeigt sich diese Unzufriedenheit auch als das Prinzip der jetzigen Welt.

Aber auch in jedem Einzelnen spricht diese ewige Schlange, diese ihre sowohl heilsam als schädlich werden könnende Sprache. Wenn wir in unserer Thätigkeit, die wir zunächst, durch die Verhältnisse veranlaßt, ergriffen, keine Befriedigung mehr finden, uns aus dieser aufgezwungenen Thätigkeit in uns selbst zurückziehen, hier aber nur unser leeres Ich finden, also sowohl hier, wie dort, sowohl in unserm Innern, als in der Außenwelt leer ausgehen, so ist es diese Schlange, welche uns die Sprache des Unglücks eingiebt: „Was ist das für ein unheilvolles Leben! Wie ein Lastthier den ganzen Tag arbeiten und nichts, keine Befriedigung und keinen Genuß dafür zu haben!“ Es kommt nun aber darauf an, wie wir aus diesem nothwendigen Zwiespalt uns herausziehen, wie wir ihn zu überwinden suchen.

§. 11. Erste Sünde.

„Von den Früchten des Gartens dürfen wir essen, aber von der Frucht des Baumes, der mitten im Garten steht, hat Gott gesagt: Ihr sollt nicht davon essen und auch nicht ihn berühren, sonst werdet ihr sterben" (3, 2. 3.), ist die Antwort der Frau und das ist eine sündhafte Antwort. Das fühlen die Rabbinen, wenn sie auf die Lüge aufmerksam machen, die sich die Frau erlaubt, indem ja das Berühren gar nicht verboten gewesen.

Statt den Versucher gleich von sich zu weisen; statt zuzugreifen und vom Baume des Lebens zu essen; statt sich dem Leben seines Geistes, seiner Freiheit zu ergeben, dasselbe zu erhöhen und so seinen Inhalt zu finden, einen Inhalt, der über die Natürlichkeit übergreift und sie sich unterwirft; statt in den gegebenen Verhältnissen nur das Mittel zu sehen, zur Bethätigung seines Ichs; statt sich in sein Ich zu vertiefen und so sein Wesen als Arbeit, als Thätigkeit, als Pflicht, als ein Leben kennen zu lernen, dem es wesentlich ist zu arbeiten und in der Arbeit Befriedigung zu finden, das nur in der Erfüllung der Pflicht wahre Seligkeit finden soll, und von welchem die Natürlichkeit nicht ausgeschlossen wird, welchem aber auch die nicht gleich berechtigt, sondern nur zum Material gegeben ist, sich darin zu bethätigen, ihm den Stempel seines Geistes, seiner Freiheit aufzudrücken; statt so sein Ich nicht als leer, sondern als allen Inhalt, und nicht als beschränkt, sondern als sich selbst Gesetz und Schranke setzend, zu finden, indem es nun nichts thut, als den ihm angemessenen Inhalt auf die ihm zukommende Weise auch in die Äußerlichkeit zu setzen: statt dessen ergiebt sich der Mensch, hier die Frau, dem Gerede der Schlange. Sie macht die Reflexion, daß es zwar nicht so arg sei, daß sie auch einen Inhalt in sich finde, daß ihr nicht Alles versagt sei: „Von den Früchten der Bäume des Gartens dürfen wir essen" (3, 2.). Aber dieser Inhalt genügt ihr nicht, auf ihn will sie nicht eingehen, „sondern das, was sie haben möchte, ist ihr verboten" (3, 3.). Sie will nicht ihrem freien Leben sich ergeben, sondern der um den Sieg ringenden Natürlichkeit, welche

höhere Lust verspricht, möchte sie sich ergeben. Den Baum, von dessen Dasein sie blos wissen soll, möchte sie schmecken. Sie will nicht ihre Pflichten erfüllen und in dieser Arbeit und in dem Bewußtsein, daß es ihre, die ihr angemessene Arbeit ist, Befriedigung suchen; sie will sich nicht diese Schranke setzen, sondern sie faßt blos die ihr gesetzte Schranke ins Auge. Auf das Leben des Geistes geht sie gar nicht ein; dafür aber sucht sie das Leben der Natürlichkeit und die Lust, die es zu versprechen den Anschein hat, auf. Nur die Furcht hält sie noch ab, zuzugreifen und sich dieser Richtung ganz zu ergeben; denn sie weiß, daß diese Natürlichkeit ihrem Geiste widerspricht, daß sie das Leben des Geistes erst aufgeben muß, um die gesetzte Schranke zu überspringen.

Die Sünde wird noch nicht gethan, aber es wird gewünscht, sie ungestraft thun zu können, um das zu genießen zu bekommen, was sie zu bieten scheint; nur hält die Furcht vor den Folgen noch ab, zu diesem so einladenden Genusse zuzugreifen.

Von dem zweiten Adam wird daher auch ganz richtig angegeben, daß er sich ganz anders gegen den Versucher benahm; daß er den Reden des Teufels allen Eingang dadurch versperrte, daß er sogleich zum Baume des Lebens, zum Worte Gottes griff.

Anmerk. Man behauptet: Zu dieser tiefen Reflexion konnte der Geist erst nach einer langen Arbeit, aber nicht gleich im Anfang gelangen. Allein faßt man das Wesen des Widerspruchs, der im Naturzustande zugegebenermaßen liegt, ins Auge, so ist es der Kampf des Geistes mit der Natürlichkeit. Der Mensch soll sich freiwillig für den Geist entscheiden, das liegt in seinem Wesen, denn er ist Geist. Er soll diesen Kampf schnell beendigen. Sobald er sich für den Geist entschieden, ist er aus dem Kampfe heraus. Der Geist wartet nur auf seine Beihülfe; sobald er diese gewährt, ist der Sieg entschieden. Ein kräftiger Entschluß, und der Mensch hat mit der Sünde gebrochen, ist für ihren Reiz abgestorben. So hätte die Frau keine weitere Reflexion zu machen gehabt, sondern nur zum Baume des Lebens — statt aller Antwort —

greifen sollen. Es ist Thatsache: so lange ich mit der Sünde liebäugele, komme ich nie aus ihr heraus. Sobald ich aber ernstlich zur Tugend greife, bin ich aus der Sünde, und das ist die ganze Reflexion, die hier zu machen ist.

Statt dessen wird aber die Sünde gewünscht; man kann sich nicht abwenden von ihren Reizen, möchte sie doch haben, fürchtet sich nur vor den Folgen, kurz begeht, wie hier die Frau, die Sünde in Gedanken und dann ist die That auch nicht fern.

Damit ist aber nicht gesagt, daß wenn die Frau zum Baume des Lebens gegriffen hätte, wenn sie nicht gesündigt hätte, sie gleich vollkommen gewesen wäre. Die weitere Entwickelung des Menschengeistes hätte nichts desto weniger Statt gehabt. Der Geist hätte erst seine erste, ihm angemessene, von ihm gesetzte, aber sündlose Wirklichkeit gefunden. Der Geist hätte aber sich immer weiter in sich vertiefen müssen; alsdann wäre dieser Prozeß von neuem vorgegangen. Er hätte sich von neuem mit der vorhandenen, wenn auch einst von ihm gesetzten und ihm einst genügt habenden Wirklichkeit in Widerspruch gefunden. Die Schlange hätte von neuem ihre Sprache gesprochen. Aber dann mußte auch wieder, ohne weiters zum Baume des Lebens zugegriffen werden, und der Geist hätte seine neue, ihm angemessene, abermals sündlose Wirklichkeit gefunden. Auch der zweite Adam wurde noch öfters angefochten, doch er bestand jedesmal in der Prüfung.

עשרה נסיונות נתנסה אברהם אבינו ועמד בכלם :

„Zehnmal wurde Abraham versucht, doch er bestand in allen Versuchen." Spr. d. Väter 5, 4.

§. 12. Zweite Sünde, oder Übergang zur Thatsünde.

Mit treffender und genauer Psychologie ist nun der Übergang von dieser ersten Gedankensünde vermittelst einer zweiten zur dritten, oder zur Thatsünde geschildert.

Ist einmal der Wunsch vorhanden, die Sünde zu genießen und hält nur noch die Furcht vor den Folgen zurück,

so sucht man sich diese durch Lügen, durch Scheingründe, durch Sophistereien, durch eine sog. Aufklärung auszureden. So hier die Schlange: „Ihr werdet nicht sterben, sondern Gott weiß" ꝛc. Es ist nicht mein Wesen, welches mir diese Schranke setzt, sondern Gott hat sie mir gesetzt, nicht meinetwegen, sondern seinetwegen. Durch das Einreißen derselben werde ich mein Wesen erst wahrhaft finden. Durch das Einreißen derselben werde ich erst frei und Gott gleich.

Anmerk. Es wird sich im Verlaufe unserer Arbeit durchgängig zeigen, daß aller Irrthum, der im religiösen Leben Einfluß gewinnt, nur diesen Gang nimmt. Erst weiß der Mensch das Gute und das Böse. Statt aber das Gute zu verwirklichen, wünscht er das Böse thun zu dürfen, fürchtet sich aber noch. Aus diesem Wunsch ins Böse sich versenken zu können, entsteht dann die Lüge, daß man ein Gebäude von Gründen und Gegengründen aufführt, um seinen Wunsch mit gutem Gewissen zu erreichen.

§. 13. Das Vergebliche der Thatsünde.

Nachdem die Frau sich nun überredet hat, daß sie nicht nur ohne Gefahr von dem Baume des Wissens des Guten und des Bösen essen könne, sondern, daß dieses Essen sie erst wahrhaft zur göttlichen Ebenbildlichkeit bringen werde, ißt sie, und giebt auch ihrem Manne davon zu essen.

Durch diesen Genuß glaubte sie, Wunder welches Glück zu erlangen. Das Wissen vom Guten und Bösen, welches sie in der That schon längst hatte, und welches sie dadurch wahrhaft zu ihrem Eigenthume machen sollte, daß sie vom Baume des Lebens äße, genügt ihr nicht. Sie glaubt ein anderes, göttliches Wissen dadurch erlangen zu können, daß sie vom Bösen nicht blos wisse, sondern es auch genieße. Allein das ist gerade die Natur des Bösen, daß es im Genusse unmittelbar seine Nichtigkeit zu erfahren giebt. Weil es, das Böse, nur möglich bleiben soll, so ist seine Wirklichkeit ein Widerspruch. Weit entfernt also, daß es im Stande wäre, den Menschen aus dem ursprüng-

lichen Widerspruche zu erlösen, bringt es ihn nur in einen neuen, dazu noch selbstverschuldeten.

Statt des erwarteten göttlichen Wissens, weiß der Mensch nichts anderes, als seine erste Nacktheit (3, 7.). Vorher wußte er auch von dieser seiner Nackheit; denn die erste Frage der Schlange (3,1. f. oben) war nichts anderes, als das zum Bewußtsei = Bringen seiner Nacktheit, als daß er sich bewußt ward, daß sein Zustand, worin er sich von Natur befindet, ein ungehöriger und widersprechender ist. Jetzt weiß er auch nur dieses. Er weiß, daß er noch immer nackt, daß er noch immer im Widerspruche befangen ist. Was er mehr weiß, wie vorhin, besteht blos darin, daß er einen vergeblichen und ungehörigen Versuch gemacht, aus dieser Nacktheit herauszukommen.

Anmerk. 1. Es ist nun Zeit, die uns entgegestehenden Auffassungen dieser beiden Kapitel, nämlich **Gen. 2. u. 3.** mit Wenigem zu beleuchten. Wir haben es vorzüglich mit Hegel zu thun, denn alle anderen Ansichten zeigen sich als mehr oder mindere Schattirung der Hegel'schen Theorie.

Nach Hegel sind nun 2 Momente in dieser Erzählung zu unterscheiden: 1) das, was im Menschengeiste ewig aufgehoben ist, was als ewige Wahrheit erscheint, und 2) was der Vorstellungsweise anheim fällt. Der Mensch ist nämlich Geist und hat das, was er ist, zu verwirklichen. Das, was er nun an sich ist, fällt der Vorstellung in einen vergangenen und in einen zukünftigen Zustand auseinander. So haben alle Völker ein Paradies im Rücken. Der Mensch schaut das, was er an sich ist, nämlich der in sich befriedigte Geist, als ein Vergangenes, als seinen Urzustand, als ein seliges Leben an, aus dem er nicht hätte heraustreten sollen. So soll denn auch hier das Leben vor der Sünde, als ein glückliches, seliges vorgestellt sein. Der Mensch wußte da noch nichts vom Bösen. Er war nackt, schämte sich aber nicht; dieses sei aber als ein Vorzug angesehen. Die Vorstellung stelle sich nun das Heraustreten aus jener ursprünglichen Einheit, (die in der That niemals vorhanden war,

weil sie nur das Ansich des Geistes, noch aber nicht sein Fürsichsein geworden), in den wirklichen, nothwendig vorhandenen Zwiespalt, als eine Folge einer Sünde, die auch hätte unterlassen bleiben können. In der That sei aber (und das sei das ewige, spekulative Moment) jenes Heraustreten aus dem Urzustand, jenes Essen vom Baume der Erkenntniß, das in den Zwiespalt treten, das Wissen vom Guten und Bösen, das sich Nackt-wissen, ein nothwendiges Moment des menschlichen Geistes. Der Mensch hat erst durch das Heraustreten in den Zwiespalt seine Hoheit, seinen Adel erlangt. Er ist dadurch den Göttern gleich geworden.

Was den philosophischen Fehler dieser Hegel'schen Theorie anbelangt, der sich sowohl als ein formaler, logischer,[1]) als auch als ein konkreter herausstellt, so ist davon schon oben gesprochen. Man verwechselt hier den nothwendigen Zwiespalt in des Menschen Brust, der von seiner Endlichkeit herrührt, mit der Sünde, welche nur eine That seiner Freiheit ist. Jener Zwiespalt ist nothwendig, ist nicht vom Menschen gesetzt, sondern der Mensch ist von Natur in denselben hineinversetzt; jener Zwiespalt hat daher auch nicht das Geringste mit der Sünde zu schaffen. Die Sünde tritt erst ein, als die Schuld, als die freie That des Menschen, so wie auch die Tugend erst so eintritt. Beides ist nur die Art und Weise, wie der Mensch jenen Zwiespalt aufzuheben, aus ihm herauszukommen sucht.

Was das Nothsignal Hegels betrifft, die Unterscheidung von Vorstellung und Gedanken, daß das religiöse Bewußtsein sich im Element der Vorstellung haltend, die Momente des Begriffes auseinander fallen lassen, als Vergangenes und Zukünftiges anschauen soll, und was, wie immer, das

1) Hegel hält nämlich etwas, was blos möglich bleiben soll, für eine leere Abstraktion.

Heer seiner Nachtreter, ihm gedankenlos nachbetet, davon werden wir seiner Zeit noch sprechen.

Hier haben wir es nur mit dieser Auffassung unserer beiden Kapitel zu thun. Ist es wahr, daß sich der Dichter unserer Mythe (wir müssen die Sprache dieser Aufklärung reden) einen solchen seligen Urzustand gedacht, wo der Mensch noch von nichts Bösem wußte? Es ist karakteristisch, daß bei Hegel, so oft auch, fast in jedem seiner Werke, auf die Geschichte dieses Urzustandes und Sündenfalles zurückgekommen wird, der ganz parallelen Versuchungsgeschichte Christi, auch nicht ein einziges Mal Erwähnung geschieht. Und doch erklärt die eine die andere. Wenigstens zeigt diese zweite Versuchungsgeschichte, wie das jüdische Bewußtsein sich die erste dachte. Denkt sich nun der unbekante Verfasser (Ausdrücke von Strauß) unserer Geschichte einen solchen Urzustand, wo der Mensch vom Bösen nichts wußte? Man bringt hierfür zwei Parallelstellen herbei (Deut. 1, 39.): „Und Eure Söhne, die da heute noch nicht wissen das Gute und das Böse" ꝛc. und (Jesaja 7, 16.): „Ehe der Knabe wissen wird das Böse zu verachten und das Gute zu wählen" ꝛc. Gerade aus diesen Stellen geht aber hervor, daß unser Verfasser sich einen ganz andern Urzustand gedacht hat, als den dieser kindlichen Unschuld und Unbefangenheit.

Es sind zwei Bäume im Garten, der des Lebens und der der Erkenntniß (so übersetzt man, aber ganz falsch, herkömmlicherweise dieses עץ הדעת Kap. 2, 9.). Gott setzt den Menschen in den Garten, ihn zu bearbeiten und ihn zu hüten (Vers 15.). Aber, „Arbeiten und etwas Hüten" setzt das nicht voraus, daß der Mensch schon zu wählen wußte zwischen dem Guten und Bösen, zwischen dem Zweckdienlichen und Zweckwidrigen? Gott befiehlt, daß er von dem Baume der Erkenntniß nicht essen solle (V. 17.); somit weiß doch der Mensch von einem Verbot. Aber das Wissen von einem Verbot ist das nicht das Wissen vom Guten und Bösen?

Weiter: Von dem Baume der Erkenntniß sollte, nach der durchgängigen Anschauung unseres Dichters, nicht gegessen werden. Aber irgend einen Zweck mußte er doch haben. Welcher wäre nun dieses, wenn nicht der, daß er blos gewußt werden sollte (was auch sein Name ausdrückt) aber nicht genossen; daß der böse Weg, der Weg zum Bösen, blos möglich bleiben, nicht aber wirklich werden soll?

Der Mensch giebt Namen allen Geschöpfen, was doch nach der orientalischen Wichtigkeit des Namens nichts anderes heißen kann, als er giebt allen Wesen ihre Stellung zu sich. Wie verträgt sich das, mit dem kindischen Nichtwissen vom Guten und Bösen?

Die Frau bezeichnet allerdings (3, 3.) den Baum nur als den Baum, der mitten im Garten steht. Es könnte demnach scheinen, als wüßte die Frau seinen Namen nicht, als wüßte sie demnach nicht von dem Bösen. Allein sie weiß doch, daß dieser Baum ihr verboten ist, sie weiß also doch, was gut und böse ist, ehe sie noch von dem Baume gegessen. Vielmehr ist gerade hierin die merkwürdig richtige Psychologie unserer Stelle wieder zu erkennen. Die Frau ist schon auf die Sünde eingegangen. Alles Andere genügt ihr nicht; gerade von diesem Baum möchte sie essen, sie fürchtet sich nur vor den Folgen. Wie richtig, daß sie ihn nicht beim Namen nennt. Sie will sich seinen Namen nicht ins Gedächtniß rufen, der es scharf bezeichnet, daß dieser Baum nur gewußt, nicht aber genossen werden soll.

Das Einzige, worauf sich diese falsche Auffassung berufen kann, ist, daß (2, 25.) die Nacktheit und daß sie sich deren nicht schämten, hervorgehoben wird, daß (3, 7.) das Schamgefühl erst als Folge des Essens von der verbotenen Frucht angegeben ist. Nun ist aber Schamgefühl das Auszeichnende und Edle des Menschen, es ist die erste Bedingung zur Tugend. Folglich muß unser Verfasser sich einen Zustand gedacht haben, wo der Mensch, wie das Kind, weder von dem

Guten noch von dem Bösen auch das Mindeste wußte. Wie ist aber bei dieser Theorie 3, 21. unterzubringen? In jedem Falle denkt sich unser Verfasser, daß der Mensch von dem Baume der Erkenntniß nicht hätte essen sollen; folglich, daß er (nach dieser Theorie) auch hätte nackt bleiben sollen, ohne sich dessen zu schämen. Das Einfachste wäre also, daß der Mensch, der muthwillig sich das Bedürfniß nach Kleider erweckt hat, auch damit bestraft würde, sich im Schweiße seines Angesichts Kleider zu erwerben, was doch noch konsequenter wäre, als das sich im Schweiße seines Angesichtes Brod zu verschaffen. Statt nun folgerichtig und ganz gerecht den Menschen zu bestrafen, macht Gott dem Menschen selbst Kleider. [1])

Unser Verfasser ist aber weit davon entfernt,

1) Da man diese beiden Verse (3, 21 u. 22.) bei der einmal angenommenen Erklärungsweise gar nicht mit dem Uebrigen in Zusammenhang zu bringen weiß, so giebt man nicht diese Erklärungsweise als irrig und einseitig auf, sondern hilft sich mit der Parforce-Operation, daß man diese beiden Verse herausschneidet und sie einem andern Verfasser, einer andern Tradition zuweist. Da von der Manie der biblischen Kritik in der historischen Theologie gehandelt wird, so bemerken wir hier nur Folgendes. Diese Kritik kommt gar nicht zum Bewußtsein, daß sie uns auch nicht einen Schritt vorwärts bringt. Gut, wir wollen einmal zugeben, der Pentateuch sei aus den verschiedenartigsten Traditionen ganz spät (etwa mit Georgi zur Zeit der Mackabäer) zusammengearbeitet, so muß sich doch der späte Ueberarbeiter etwas bei seiner Arbeit gedacht haben. Er muß doch nothwendig sichtend zu Werke gegangen sein. Er muß von den verschiedenartigen Traditionen, die ihm vorlagen, manche als unbrauchbar verworfen haben u. s. w. Er hat ferner mit Anerkennung gearbeitet. Seine Arbeit wurde ja rezipirt. Er wußte ja so geschickt sich zu verbergen, daß man bis zu Spinoza's tractatus theologico-politicus und dann wieder bis zur Mitte des vorigen Jahrhunderts gar nicht daran zweifelte, daß seine Arbeit in der uns vorliegenden Gestalt von Moses selbst herrühre. Was hat der späte Bearbeiter sich nun dabei gedacht, daß ihm gerade diese und keine andere Zusammenstellung beliebte? Dieser späte Ueberarbeiter muß doch nothwendig seine Quellen besser verstanden haben, als wir, die wir sie erst aus seiner Hand kennen lernen. Statt nun darauf einzugehen, nehmen die ganz jungen und unbärtigen Kritiker den

sich einen solchen Urzustand zu träumen. Er beschreibt nur die Genesis des nothwendigen Widerspruchs in der menschlichen Brust. Kapitel 2, 25. sind sie noch nackt und schämen sich dessen nicht; aber jetzt bricht auch das Bewußtsein dieser Nacktheit herein und die Scham darüber und das Bedürfniß nach Kleidung. Denn nur so weit bringt die Natur den Menschen, daß er sich der Natürlichkeit entgegensetzt, sich in sich aber leer findet. Die Sprache der Schlange ist das zum Bewußtsein-Bringen dieser Nacktheit und Leerheit. Die Frau erfährt es nun, daß sie nackt, daß dieser widersprechende Zustand ihr nicht angemessen ist, daß ihr noch etwas fehlt, um zur Harmonie mit sich zu kommen und sie soll es erfahren. Denn sie soll sich selbst, aber mit der Tugend bekleiden. Hätte sie zum Baume des Lebens gegriffen, so war sie nicht mehr nackt; denn sie hatte alsdann die wahre Kleidung. Sie aber will sich anders bekleiden, als sie soll. Sie weiß, daß sie noch nicht Gottes Ebenbild ist, daß es ihr zukommt, sich zum göttlichen Ebenbilde zu machen; allein sie will dieses nicht durch die Tugend, sondern durch das Laster, nicht durch das Essen vom Baume des Lebens, sondern durch das Essen vom Baume der Erkenntniß werden. Und als sie gegessen, hat sich ihr Versuch ihr verkehrt! Sie ist noch ärger nackt als zuvor; sie ist in einen ärgern Widerspruch, weil in einen selbst verschuldeten, gerathen.

---

alten ehrwürdigen Mann in die Schule und zerschneiden ihn nach Lust und Willkühr. Statt seine Arbeit als ein Ganzes begreifen zu können, glaubt man dessen überhoben zu sein, wenn man durch Auffinden von Schwierigkeiten (ohne zu bedenken, daß סתם מקשין עם הארץ) die heilige Schrift anatomisirt. Ist denn der menschliche Körper, welcher zum Seziren vorliegt, etwas anderes als ein Kadaver? Lernt doch erst, ehe ihr verurtheilen wollt! Erst müßt ihr das Ganze uns zu reproduziren und darzulegen im Stande sein, welches der Ueberarbeiter uns hinterlassen, erst müßt ihr ihm nachzudenken euch die Fähigkeit erwerben: ehe ihr das Recht erhalten und begründen könnt, dem Ueberarbeiter in die Werkstätte zu schauen und auch sein rohes Material in seiner ursprünglichen Gestalt uns darzulegen!

Wenn übrigens, wie Hegel sich ausdrückt, diese Geschichte im Judenthum geschlafen hat, das heißt, wenn im ganzen a. T. nicht weiter auf diese Geschichte zurückgekommen wird, so ist dieses richtig, wird sich aber durch die Idee des Judenthums selbst erklären. Das Judenthum ist das thatsächliche Heraus aus den Folgen des Adamitischen Falles. (Vergl. Bamidbar Rabba Kap. 16.)

ותפרעו כל עצתי אמר להם הקב"ה אני אמרתי שאין אתם חוטאים ותהיו חיים וקיימים כמותי כמו שאני חי וקיים לעולם ולעולמי עולמים אני אמרתי אלהים אתם ובני עליון כלכם במלאכי השרת שאין מתים ובקשתם אחר הגדולה הואת למות אבן כאדם תמותון כאדם הראשון שצויתי אותו מצוה אחת שיעשה אותה ויהיה חי וקיים לעולם והוא חבל מעשיו ובטל גזרתי ואכל מן האילן ואמרתי לו כי עפר אתה:

„Ihr habt alle meine Anschläge vereitelt" (Spr. Sal. 1, 25.), Gott sagte zu Israel (nachdem es durch das goldene Kalb wieder von ihm abgefallen war): Ich dachte (durch die Offenbarung am Sinai), daß ihr von jetzt an nicht mehr sündigen werdet und dadurch des ewigen, unsterblichen Lebens theilhaft werden, wie ich, der ich ewig lebe; „Ich dachte, ihr werdet nun Götter werden und Söhne des Höchsten Alle" (Ps. 82, 6.), wie die Engel unsterblich sein; ihr aber habt nach der Größe gestrebt, sterblich zu sein; „Wahrlich! ihr sollt wie Adam sterben" (ibid. 7.), wie Adam, dem ich ein Gebot gegeben, das, beobachtet, ihn unsterblich gemacht hätte, aber er verderbte seine Werke, vernichtete meinen Befehl, aß von dem Baum, weshalb ich zu ihm sagte: „Du bist Staub und sollst Staub werden (Gen. 3, 9.)." Erst mit der Lehre von der christlichen Erbsünde mußte so viel Gewicht auf diese Geschichte gelegt werden.

Hören wir nun die Rabbinen, wie sie sich den Urzustand gedacht haben, sie, die doch weit entfernt, durch die Dialektik sich hindurchzuarbeiten zu vermögen, nur einfaches Wahrheitsgefühl besaßen, so wird sich keine an-

dere Anschauungsweise als die bisherige herausstellen. Folgen wir ihnen in ihrer Exegese Schritt für Schritt. Zu 2, 5. bemerken sie:

ואדם אין לעבוד את האדמה ואדם אין להעביד את הבריות להקב"ה כאליהו וכחוני מעגל ואדם אין לעבוד את האדמה לא נברא אדם אלא לעמל זבה הוא עמל בתורה ואם לא זבה הוא עמל בארץ אשריו לאדם שהוא עמל בתורה:

„Es war noch kein Mensch da, die Erde zu bearbeiten, d. h. es war noch kein Mensch da, die Geschöpfe Gott zu unterwerfen, wie Elia und Choni Maagal thaten. Oder: Es war noch kein Mensch da, die Erde zu bearbeiten, das heißt: Der Mensch ist nur zur Mühseligkeit geschaffen. Ist er fromm, so bemühet er sich mit der Wahrheit (תורה); ist er nicht fromm, so muß er sich mit der Erde bemühen. Heil dem Menschen, der sich mit der Wahrheit bemühet!" (Bereschith Rabba Kap. 13.). Ferner:

ויניחהו נתן לו מצות שבת במה דאת אומר וינח ביום השביעי לעבדה ששת ימים תעבוד ולשמרה שמור את יום השבת לקדשו ד"א לעבדה ולשמרה אלו הקרבנות שנאמר תעבדון את אלהים ובתיב תשמרו להקריב לי במועדו ויצו ה' אלהים מכל עץ הגן אכול תאכל ר' לוי אמר צוהו על שש מצות ויצו על ע"א היך מה דאת אומר כי הואיל הלך אחר הצו ה' על ברכת השם כמה דאת אומר ונוקב שם ה' אלהים אלו הדיינים שנאמר אלהים לא תקלל על האדם זו שפיכת דמים שנאמר שופך דם האדם באדם דמו ישפך לאמר זו גלוי עריות שנאמר לאמר הן ישלח איש את אשתו מכל עץ הגן אכול תאכל צוהו על הגזל רבנין פתרין ליה כל ענינא ויצו ה' אלהים רחמן אני ריין אני להפרע אלהים אמר לו אלהים אני נהוג בי באלה שלא תקללני כמה דכתיב אלהים לא תקלל גילוי עריות מניין ודבק באשתו ולא באשת חברו ולא בזכר ולא בבהמה אכל תאכל אמר רבי יעקב דכפר חנין מתי יש בשר לאכילה משתשחט רמז לו על אבר מן החי:

„Er setzte ihn ꝛc. (2, 15.), d. h. er gab ihm den Sab-

bath, von dem es heißt: Er ruhte am siebenten Tage (Wortspiel von נוח und נוח); ihn zu bearbeiten, d. h. sechs Tage sollst du arbeiten, und ihn zu hüten, d. h. hüte den Sabbath, ihn zu heiligen. Eine andere Erklärung: ihn zu bearbeiten und ihn zu hüten, damit sind die Opfer gemeint, denn es heißt: Ihr sollt Gott dienen (Exodus 3, 12. doppelte Bedeutung von עבד) und es heißt: Ihr sollt hüten, mir zu opfern zur rechten Zeit" (Num. 28, 2.)

„Da befahl Gott der Herr ꝛc. (2, 16.). Das erklärt Rabbi Levi so: In diesem Verse hat ihm Gott die sechs (allgemein menschlichen) Pflichten bekannt gemacht. Er befahl: damit ist der Götzendienst verboten, wie es heißt: Er wollte dem Ekeln nachgehen (Hosea Kap. 5, 11. Wortspiel von צו und צוה)."

„Gott, damit ist Gotteslästerung verboten, wie es heißt: Wer den Namen Gottes lästert (Lev. 24, 16.); der Herr: darunter ist die Gerechtigkeitspflege zu verstehen, wie es heißt: den Herren, Richtern, sollst du nicht fluchen (Exod. 22, 27.); dem Menschen: darunter ist die Mordthat zu verstehen, von der es heißt: Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll durch Menschen wieder vergossen werden (Gen. 9, 6.). Wie folgt: (לאמר) darunter ist Ehebruch und Blutschande zu verstehen, wie es heißt: Nämlich (לאמר), es schickt Jemand seine Frau fort ꝛc. (Jer. 3, 1.); von allen Bäumen des Gartens darfst du essen, das weist auf Diebstahl hin."

„Die Rabbinen aber erklären diesen Abschnitt folgendermaßen: Es befahl Gott der Herr, er sagte ihm: ich bin gnädig aber auch gerecht, mich bezahlt zu machen (was in יהוה אלהים liegt); אלהים er sagte zu ihm, ich bin Herr, benimm dich gegen mich geziemend, daß du mir nicht flucheſt, wie es heißt (Exodus 22, 27.): dem Herrn fluche nicht. Blutschande, wie so ist ihm diese verboten? denn es heißt, er soll fest halten an seiner Frau (Gen. 2, 24.), soll sich aber nicht vermischen mit der Frau seines Nächsten, mit einer Manns-

person, mit einem Vieh. „Darfst du essen" Rabbi Jakob aus Kephar Chanin (erklärte dieses): Wann stehet das Fleisch zu essen? Wenn es geschlachtet ist. Er deutete ihm hiermit das Verbot, nicht vom lebendigen Thiere Fleisch abzuschneiden und es während es noch lebt zu essen an" (Sanhedrin 56 b. und Beresch. Rabba Kap. 16.). [1])

Der Mensch vor der Sünde war also weit entfernt, ein unschuldiges und bewußtloses Schlaraffenleben führen zu sollen. Danach ist auch die Stelle Sanhedrin 59 b. u. Aboth des Rabbi Nathan Kap. 1. zu deuten. Wie fassen nun die Rabbinen das Nacktsein nach der Sünde auf?

וידעו כי ערומים הם אפילו מצוה אחת שהיתה בידם נתערטלה ממנו :

„Sie wußten, daß sie nackt waren, d. h. selbst das Eine Gebot, welches sie in Händen hatten, (welches sie hätten halten sollen und so ihre Nacktheit bekleiden) haben sie verscherzt. Ber. Rabb. 19. (Daß Gott sie bekleidete, davon im Folgenden.)

Und wie die Folge der Sünde überhaupt?

הוי מה שבקש נחש לא ניתן לה ומה שבידו נטל ממנו וכן מצינו בקין ובקרח ובבלעם ובדואג ואחיתופל וגחזי מה שבקשו לא ניתן להם ומה שבידם נטל מהם :

„Siehe! was die Schlange durch die Sünde erreichen wollte, erreichte sie nicht, und was sie in Händen hatte, ward ihr dazu genommen. Eben so erging es Kajin, Korah, Bileam, Doeg, Achithophel, Gechesi, was sie durch die Sünde erlangen wollten, erreichten sie nicht und was sie in Händen hatten, ward ihnen noch dazu genommen (Sota 9, a. u. b. Beresch. Rabb. Kap. 20.).

---

1) Aus dieser Stelle geht hervor, welche Gebote die Rabbinen als allgemein menschlich, als dem Menschen unmittelbar bekannt, als ihm angeboren ansahen. Unter diesen steht mit Recht das Verbot, Götzen zu dienen, oben an. Das Heidenthum ist in der That nur der selbstverschuldete Irrthum (s. Kap. 2.).

Anmerk. 2. Das Bewußtsein dieser Nacktheit, d. h. der Widerspruch zwischen der vorhandenen Wirklichkeit des Geistes, der vorhandenen Sitte, dem geltenden Recht, kurz der gegebenen Objektivität und der leeren Subjektivität tritt in der Geschichte immer von neuem hervor. Weil aber eine falsche Voraussetzung den einzigen Weg, diese Nacktheit zu bekleiden, aus dem Widerspruche herauszukommen, einzuschlagen hindert, so müht man sich nur mit vergeblichen Versuchen ab. Man strebt zunächst, sich in der abstrakten Freiheit zu erhalten und sucht daher die Natürlichkeit nicht zu beherrschen, sondern zu vernichten, zu fliehen, aus dem leeren Ich gewaltsam auszuschließen. Dagegen macht die Natürlichkeit ihr Recht geltend; sie zeigt, daß es ein Widerspruch ist, in der abstrakten Freiheit bleiben zu wollen. Nun ergiebt man sich der Natürlichkeit und verzichtet auf die Freiheit. Das Resultat ist, daß beide Seiten zusammengebracht werden, die erste Nacktheit, der man doch entgehen wollte.

So tritt in Griechenland das Bewußtsein dieser Nacktheit in den Sophisten auf. In ihnen kommt das Prinzip der Subjektivität zum Bewußtsein, und damit geschieht der Bruch zwischen der leeren, abstrakten Freiheit und der geltenden Objektivität. Die Objektivität befriedigt nicht mehr; alles, was als Recht, als Gesetz, als heilige Sitte bisher gegolten, ist in seiner Grundlage erschüttert. Es lassen sich für alles, so wohl Gründe als Gegengründe auffinden. Ich, d. h. mein Nutzen, bin nun das Maaß, womit ich alles messe. Diese Subjektivität ist aber, weil im Widerspruch mit aller Objektivität, auch mit sich selbst im Widerspruch. Sie soll das Maaß für alle Dinge sein, allein sie ist selbst das Maaßlose. Sie hat kein Maaß in sich, weil sie eben das Abstrakte ist. Ich bin das Maaß für alle Dinge; mein subjektiver, partikulärer Nutzen, meine Einzelzwecke sollen als absolut gelten. Allein meine Einzelzwecke sind eben nichts

Absolutes, sondern nur etwas Zufälliges. Das, wornach ich mich bestimme, ist nichts Absolutes, allgemein als gültig Anerkanntes, — ein solches giebt es für den Sophisten nicht — sondern es ist eben mein mir von außen kommender Inhalt, mein zufälliger Zweck, wornach ich mich bestimme.

Die Sophisten indeß sind noch unbefangen in diesem ihrem Widerspruche; sie fühlen sich noch nicht unglücklich darin. Sie behaupten das eine Mal dieses, das andere Mal das Entgegengesetzte, ohne daß sie diese Gegensätze zusammenbrächten und dadurch im Widerspruche nicht aushalten könnten. Sie sind daher das weibliche Prinzip, das Prinzip der abstrakten, leeren Freiheit, welches, mit der heiligen Schrift zu reden, von seiner Nacktheit zwar weiß, aber sich derselben noch nicht schämt, oder nach Hegel'schem Sprachgebrauche, das skeptische Bewußtsein im Gegensatze zum unglücklichen.

In Sokrates tritt erst das Bewußtsein über diesen Widerspruch und der Versuch, denselben aufzuheben, ein. Zunächst sucht auch hier die vorhandene Objektivität, die Natürlichkeit, sich geltend zu machen. Sie sucht ihr Leben zu erhöhen und die Subjektivität, die sich ihr entgegensetzt, zu ihrem Dienste herabzuwürdigen; was sich so zeigt, daß Sokrates der Gottlosigkeit, d. h. eben des Widersprechens gegen die vorhandene Sitte, angeklagt, nur deshalb zum Tode verurtheilt wird, weil er sich nicht für schuldig erkennen und sich eine Strafe auferlegen will. Es ist dieses das Hohe beim Sokrates, daß er lieber den Giftkelch trinkt, als das Recht der vorhandenen Objektivität anerkennt. Doch mit diesem Machtspruch gewinnt jene Natürlichkeit nichts. Sie hat den Sokrates zum Tode verurtheilt, aber seinen Geist vermag sie weder zu bannen, noch zu ertragen; vielmehr geht sie, das griechische Leben, unter an diesem Geiste und durch ihn. Gerade wie in unserer Geschichte durch das sich Geltendmachen der Natürlichkeit, durch das Es-

sen vom Baume des Wissens der vorhandene Widerspruch nicht nur nicht gelöst wird, sondern auch das Gefühl desselben, das Gefühl der Nacktheit mit erneuerter Stärke, mit dem Vorwurf der vergeblichen Verschuldung begleitet, hervortritt: so tritt bei den Griechen die Reue auf, über die Verurtheilung des Sokrates. Man wälzt aber auch hier die Schuld von sich ab, sucht einen Andern damit zu belasten; die Ankläger des Sokrates werden von denen, die ihn verurtheilt, verbannt, wovon später.

Sokrates selbst war aber weit davon entfernt, zum Baume des Lebens zu greifen; er war weit davon entfernt, den Widerspruch so zu lösen, daß er sich dem Leben seiner Freiheit ergeben, dasselbe freiwillig erhöhet und es so als das allein wahrhafte, objektive Leben kennen gelernt hätte; sondern sein Versuch ist nur der einseitige, leere, schlägt ins Gegentheil um und vernichtet so sich selbst, und es bleibt nichts, als der ursprüngliche Widerspruch, die ursprüngliche Nacktheit. Statt das Leben seiner Freiheit mit Freiheit zu erhöhen und so dasselbe als alle Objektivität kennen zu lernen, läßt er dieses, sein subjektives Leben unverändert, wie er es vorfindet, in seiner ursprünglichen Nacktheit und Leerheit, und wendet sich nur mit sophistischem Bewußtsein gegen alles Objektive. Er will den Widerspruch so lösen, daß er seine Subjektivität nicht auf die ihr angemessene Weise erfüllt — diese soll leer bleiben — sondern so, daß er alles Objektive, allen vorhandenen Inhalt von seinem leeren Ich auszuschließen und zu vernichten sich bemüht. Dieses ist das Sokratische Nichtwissen, von dem mit Unrecht so viel Rühmens gemacht worden ist. Von Allem weiß er nur das Nichts; von seiner Freiheit, weil sie selbst nur das Inhaltsleere, das abstrakt Allgemeine ist, von der nichts weiter ausgesagt und erkannt werden kann; von allem Objektiven, weil sophistisch, sowohl dafür als dagegen geredet werden kann. Diese seine leere

Freiheit nennt Sokrates ἀρετή, virtus, die Tugend. Es ist wiederum charakteristisch, daß die heilige Schrift kein entsprechendes Wort für dieses virtus hat; es gehört eine übermenschliche Mannheit dazu, alles Bestimmte aufzugeben und sich mit diesem leeren, abstrakt Allgemeinen zu begnügen.

Das Leben des Sokrates ist nun weiter nichts, als die Darstellung dieser Mannheit, dieser Tugend, dieser Gewaltsamkeit. Er lebte auf dem Markte, unter dem Volke, war überall zu treffen, wo Menschen zusammen kamen, eben um auch ihnen durch Dialektik, Sophistik, Ironie, durch das Aussprechenlassen ihrer Meinung und sie dann durch Fragen dahin bringen, daß sie das Gegentheil von dem behaupteten, was sie anfangs ausgesagt, das Bewußtsein beizubringen, daß sie nichts wüßten, daß sie alles Bestimmte als sich widersprechend aufzugeben und nur in das leere, abstrakt Allgemeine sich zu flüchten hätten. Sokrates hielt nicht viel auf die Philosophie. Es hatte für ihn nichts Werth; nur dieses abstrakt Allgemeine sollte ihm gelten. Es wird von ihm erzählt, daß er zuweilen 24 Stunden wie abwesend auf einem Flecke gestanden habe und dann wieder, zu sich gekommen, ohne weiteres, als sei nichts vorgefallen, zu seinen gewöhnlichen Beschäftigungen zurückgekehrt sei; ein ander Mal habe er die ganze Nacht beim Becher zugebracht; dann sei er nach Hause gegangen, habe sich gebadet und sei wiederum, als sei nichts vorgefallen, auf den Markt, in die Akademie gegangen, habe dort, wie gewöhnlich, den ganzen Tag schwatzend verbracht und sei erst spät am Abend nach Hause zurückgekehrt; denn selbst seine Natur hatte er so in seiner Gewalt, daß sie sich von allem Bestimmten lossagen und nur für das abstrakt Allgemeine leben mußte.

Man hat Sokrates mit Christus zusammenstellen wollen und oft zusammengestellt, und doch giebt es keinen größern Unterschied und Gegensatz. Hätte Christus

gar nichts weiter gesagt, als: Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, so wäre hiermit schon der himmelweite Unterschied ausgesprochen. Sokrates gab zwar auch an, daß man den Gesetzen gehorchen müsse; aber damit war es nicht ernst gemeint. Eben weil man nichts Besseres an die Stelle zu setzen hatte, und weil, wo alles Objektive sich widerspricht und in Nichtiges sich auflöst, es sich gar nicht der Mühe lohnt, auf bessere Gesetze zu sinnen, soll man den Gesetzen gehorchen. Sokrates erkannte aber diese Gesetze nicht an, wo es galt, seine eigene Verurtheilung zu bestätigen; Christus hingegen ging freiwillig in den Tod. Er erkannte seinen Tod, nicht als Menschenwerk, sondern als den Willen seines Vaters. Er unterlag nicht, wie Sokrates, einem bisher anerkannt gewesenen, durch ihn aber in seinen Grundlagen erschüttert gewordenen sittlichen Zustand, sondern nur einem aufgeregten Pöbelhaufen, einer habsüchtigen, heuchlerischen Pharisäerzunft. Das wahre Judenthum ist weit davon entfernt, eine solche Erscheinung, wie Christus, zu verurtheilen, wie wir seiner Zeit zeigen werden. Daher auch das Judenthum wohl Bedauern, niemals aber, wie die Athener, Reue über den Tod Jesu's empfinden kann, eben, weil es diese Verurtheilung nie als seine That gewußt hat.

Auf jüdischem Boden ist eine Erscheinung, wie Sokrates, eine unmögliche; denn hier weiß man vom Willen des Vaters, des Schöpfers von Himmel und Erde; hier weiß man von keiner Tugend, von keinem solchen Aufgeben alles Bestimmten, daß nur das abstrakte, leere Allgemeine Werth hätte; sondern man weiß, daß auch das Irdische seinen Werth hat, eben, weil es von Gott geschaffen ist. „Gott sah Alles, was er geschaffen hatte und es war sehr gut," heißt es daher (Genesis 1, 31.). Ein Sokratisches Nichtwissen ist auf jüdischem Boden unmöglich.

Was diese Sokratische Tugend nun in der That

ist, zeigte sich auch bald in der Schule, worin dieser sein Geist ein- und aufging. Wir meinen nämlich die Cynische. Mag Sokrates auch zu Antisthenes, dem Stifter dieser Schule, gesagt haben: Durch das Loch deines Mantels sehe ich deine Eitelkeit hindurchblinken, so ist dieses nur eine Gewährleistung für das bisherige.

Dieses Loch war noch etwas, auf welches Antisthenes Werth legte; es sollte aber auf nichts Werth gelegt und nur dieses abstrakt Allgemeine, was eben Tugend ist, sollte festgehalten werden. So besteht denn die Tugend in diesem Negativen, alle Objektivität aufzugeben, an nichts zu hangen und sich nur in die leere Subjektivität, in diese Macht, welche Alles aufzugeben vermag und sich selbst genug ist, zurückzuziehen. Dies der Geist der cynischen Schule, deren würdigster Repräsentant Diogenes im Fasse ist.

Aber diese Richtung, weil sie einseitig ist, weil sie sich nur im Negativen durch das Aufgeben alles Bestimmten und nicht im Positiven, durch das Beherrschen desselben zu bewähren vermag, schlägt immer wiederum in ihren Gegensatz um. Weil diese abstrakte Freiheit von allem Inhalt leer ist, so ergiebt man sich denn wieder dem von außen gegebenen Inhalt schrankenlos hin. Heißt es dort: Nichts bedürfen, so heißt es hier: schrankenlos Alles genießen. Heißt es dort: Gieb Alles auf und beschränke dich auf dich selbst, so heißt es hier: Gieb Nichts auf; suche nur im ununterbrochenen Genusse dich zu erhalten. Das einzige Gesetz ist die Klugheitsregel: das nicht zu genießen, was in seinem Gefolge eine größere Unlust hat, als es Lust zu gewähren im Stande ist. Dieses ist der Geist der Cyrenaïker, die gleichzeitig mit den Cynikern als Schüler des Sokrates auftreten.

Somit ist durch diesen falschen Versuch, den

Widerspruch zu lösen, nur die erste Nacktheit herausgekommen: Der Widerspruch zwischen der Subjektivität, die ohne Inhalt ist, und der Objektivität, die des Maaßes bedarf und dieses nicht in sich finden kann. Dort die leere Form, ohne weitern Inhalt; hier aller Inhalt, aber ein formloser, ungeregelter, nur vom Zufall beherrschter.

Eine weitere Bestimmung dieser unbestimmten Sokratischen Tugend ist von Plato und Aristoteles versucht. Allein 1) nahm das griechische Leben nicht Theil daran. Die Philosophie zog sich aus dem Leben zurück und das Griechenthum versank in die Naivheit der Sophisten. Es ging an der Verweichlichung und dem Egoismus zu Grunde. 2) Litten auch sie an dem Grundübel. Auch sie kamen nicht über das Ausschließen der Natürlichkeit, dem Aufgeben der Mannigfaltigkeit vor der Einheit, oder dem Festhalten an der einheitslosen Mannigfaltigkeit, hinaus. Auch sie kamen nicht zur wirklichen Herrschaft über das Natürliche, wie wir seiner Zeit sehen werden.

Tritt in Griechenland erst der Sophismus auf, aus welchem sich die einseitigen und sich wechselseitig vernichtenden Richtungen der Cyrenaiker und der Cyniker entwickelten, so ist in Rom der umgekehrte Weg zu sehen. Hier ist die sokratische Tugend, damit die Wahrheit des Sophismus von vorne herein zu ihrem Rechte und zu ihrer Verwirklichung im Staate gekommen. Das Sokratische, abstrakt Allgemeine ist der Staat, dieses Ungeheuer, vor dem nichts berechtigt ist. **Salus reipublicae suprema lex**, „Der Nutzen des Staates ist das höchste Gesetz," heißt es hier von vorne herein. Vor dem Staate, vor diesem abstrakt Allgemeinen, muß alles andere weichen. Gegen diesen Staat kann daher nicht, wie in Griechenland, das sophistische Prinzip: der Mensch, (das heißt: mein partikularer Nutzen), ist das Maaß aller Dinge, angewendet werden. Hier giebt es für den Einzelnen, sobald er mit

dieser Objektivität bricht, kein anderes Mittel, als aus dem Staate zu fliehen.

Wenn der Mensch mit seiner abstrakten Allgemeinheit, mit seiner leeren Subjektivität sich der Objektivität des Staates entgegensetzen will, so setzt ihm dieser eine viel mächtigere leere Allgemeinheit entgegen, vor der das Einzelne schwinden muß. Es bleibt also hier dem Einzelnen nichts weiter übrig, als die Flucht; als dem Staate, diesem Alles verschlingenden Ungeheuer, alles Bestimmte hinzugeben, und sich nur die negative und leere Macht vorzubehalten, Alles freiwillig entbehren zu können.

Der Staat nun, diese abstrakte Allgemeinheit, geht an diesem Widerspruche, welcher er selbst ist, zu Grunde; eben so der Einzelne. Der Staat — das Leben der Kaiser hängt vom Zufall, von einer zufälligen Emeute der Soldaten ab —; der Einzelne, wie wir gleich sehen werden.

Der Einzelne ist nämlich aus diesem Staate geflohen; er hat auf alles Bestimmte resignirt und sich nur die negative Macht, eben alles entbehren zu können, reservirt. Selbst auf das Leben kann er verzichten und das nicht vermöge einer vernünftigen Nothwendigkeit, sondern sobald es mir hier unerträglich wird, bringe ich mich um. Gefallen thut es mir hier zwar niemals, aber so lange es mir nicht zu sehr mißfällt, weiß ich nicht, warum den Tod dem Leben vorziehen. Beides ist schlechterdings werthlos und mein Werth besteht blos darin, diese Werthlosigkeit einzusehen. Dieses die so gepriesene stoische Moral, eine Fortsetzung der Cynischen.

Aber sie schlägt unmittelbar in ihr Gegentheil um beim Epikur, welcher das für die Stoa ist, was die Cyrenaiker für die Cyniker waren. Der Skepticismus ist nun das Bewußtsein, daß diese Versuche nicht aus dem Widerspruche herausgebracht haben; daß man immer noch in der ersten Nacktheit steht, in dem

Widerspruche der leeren Subjektivität und der werthlosen Objektivität.

Ebenso treten im Mittelalter beide einseitigen Richtungen auf. Einerseits die abstrakte Mönchsmoral, andererseits die Sinnlichkeit, Willkühr und Habsucht der Ritterzeit. Der Mönch flüchtet aus dem Leben, wie der Stoiker aus Rom, giebt alles auf, erklärt alles für nichtig, wie Sokrates und Diogenes in Athen. Wie aber das Ritterwesen gerade durch das gegenseitige sich Befehden sich selbst vernichtet, so vernichtet sich auch das Mönchthum in seiner eigenen Dialektik; denn was der Mönch durch sein Gelübde der Armuth, der Keuschheit und des unbedingten Gehorsams verliert und aufgiebt, das gewinnt der Orden und hält um so fester daran. So ist nichts herausgekommen als seine Nacktheit, woran ihn denn auch Luther faßt.

In der Neuzeit tritt dasselbe hervor zwischen Voltaire und Rousseau. Rousseau will, daß wir auf alle Bildung verzichten, in die Wälder flüchten, kurz, daß das abstrakt Allgemeine allein die Herrschaft habe. Dieses abstrakt Allgemeine, dieser römische Despotismus gelangte denn auch zur Herrschaft im französischen Terrorismus und unter Napoleons eisernem Zepter. Dagegen ist Voltaire der Repräsentant aller unserer heutigen Verhältnisse. Das charakteristische unserer Zeit ist die verfeinerte Sinnlichkeit Voltaire's. Aber so wie die Jakobiner dem bessern Volksgefühle weichen mußten, so wie Napoleon dem Aufschwunge der begeisterten Völker unterlag, so kommt auch unsere Zeit allmählig zum Bewußtsein ihrer Nacktheit. Die verfeinerte Sinnlichkeit vernichtet sich selbst. Die Konkurrenz und der Luxus erdrücken unsere Handelsherren und das ist das Unglück unserer Zeit, das sie aber entweder endlich zum Ergreifen des Lebensbaumes, oder zum völligen Untergange bringen wird.

Wie wenig nun das Judenthum diese abstrakten Lösungsversuche kennt, wie fremd es insbesondere dieser abstrakten stoischen Moral ist, wie wenig daher die ganz

Hegel'sche Schule vom Judenthume versteht, beweiset gerade, daß ihm 1) das Prinzip der Ehelosigkeit ein Gräuel ist, womit sich von selbst das Prinzip der Armuth verbietet. Vergl. Bereschith Rabba Kap. 8. Ende: Talmund Kidduschin 2. b.

האיש מצוה על פריה ורביה :

„Der Mann ist religiös zur Ehe verpflichtet." Bei der Frau hat ihre abhängigere Natur schon dafür gesorgt, daß sie nach dem ehelichen Leben sich sehnt und die Religion braucht es ihr nicht zur Pflicht zu machen, daher dort der Nachsatz: ולא האשה —

Es ist Religionsgebot für Jeden, sich zu verehelichen: Und es gab sogar von dem, was dem Heiligthume geweiht war, Ablösung (vergl. Lev. 27, 14 ff.) Ebenso wenig kennt das Judenthum das Prinzip des unbedingten Gehorsams (vergl. Sifra zu Lev. 19, 3. Sanhedrin 49 a.

כתיב כל אשר ימרה את פיך ולא ישמע את דבריך לכל אשר תצונו יומת יכול אפילו לדברי תורה ת"ל רק חזק ואמץ :

„Es heißt (Jehosua 1, 18.): Jeder, der dir ungehorsam ist und deinen Worten widerspricht, soll getödtet werden." Ich hätte geglaubt, man müsse selbst dann gehorchen, wenn das Gebot mit der Thora im Widerspruch wäre, deswegen heißt es: Nur sei stark und kräftig (nämlich, nach Vers 7. der Thora zu folgen)."

Wenn durch das Einbrechen der heidnischen Philosophie und Gesittung zur Zeit des Unterganges von Jerusalem ähnliche Richtungen auftraten, nämlich: die der Stoa ähnliche Essenische und die dem Epikuraismus vergleichbare Sadduzäische, so war aber im ächten Pharisäismus gerade die richtige Mitte gegeben.

Das spurlose Verschwinden des Essenismus im Judenthum, so wie des Sadduzäismus, — denn auch die Karäer protestiren dagegen, eine Fortsetzung der Sadduzäer zu sein (vergl. Dod Mordechai an vie-

len Stellen) — beweist gerade, daß im Judenthum beide Einseitigkeiten vermittelt sind.

(Die weitere Ausführung des hier angegebenen giebt das zweite Kapitel.)

§. 14. Zweite Thatsünde.

Im Genusse der Sünde erfuhren Adam und seine Frau unmittelbar die Nichtigkeit derselben. Ihre Nacktheit war nicht bedeckt, der Widerspruch nicht gelöst, vielmehr war das Gefühl der Nacktheit mit stärkerer Kraft aufgetreten. Statt aber jetzt, wo es doch erfahren war, daß es auf dem Wege der Sünde keine Erlösung aus dem natürlichen Widerspruch giebt, den einzigen Weg zu ergreifen, der hierzu dienlich; statt das Gethane wirklich zu bereuen und zum Baume des Lebens zuzugreifen, „machen sie sich Schürzen, um ihre Nacktheit zu bedecken."

Diese zweite Thatsünde ist ebenfalls ein ewiges Moment des Geistes, das täglich wiederkehrt. Wir bereden uns, daß in der Sünde, von der wir blos wissen, die wir aber nicht genießen sollen, daß in dem Genießen derselben, Wunder welches Glück zu finden sei. In dem Thun derselben verkehrt sie sich aber; wir erfahren unmittelbar, daß wir getäuscht sind, daß wir uns nur noch stärker in den Widerspruch mit uns selbst verwickelt haben. Dieser Widerspruch, diese Nacktheit ist noch unerträglicher als die erste, natürliche, eben weil die Selbstanklage, das Bewußtsein der Selbstverschuldung dabei ist. Statt nun aber diesen vergeblichen Weg zu verlassen, statt eine andere Richtung, die der Tugend einzuschlagen, statt diesen Widerspruch ins Auge zu fassen, ihn als unsere Schuld anzuerkennen, ihn zu bereuen und den andern, guten Weg zu wählen: suchen wir nur dieses Schuldgefühl uns zu verdecken, nicht daran erinnert zu werden. Wir stürzen uns mit erneuter Hast in den Strudel der Zerstreuung, nur um unsere Nacktheit zu vergessen.

Anmerk. Die Rabbinen, in ihrem Wahrheitssinn, deuten dieses Moment sehr gut an. Daraus nämlich, daß sich Adam Schürzen von Feigenblättern gemacht, wird Ber. Rabba Kap. 15. geschlossen, daß der verbotene Baum, ein Fei-

genbaum gewesen. Sehr gut! Der Mensch, um sein Gewissen zu betäuben, stürzt sich von neuem in die ihn einmal schon getäuscht habende Sünde.

§. 15. Das Gewissen läßt sich nicht beschwichtigen.

Das Resultat dieser zweiten Sünde kann kein anderes sein, als das erste war. Der Mensch erfährt es wieder, daß er nur sich getäuscht; daß das sich Verdecken der Nacktheit nur dazu dient, dieselbe in ihrer Blöße noch mehr aufzudecken. Das Gewissen ruft nur noch lauter, als das erste Mal, daß er mit sich selbst in Widerspruch gekommen. „So hörten Adam und seine Frau die Stimme des Herrn im Garten wandelnd zur Seite des Tages."

Anmerk. Der Midrasch bemerkt auch hierzu treffend:

וישמעו אל תקרא וישמעו אלא וישמיעו שמעו קולן של אילנות שהיו אומרים הא גנבא דגנב דעתיה דבריה:

„Lies nicht, sie hörten, sondern sie verstanden (?); sie verstanden die Stimme der Bäume, welche bemerkten: Hier ist der Dieb, der die gute Meinung seines Schöpfers gestohlen (sc. betrogen) hat. (Ber. Rabba Kap. 19.)

§. 16. Dritte Thatsünde.

Dieser wiederholte Aufruf des Gewissens will den Menschen zur Reue, zur wahren Selbsterkenntniß und zur Selbstbesserung bringen. Immer noch ist es Zeit umzukehren und zum Baume des Lebens zu greifen. Kehrt er aber nicht um — im Widerspruch kann er nicht aushalten. Er muß immer noch tiefer sinken. Um die quälende Stimme des Gewissens — denn Gewissen ist gar nichts anderes, um dies gleich hier zu bemerken, als das Bewußtsein der Einigkeit oder des Widerspruchs im Menschen — zum Schweigen zu bringen, stürzt sich der Mensch, nicht mehr leichtsinnig, wie das vorige Mal (§. 14.), sondern gewaltsam in die erneuerte Sünde; er sucht sie auf, sucht sich in ihr zu berauschen. „Adam und seine Frau suchten sich gewaltsam (das will die Hithpaelform hier andeuten) zu verstecken vor der Stimme des Herrn."

§. 17. Gott ruft immer noch zur Buße.

Aber auch dieses gewaltsam sich in die Sünde Stürzen ist vergeblich, kann das vorgesteckte Ziel nicht erreichen, kann den Menschen nicht über das quälende Bewußtsein des selbstverschuldeten Widerspruchs hinwegbringen.

Gott ruft von neuem: „Wo bist du?“ wo willst du vor mir hinfliehen? Und der Mensch ist nun gezwungen, seine Sündhaftigkeit einzugestehen. Was er freiwillig nicht mochte, dazu treibt ihn jetzt die Verzweiflung. Er muß sich endlich eingestehen, daß er nackt ist und daß alle seine Versuche, diese so quälende und so gefürchtete Nacktheit sich zu verdecken, vergeblich gewesen. „Deine Stimme habe ich gehört im Garten und ich habe mich gefürchtet, denn ich bin nackt.“

§. 18. Tiefste Stufe des Lasters und Ursprung des Heidenthums.

Auch jetzt noch ist der Weg zur Buße geöffnet; statt ihn zu ergreifen, versenkt sich der Mensch aber in die tiefste Stufe des Lasters. Er muß sich eingestehen, daß er gesündigt und daß alle Versuche, dieses Bewußtsein los zu werden, sich als nichtig aufwiesen. „Wer hat dir gesagt, daß du nackt bist?“ Woher kommt dieses quälende Bewußtsein des Widerspruchs? „Etwa von dem Baume, den du blos wissen solltest, nicht aber genießen?“ Doch das will der Mensch nicht eingestehen. Er will sich nicht selbst für schuldig erklären. Er will nicht umkehren. So begeht er denn den höchst verhängnißvollen Schritt, seine Sünde, die nicht mehr zu leugnen ist, einzugestehen; aber die Schuld derselben von sich abzuwälzen. Die Sinnlichkeit, die Versuchung war zu stark; ich konnte ihr nicht widerstehen, das ist das verhängnißvolle Wort. „Die Frau, die Schlange brachten mich zum Falle.“

Hiermit ist aber die große Kluft übersprungen, die zwischen der Wahrheit und der Lüge mitten inne liegt. Hiermit hat der Mensch die wahre Religion verlassen und sich zu ihrem Gegentheil, zum Götzendienst gewendet. Hiermit leugnet er seine Freiheit und dieses Leugnen ist die Lüge des Heidenthums.

Ich mußte sündigen, so verlege ich die Schuld meiner Sünde in ein anderes Wesen. Dieses ist der absolute Herr, dem ich nicht zu widerstehen vermag. Dieses andere Wesen hat Gefallen an der Sünde und nichts vermag ihm zu widerstehen. Dieses andere Wesen ist aber die Sinnlichkeit; sie brachte mich zum Fall. Die Sinnlichkeit, die Natürlichkeit ist also absoluter Herr, absolut schlechterdings. Nicht einmal Gott steht über dieser Sinnlichkeit; sie zwingt mich ja, Gott zu widersprechen und Gott muß sich ja diesen Widerspruch gefallen lassen. Die Natürlichkeit ist der höchste Gott und das ist das Heidenthum.

Sünde giebt es nun überhaupt nicht mehr. Wie könnte das Sünde sein, wozu Gott mich zwingt. Da aber das, wozu ich gezwungen bin, doch meinem innersten Wesen widerspricht, so ist die Sünde nichts mehr und nichts weniger als jedes andere Naturübel, welches die neidischen Götter, aus Neid und Bosheit, oder welches die blinde Nothwendigkeit, oder die Endlichkeit unserer Natur über uns verhängen. [1])

Somit sind wir mitten ins Heidenthum versetzt und es ist nun im folgenden Kapitel zu sehen: 1) wie das Heidenthum, das für uns schon geworden ist, auch für sich wird; 2) wie das Heidenthum diese seine lügnerische Grundlage, daß der Mensch unter der Sinnlichkeit stehe, ihr gehorchen müsse, auch an den Tag bringt und daran zu Grunde geht; oder wir sind durch die Nothwendigkeit des Begriffes dahin gebracht, das System der falschen Religionen kennen zu lernen.

Anmerk. 1. Die hier angegebenen 3 Stufen des wiederholten Sündigens: 1) das leichtsinnige Suchen, die Stimme des Gewissens zu überhören, das leichtsinnige sich von neuem in die Sünde Stürzen (§. 14.), 2) das sich gewaltsam in die Sünde Stürzen (§. 16.) und 3) die Gottesleugnung (§. 18.) ist schon im Talmud angegeben.

1) Der Hegelianismus ist daher nichts mehr und nichts weniger, als das sublimirteste Heidenthum; dort soll auch die Sünde, der nothwendige Widerspruch des endlichen Geistes sein, der alsdann, wie im Heidenthum das Naturübel, zu sühnen und aufzuheben ist.

אמר רב יהודה אמר רב א"ד"ה"ר צדוקי היה שנאמר ויקרא ה' אלהים לאדם ויאמר לו איכה אן נטה לבך ' רב יצחק אמר משוך בערלתו היה כתיב הבא ודמהה באדם עברו ברית וכתיב התם את בריתי הפר רב נחמן אמר כופר בעיקר היה כתיב הבא עברו ברית וכתיב התם על אשר עזבו את ברית ה' :

„Rab Jehuda sagte im Namen Rabs: Adam war ein Sadduzäer, denn es heißt: „Gott rief dem Menschen: „Wo bist du?" wo hast du dein Herz hingeneigt? (Sadduzäer, Repräsentant des Leichtsinnes). Rab Jizchack sagte: Er hat sich der Sinnlichkeit (der Geschlechtsliebe) gewaltsam hingegeben. Es heißt hier (Hosea 6, 7.): Sie haben wie Adam den Bund übertreten, und dort heißt es: Meinen Bund (nämlich der Beschneidung) hat er übertreten (Genesis 17, 14.); Rab Nachman sagte: Er leugnete die Gottheit. Hier heißt es: Sie haben den Bund übertreten (Hosea 6, 7.) und dort heißt es: Weil sie den Bund des Herrn verlassen haben (Jer. 22, 9.)." Sanhedrin F. 38 b.

Anmerk. 2. Wir könnten hiermit von der Geschichte des Sündenfalls Abschied nehmen; denn nur so weit ist sie für das Folgende wichtig, als in ihr die That des Menschen bis zu seinem gänzlichen Abfall von Gott dargestellt wird. Jedoch wollen wir das noch Folgende, mit wenigen Worten, auf die bisherige Weise wiederzugeben suchen.

Vers 14. u. 15. ist für sich klar: Der Versucher wird dem Menschen ewig feindlich erscheinen. Durch das ganze Heidenthum wird ein elegischer Ton des Schmerzes hindurchklingen. Er soll und kann ihm aber aufs Haupt treten und nur dann gereicht dem Menschen die Versuchung zum Heile. Um das Bild beizubehalten ist eine Beschreibung des jetzigen Zustandes der Schlange gegeben Vers 14.

Vers 16., obgleich für sich klar, muß die Frau, wie in dem ganzen Bisherigen auch symbolisch genommen werden. Die Geburtsschmerzen sind die Schmerzen des

subjektiven Geistes, der sich realisiren will. Der Geist, wie wir im Bisherigen gesehen, um sich eine höhere Wirklichkeit zu geben, erfaßt sich immer zunächst als subjektiver, ist in Opposition mit der vorhandenen Wirklichkeit. Diese Opposition wird aber zu einem schmerzhaften Kampfe, weil die schon vorhandene Wirklichkeit des Geistes, nicht blos eine endliche, und an dem Mangel der Endlichkeit leidende, sondern wesentlich eine sündhafte ist. Litte die vorhandene Wirklichkeit nur an ihrer Endlichkeit, so wären die Geburtsschmerzen des neuen Geistes nicht groß und könnten nicht groß sein. Die mangelhafte Objektivität würde sich in ihrem wahren Gehalte in dem neuen Geist aufgehoben und erhalten sehen, und nur ihre Mängel wären in ihm ergänzt. Warum sollte die endliche Objektivität gegen den neuen Geist in Kampf treten, da ja im Geiste, nicht wie in der Natur eins vom Andern verdrängt zu werden braucht, sondern in ihm Alles Platz hat? Allein weil nun die Objektivität nicht blos eine endliche, sondern wesentlich eine sündhafte geworden ist, welche Sündhaftigkeit und Verkehrtheit durch den neuen Geist gänzlich verdrängt werden soll, so sind die Geburtsschmerzen des Geistes schwer. Seine Geburten können nur unter Trauer und Angst in der Welt Platz finden.

„Dennoch verlangt die Frau immer nach ihrem Manne, nach neuer Befruchtung." (Vers 16.) Der Mann, der Allem Namen gegeben (2, 19. 20.), der Jedem seine Stelle im Reiche des Geistes angewiesen hat, muß aber die ordnende Herrschaft über die Subjektivität führen, daß nicht die schlechte, willkührliche Subjektivität gebäre, sondern daß die Geburten des Geistes den Gesetzen der Vernunft gemäß bleiben. Für diese Auffassung des Namengebens vergl. Folgendes:

אמר ר' אחא בשעה שבא הקב"ה לבראות את האדם
נמלך במלאכי השרת אמר להן נעשה אדם אמרו לו

אדם זה מה טיבו אמר להן הבמתו מרובה משלכן הביא לפניהם את הבהמה ואת החיה ואת העוף אמר להם זה מה שמו ולא היו יודעין העבירן לפני האדם אמר לו זה מה שמו אמר לו זה שור זה חמור זה סוס וזה גמל ואתה מה שמך אמר לו אני נאה להקרא אדם שנבראתי מן האדמה ואני מה שמי אמר לו לך נאה להקרא ארון שאתה ארון לכל בריותיך :

„Rab Acha sagte: Als Gott den Menschen schaffen wollte, zog er die Engel des Dienstes zu Rathe, und sagte zu ihnen: Wir wollen einen Menschen machen. Da sagten sie zu ihm: Was ist die Natur des Menschen? Da sagte er zu ihnen: Seine Weisheit wird größer sein, als die eurige. Da brachte er vor sie das Vieh, die Thiere, die Vögel und sagte zu ihnen: Wie heißt dieses? und sie wußten es nicht. Da brachte er sie vor den Menschen und sagte: Wie heißt dieses? und er antwortete: Das heißt Ochs, das Esel, das Pferd, das Kameel; und du, wie heißt du? Da sagte er: Ich werde passend Adam genannt, da ich von der Erde geschaffen bin. Und ich, wie heiße ich? Da sagte er: Du wirst passend Herr genannt, denn du bist Herr über alle deine Geschöpfe." Ber. Rabba Kap. 17.

Vers 17 — 19. ist wiederum für sich klar. Der Mensch wollte nicht freiwillig arbeiten und seine Pflichten erfüllen: so zwingt ihn denn die Noth. (Vergl. die S. 82 angeführte Stelle aus Ber. Rabba Kap. 13. die weitere Ausführung in der Lehre von der Unsterblichkeit.)

Vers 20. kommt hierher, man weiß nicht in welchem Zusammenhange. Allein schon der Akeda sieht hierin das Richtige. Vor der Sünde ist das Prinzip der Subjektivität und auch die wirkliche Frau dem Manne gemäß. Sie heißt אשה (2, 23.). Nach der Sünde aber ist sie in eine verkehrte Stellung zu ihm getreten. Sie heißt nun חוה, weil sie nun die Wahrheit sowohl als die Lüge gebiert.

Eben so scheint Vers 21. ganz ohne Zusammenhang da zu stehen. Auch die Rabbinen wissen nicht recht wohin mit dieser Stelle (s. Ber. Rabba Kap. 18. Ende). Doch wenn die ganze Erzählung sich als ein einheitliches und ganzes Gemälde geben soll, so darf auch diese Stelle nicht fehlen. Trotz des gänzlichen Abfalls Adams, gab Gott ihm doch immer noch die Mittel, zu ihm zurückzukehren, seine Nacktheit zu bedecken. Diese Mittel werden wir nun im dritten Kapitel bei Abraham kennen lernen. Sie werden in einer beständigen äußerlichen Einwirkung Gottes auf den Menschen bestehen. Das sind denn die von Gott gemachten Hemden, die nur äußerlich sind (Hemden von Haut) und die der Mensch erst zu etwas Innerlichem verwandeln soll. Vergl.:

ויעש ה' אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם
בתורתו של רבי מאיר כתוב כתנות אור וילבישם :

„Gott machte Adam und seiner Frau Hemden von Haut und bekleidete sie damit; in der Bibel des Rabbi Meïr fand sich die Glosse: Hemden von Licht und bekleidete sie damit" (Ber. Rabba Kap. 20.) und Folgendes:

ויצר ה' אלהים את האדם בזכותו של אברהם אמר
ר' לוי האדם הגדול בענקים זה אברהם למה קורא
אותו גדול שהיה ראוי להבראות קודם לאדם הראשון
אלא אמר הקב"ה שמה יקלקל ואין מי שיבוא לתקן
תחתיו אלא הרי אני בורא את האדם תחילה שאם
יקלקל יבוא אברהם ויתקן תחתיו למה ברא את אברהם
באמצע הדורות בדי שיסבול דורות שלפניו ודורות
שלאחריו :

„Gott schuf den Menschen, der Frömmigkeit Abrahams wegen. Rabbi Levi sagte: Es heißt: Der große Mensch unter den Riesen (Jehosua 14, 15.) das ist Abraham. Warum heißt er groß? Er sollte eigentlich vor Adam geschaffen werden; aber Gott sagte: Er (Abraham) möchte sündigen und dann wäre Niemand, für ihn gut zu machen. So will ich denn Adam zuerst

schaffen, damit, wenn er sündige, Abraham komme und für ihn gut mache."

„Warum hat Gott Abraham in der Mitte der Zeitalter geschaffen? Damit er stütze die Geschlechter vor und nach ihm" (Ber. Rabba Kap. 14.).

Mit Vers 22. weiß man noch weniger zurecht zu kommen. Bei Hegel bildet dieser Vers den Stützpunkt der ganzen Auffassung. Gott soll hier eingestehen, daß der Mensch durch den Abfall vernünftig geworden und so soll dieser Abfall, das Essen vom Baume der Erkenntniß (?), als nothwendig begriffen werden. Diese Auffassung hat übrigens schon Rab. Papos im Midrasch, den aber R. Akiba mit Recht zum Schweigen bringt.

דרש ר' פפים הן האדם היה כאחד ממנו כאחד ממלאכי השרת אמר לו ר' עקיבא דיך פפים אמר ליה מה אתה מקיים הן האדם היה כאחד ממנו אמר לו שנתן לו הקב"ה שני דרכים דרך החיים ודרך המות ובחר לו דרך אחרת:

„Rabbi Papos predigte: „Siehe, der Mensch ist geworden, wie Einer von uns, d. h. wie der Engel Einer. Da sagte ihm Rabbi Akiba: Du hast genug, Papos! Da erwiederte dieser: Wie kommst denn du zurecht mit dem: Siehe, der Mensch ist geworden wie einer von uns? Da sagte er ihm: Gott hat dem Menschen zwei Wege gegeben, den des Lebens und den des Todes, und er wählte sich einen andern Weg" (Ber. Rabba Kap. 21.).

Andere nehmen diesen Vers für Ironie, was für den Ton der h. Schrift nicht paßt. Auch die Rabbinen wissen, wie gesagt, mit diesem Verse nichts Rechtes anzufangen, wie man Ber. Rabba Kap. 21. nachlesen kann. Das Richtige liegt aber schon in dem von Rabbi Akiba hier angeführten, welches auch schon vom Verfasser des של"ה erkannt wurde (s. Jede Mosche zu Ber. Rabba Kap. 21.).

Der Mensch will sich nicht bessern. Er will dabei beharren, nicht durch die Tugend, sondern durch

die Sünde sich uns gleich zu machen. Siehe! (auf welche Weise) der Mensch geworden Einer von uns: Siehe! auf welchem Wege er sein will Einer von uns! Nur der Tod, nur die Vergänglichkeit alles dessen, woran er festhält, kann ihn noch zur Besinnung bringen.

Zweites Kapitel.

Die passive Religiosität oder das Heidenthum in seiner sich selbst vernichtenden Dialektik.

§. 19. Vorbemerkung.

Erst in der neuesten Zeit ist das Streben nach einem wissenschaftlichen Begreifen des Heidenthums erwacht. In der ganzen Zeit des Mittelalters konnte von einem solchen nicht die Rede sein. Die Wissenschaft, gänzlich abhängig von der Lehre der Kirche, historischer Kenntnisse überhaupt, wenn sie aus andern Quellen, als den einzig damals zugänglichen, nämlich der heiligen Schrift und den Lateinern, geschöpft werden mußten, ermangelnd, konnte das Heidenthum nur einseitig als ein System der Lüge und des Wahnes betrachten lehren. Die h. Schrift bot übrigens Veranlassung genug zu dieser einseitigen Betrachtungsweise. Wenn der Psalmist darüber spottet, daß der Heide Götter verehre, die Ohren haben und nicht hören, Augen und nicht sehen ꝛc. (Psalm 115, 5. 6.) oder Jesaja darüber, daß man das Holz theile, die eine Hälfte dazu benutze, seinen Ofen zu heizen, die andere zum Gotte mache, (Jesaja 44, 15 — 17.), so war es natürlich, daß man zur Zeit der gänzlichen geistigen Abhängigkeit die Heiden für solche Thoren hielt, die in ihrem religiösen Glauben aller Vernünftigkeit entbehrend, auch der vernünftigen Erkenntniß keinen belehrenden Stoff bieten könnten.

Auch mit der Zeit des wieder erwachten klassischen Studiums konnte dieses nicht sogleich anders werden. Mit Cartesius hatte sich zwar die Wissenschaft von der Kirchenlehre emanzipirt; allein sie selbst begriff diese Befreiung des Geistes nur als eine formelle. Die Kirchenlehre blieb das allein Geltende; die Philosophie sollte nur den formellen Nutzen haben, den Geist der Er-

kenntniß fähig zu machen. Philosophie und Glaube, Vernunfterkenntniß und geoffenbarte Lehre sollten nur *nebeneinander* stehen, ohne sich gegenseitig zu durchdringen, als könnten sie in der That unabhängig von einander bleiben, als strebe der menschliche Geist nicht nach Einheit der Erkenntniß und des Lebens, als könne das, was in der Philosophie für wahr gilt, durch die Kirche doch zu etwas Falschem gestempelt werden u. s. w. Spinoza, der selbst unabhängig von jedem kirchlichen System, eine Philosophie aufstellte, die begriffen und weiter geführt, dahin leiten mußte, alle Erscheinungen der Weltgeschichte als *nothwendige* und *vernünftige* zu begreifen, kam um anderthalb Jahrhundert zu früh. Es bedurfte erst einer anderthalb Jahrhundert langen Verketzerung und Verfolgung seiner Philosophie, ehe sie begriffen und zum Gemeingut des wissenschaftlichen Geistes werden konnte. Wie gesagt, so lange die philosophische Erkenntniß sich nicht an die Kirchenlehre selbst herangetraute, konnte auch von einem Begreifen des religiösen Bewußtseins der heidnischen Völker nicht die Rede sein.

Dieser Periode nun, die man mit Recht die des protestantischen Scholastizismus genannt hat, folgte eine andere, ihr entgegengesetzte, die aber, schon ihrer einseitigen Opposition wegen, eben so unfruchtbar für die Erkenntniß des religiösen Lebens in allen Formen seiner Gestaltung bleiben mußte; wir meinen die des englischen Deismus und des französischen Naturalismus. Der Orthodoxie die Voraussetzung zugebend, daß das Heidenthum nur Lüge und Wahn, aber keine Wahrheit enthalte, begann sie alle Formen des religiösen Lebens, selbst die des alten Testaments mit inbegriffen, für *Priesterbetrug* zu verschreien. Sobald man aber die Religion für eine Erfindung des Menschen anzusehen sich gewöhnt und zwar für eine *willkührliche* Erfindung, die nur des Eigennutzes einer das Bessere wissenden Kaste wegen gemacht worden sei, wie kann da noch von einem Begreifen derselben die Rede sein![1])

1) Es ist bemerkenswerth, wie sich diese Periode ihr moralisches Urtheil selbst spricht. Die Priester sollen in dem Besitze der Wahrheit gewesen sein, für sich sollen sie ganz so gedacht haben, wie der Rationalist unserer Tage; aber diese Wahrheit konnte sie nicht begeistern, konnte sie nicht mit dem heiligen Feuer erfüllen, dieselbe auszubreiten, alle Men-

Erst mit dem wiedererweckten Spinoza, mit Schellings Naturphilosophie, beginnt das Streben, das Heidenthum in seiner Nothwendigkeit und seinem ewigen Gedankeninhalt zu begreifen. Schon Herder, der auch eine Schrift unter dem Titel „Gott" über die Spinozistische Lehre herausgegeben, fühlt sich, vermöge des Grundgedankens dieser Philosophie, gedrungen, eine Art von Philosophie der Geschichte aufzustellen, in seinen Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, ohne daß es bei ihm zu einem klaren Verständniß der Mythologie der alten Völker kommen konnte. Schelling und seine Schule nun, nach dem Vorgange Friedrich von Schlegels, von dem oben als irrig nachgewiesenen Grundgedanken ausgehend, daß alle Völker sich eines glücklichen und vollkommenen Zustandes, eines Paradieses, eines goldenen Zeitalters erinnern; ferner hypostasirend, daß die Ruinen uralter Baudenkmäler, die bei manchen Völkern vorgefunden werden, auf einen sehr hohen Grad von Kultur in einer längst dahingeschwundenen Zeit hinweisen; endlich den richtigen Gedanken festhaltend, daß die Mythologie der alten Völker eine Symbolik des Naturlebens sei; aber damit den irrigen verknüpfend von einer esoterischen und exoterischen Lehre, als sei die Bedeutung jener Symbole, als seien die durch die Mythologie symbolisirten Gedanken, als Gedanken das Eigenthum der wenigen in die Mysterien Eingeweihten gewesen: stellen die Behauptung von einem Urvolke auf. Es soll ein Urvolk gegeben haben, welches von höhern Wesen äußerlich belehrt, im Besitz einer hohen Weisheit, Wissenschaftlichkeit und allseitiger Kultur gewesen. Erst durch den Eintritt des Bösen sei jene hohe Kultur untergegangen und nur noch traditionelle Nachklänge haben sich davon in den Mysterien erhalten. (Vergl. Schelling's Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, Seite 167 ff. Philos. und Relig. S. 64 ff.)

Mit Recht macht man gegen diese Hypothese geltend, daß

---

schen zur Theilnahme an ihr einzuladen. Neben der Wahrheit sollte der Eigennutz auch noch eine Macht sein, und zwar eine solche, welche den in der Wahrheit Lebenden bewegen konnte, sich mit Trug und Lug abzugeben, das Volk in der Lüge und dem Irrthum zu erhalten u. s. w. Man sieht, wie niedrig der Rationalist von der ratio, von der Vernunft überhaupt, denkt.

ein solches Urvolk sich nirgends nachweisen lasse; daß es ferner gerade das Eigenthümliche des Geistes sei, Alles aus sich herauszugebären, sich selbst Alles zu verdanken zu haben; daß es dem Wesen des Geistes widersprechend sei, auf eine magische Weise, durch die übernatürliche Einwirkung höherer Wesen, über seine wichtigsten Angelegenheiten belehrt zu werden. Daher schlägt denn Hegel den umgekehrten Weg ein. Der Mensch soll aus sich, vermöge seiner allmähligen Entwickelung, die verschiedenen Religionsstufen herausgeboren haben. Alle Religionsstufen vom Fetischismus an bis zur geoffenbarten Lehre, sollen nur Momente, Entwickelungsstufen der absoluten Idee sein. Der Mensch soll zuerst in der Einheit mit der Natur leben, daher auch seinen Gott als ein unmittelbares Naturwesen anschauen. Dann kommt der Zwiespalt. Der Mensch erkennt sich als geistiges Wesen der Natur gegenüber. Hier schaut er nun auch das Göttliche als das rein Geistige an, und zwar, entweder als das abstrakt Eine, vor dem nichts Anderes Bestehen hat, Religion der Erhabenheit, jüdischer Gott; oder er schaut das Göttliche als das Geistige an, welches aber ein Mannigfaltiges sei und daher des Leiblichen zu seiner Darstellung bedarf, Religion der Schönheit, griechische Religion; oder endlich das Göttliche gliedert sich zu einem System äußerlicher Zweckmäßigkeit, römische Religion. „Man kann," fährt Hegel fort (Religionsph. I. S. 187), „diese Stufen mit denen des Menschenalters vergleichen. Das Kind ist noch in der ersten unmittelbaren Einheit des Willens und der Natur, sowohl seiner eigenen als der es umgebenden Natur. Die zweite Stufe, das Jünglingsalter, die für sich werdende Individualität, die lebendige Geistigkeit, noch keinen Zweck für sich setzend, die sich treibt, strebt und Interesse nimmt an Allem, was ihr vorkommt. Das dritte, das Mannesalter, ist das der Arbeit für einen besondern Zweck, dem der Mann sich unterwirft, dem er seine Kräfte widmet. Ein letztes endlich wäre das Greisenalter (christliche Periode), das das Allgemeine als Zweck vor sich habend, diesen Zweck erkennend, von besonderer Lebendigkeit, Arbeit zurückgekehrt ist zum allgemeinen Zweck, zum absoluten Endzweck, aus der breiten Mannigfaltigkeit des Daseins sich zur unendlichen Tiefe des Insichseins gesammelt hat."

An dieser Theorie ist der Grundgedanke ein irrthümlicher. Der Mensch lebt niemals in dieser vorausgesetzten Einheit mit der Natur. Man spricht viel von der Einheit, von der Unschuld des Kindesalters, und stellt sich nun eine analoge Periode in der Geschichte der Menschheit vor, wo die Menschen in kindlicher Unschuld keinen Widerspruch kannten. Aber wann ist denn diese kindliche Unschuld vorhanden? Ehe das Kind noch der Sprache mächtig ist, oder so lange es, wohl schon im Besitze der Sprache, sich aber noch nicht Ich nennt, ist das Kind allerdings unschuldig; aber so lange die Menschheit noch auf dieser Stufe der Unschuld gestanden, wenn eine solche jemals im Großen, für sich, ohne das schon Vorhandensein einer höhern Stufe wirklich war, war sie nicht einmal eines geselligen Zusammenlebens, wie viel weniger des religiösen Bewußtseins fähig. Es ist dieses gar kein menschliches, sondern nur das thierische Bewußtsein. So lange das Kind sich nicht Ich nennt, hat es gerade, wie das Thier, nur Welt- aber kein Selbst-Bewußtsein. Man wird daher auch niemals ein Volk gefunden haben, dem das Wort Ich unbekannt geblieben. Sobald aber das Kind sich Ich nennt, ist es nicht mehr in Einheit mit der Natur, sondern wesentlich im Zwiespalt mit derselben. Es findet das, was es sein soll, als den Willen seiner Eltern, seiner Erzieher, im Widerspruch mit seiner Natürlichkeit. Dieser Zwiespalt nun rührt nicht blos daher, daß der Wille der Eltern wesentlich schon ein gebildeter ist, so daß wir behaupten könnten, auf der ersten und niedrigsten Stufe der Menschheit sei der Wille der Eltern selbst nur das gewesen, was jetzt nur noch als der natürliche Wille des Kindes erscheint; gleichsam, als habe ursprünglich der Mensch überhaupt, wie sich Hegel ausdrückt, nichts anderes gewollt, als seine sinnliche Einzelheit, die Befriedigung seiner rohen Begierde. Denken wir uns ein Kind von aller menschlichen Gesellschaft ausgesetzt, aber schon das Bewußtsein seines Ichs habend — und so soll der erste rohe Zustand der Menschheit vorgestellt werden,— so wird es nicht in Einheit, sondern ebenfalls nur in Zwiespalt mit der Natur leben. Die Menschenbrust ist der Tummelplatz der verschiedenartigsten Wünsche. Nur das Thier lebt in der Einerleiheit des Wunsches. Was das Thier bedarf, wonach es begehrt, das gewährt ihm freigebig die Mutter

Erde. Nur das Thier wird gesäugt und groß gezogen von der Natur, nur es lebt daher in Einheit mit derselben. In der Brust des Menschen — und je roher er ist, desto mehr — steigen hingegen die verschiedenartigsten Wünsche und Begierden auf, von denen die wenigsten befriedigt werden können. Dieses ist dem Menschen wesentlich, denn seine Freiheit soll gerade darin bestehen, daß er seine Begierden beherrscht. Auch der roheste Naturmensch muß daher entsagen. Dieses ist aber zunächst nur ein Widerspruch in seiner Natur; je roher der Mensch, desto mehr lebt er in Zwiespalt mit sich selbst. Statt in Einigkeit ist er gerade in dem Zwist mit der Natur befangen; sein religiöses Bewußtsein kann daher auch nicht aus dieser Einigkeit mit der Natur, die gar nicht existirt, begriffen werden.

Die Wahrheit ist nur in der Vereinigung von Schelling und Hegel zu suchen. Nicht ein Urvolk existirte, das voller Gotteserkenntniß gewesen wäre — es ist gar nicht abzusehen, wozu dieses jemals vorhanden gewesen, da seine Weisheit sich ja nicht hat erhalten können — aber das ist richtig, daß alle Barbarei nur als ein Abfall des Menschen von Gott zu begreifen ist. Wenn der Mensch in dem Naturzustande, wo die Anforderung sich ihm mit Nothwendigkeit aufdringt, seine natürliche Wünsche dadurch, daß er sich seiner Freiheit ergiebt, zu zähmen und zu zügeln, dieser Anforderung genügt hätte, so mußte er (s. v. Kap.) zur Erkenntniß seiner Geistigkeit und Herrschaft über die Natürlichkeit gelangen. Mit dieser Erkenntniß ist aber die Herrschaft des Geistes über die Natürlichkeit überhaupt, oder die Erkenntniß Gottes, als des Geistes, wie wir das im vorigen Kapitel entwickelt haben, schon mitgesetzt. Da aber der Mensch seiner Natürlichkeit die Herrschaft einräumte, sich für ihren Sklaven ausgab, so war es seine Schuld, eine That, die da hätte anders sein sollen, daß er sich Götzen machte, was das vorige Kapitel ausführlich dargestellt hat.

A. Die abstrakte Naturreligion oder der Fetischismus, China, Indien und der Buddhaismus.

§. 20. Das Werden des Heidenthums.

In dem vorigen Kapitel ist das Heidenthum für uns schon geworden; denn wir haben den Grundgedanken desselben, nämlich

den, daß der Mensch sündigen müsse, daß demnach die Natürlichkeit, Sinnlichkeit, der absolute Herr sei, in des Menschen Brust als einen selbstverschuldeten, zur Entschuldigung seiner Sündhaftigkeit lügnerischer Weise von ihm erfundenen aufsteigen sehen. Doch hier verläßt uns die h. Schrift noch nicht; sie zeigt uns auch, wie der Mensch von diesem ersten Gedanken: die Frau, die Schlange hat mich verführt, allmählig bis zur Verehrung des Holzes und des Steines, auf sündiger Bahn fortschreitet. Denn das ist die Konsequenz der Sünde, daß in ihr, weil sie der verwirklichte Widerspruch ist, nämlich: daß das, was nur möglich bleiben sollte, nun wirklich sein will, keine Ruhe zu finden ist, und daß also der Mensch, der nicht gänzlich von ihr ablassen will, immer tiefer in dieselbe sinkt, aber nirgends etwas anderes findet, als den erneueten Widerspruch.

Dieses Werden des Heidenthums wird uns nun im vierten Kapitel der Genesis beschrieben. Zunächst heißt es: „Adam erkannte seine Frau und sie empfing und gebar den Kain und sprach: Ich habe einen Mann gekauft "את ה von, mit Gott, oder wie man diese schwierigen Worte übersetzen will (V. 1.), und sie gebar nochmals seinen Bruder, den Hebel und Hebel ward ein Schafhirt und Kain ward Landbebauer (V. 2.)." Schon die Rabbinen Maimonides, Akeda, Abrabanel, Alschuch und andere erkennen wiederum das Mythische, Symbolische in diesen Namen, mythisch nicht im neuern, sondern im rabbinischen und wahren Sinne. Der Abrabanel bemerkt ausdrücklich gegen den Ralbag, daß auch Maimonides, so wie die andern Rabbinen, in ihrer mythischen Auffassung dieser Geschichte nicht das wirkliche Geschehensein derselben leugnen wollen.

Es kann nun keineswegs bei den Rabbinen, in ihren Bemerkungen zu diesem und dem folgenden Kapitel, das gesucht werden, was wir darin finden, nämlich das Werden des Heidenthums, da die Rabbinen selbst weit davon entfernt waren, wie wir dies heute vermögen, die Totalität der heidnischen Religionsformen zu überblicken. Aber merkwürdig ist ihre Übereinstimmung darin, daß der Schlüssel zum tiefern Verständniß dieses Kapitels in den Namen der adamitischen Söhne gesucht werden müsse. Sie finden nämlich übereinstimmend, mit Ausnahme

des Alschuch, der dem Sohar folgt, wovon bald das nähere, in den drei Namen: קין, הבל und שת die drei Bestandtheile des Menschen: Körper, Seele und Geist symbolisirt. Darin haben sie wenigstens Recht, daß die Namen hier, wie überall, das Wichtigste sind, und nur aus der gehörigen Würdigung der Namen können auch jene schwierigen Worte קניתי איש את ה" (4, 1.) ihr Licht erhalten, nicht umgekehrt; was auch die Schrift dadurch andeutet, daß hier der Sohn schon Kain heißt und dann gleichsam anhängsweise noch die Bemerkung: „Und sie sprach" hinzugefügt wird; nicht wie sonst, wo es konstanter heißt: Und sie gebar einen Sohn und nannte ihn ꝛc., denn sie sprach ꝛc. (Vergl. 4, 25; 5, 28. 29; 29, 32 — 35. u. a.)

Adam, aus dem Paradiese verjagt, war, obgleich die Schuld seiner Sünde auf einen andern schiebend, nicht sogleich ein Götzendiener; das, was er aber in der That war, stellte sich bei seinen Söhnen heraus. Der eine seiner Söhne hieß Kain, der Erwerbende, und war ein Ackersmann. Ackerbau ist zunächst das Prinzip des Eigennutzes. Der, welcher das Land bearbeitet, will nur den Nutzen, den Ertrag, nichts weiter; dagegen hieß sein Bruder Hebel, das Nichtige, der, welcher das Irdische für nichtig erklärte (vergl. Koheleth 1, 2 ff.), er war ein Schafhirte. Der Hirten-Stand ist viel uneigennütziger, als der Ackerbau treibende; der Hirte lebt für seine Heerde, freuet sich an ihrem Gedeihen und Fortkommen, ohne gerade immer auf seinen persönlichen Nutzen bedacht zu sein. Ähnlich faßt auch der Sohar nach dem Alschuch den Unterschied der beiden Brüder auf, wenn er sich ausdrückt: קין היה מסטרא דמסאבותא והבל מסטרא דדכותא „Kain war das unreine, Hebel das reine Prinzip."

Der Eigennützige kennt nun zunächst nur sich und das, was ihm Nutzen bringt. Was nützlich ist, das ist ihm erlaubt; jedes höhere Gebot existirt für ihn nicht. Der eigennützige Kain bearbeitet die Erde, ohne sich weiter um Gott zu bekümmern. [1])

1) Demnach, glaube ich, lassen sich auch die Worte קניתי איש את ה" auffassen. את heißt mit, (wie das latainische cum) in doppelter Bedeutung, sowohl in der von gegen, contra, als auch in der von Hülfe, Beistand (vergl. 1. Chron. 20, 5.). Die Frau findet nämlich in dem eigennützigen und nach vollkommener Selbstständigkeit strebenden Prinzip ihres Sohnes, Ersatz für den Fluch, der ihr geworden. „Ich habe einen Mann erworben gegen den Herrn."

Doch der eigennützige Ackerbauer bekommt gerade seine Ohnmacht am meisten zu fühlen. Er will besitzen und erwerben, aber der Ertrag seiner Felder ist der Macht der Elemente preisgegeben, hängt von der Witterung, vom Regen und Sonnenschein ab. Hier findet sich also der Mensch von neuem in seinen Wünschen und Begierden gehemmt. Mit dem Gedanken, daß der Mensch sündigen müsse, ist aber nothwendig der verknüpft, daß jedes Gefühl der Schranke, jede Gewissensmahnung, überhaupt Alles, was seinen ungemessenen Begierden in den Weg treten will, ein Unrecht sei, das von einem neidischen Gott nur zur Qual über ihn verhängt worden. Denn, da er doch seinen irdischen Neigungen nicht widerstehen kann, so ist es nur eine unnütze Quälerei des neidischen Gottes, die Anforderung, ihnen zu widerstehen, an ihn zu stellen. Deswegen sucht der Mensch auch sich die Gewissensbisse aus dem Sinne zu schlagen; er sucht nur seinen Lüsten zu fröhnen, huldigt schrankenlos seinem Eigennutz. Aber das, was er aus seinem Innern verdrängen will, das Gefühl seiner seinsollenden Schranke, die Anforderung, seinen Begierden Schranken zu setzen, kommt von außen her mit verdoppelter Kraft an ihn. Seine Arbeit mißlingt, der Ertrag seiner Felder ist nicht der erwünschte u. s. w.; er bekommt thatsächlich zu erfahren, daß er dem höhern Wesen, welches er aber als ein feindseliges, seinen liebsten Wünschen hindernd im Wege stehendes, betrachtet, sich nicht entziehen könne. Was anderes kann aber das höhere Wesen zu dieser Feindschaft bewegen, als wiederum Eigennutz? Der Vortheil des Menschen muß dem des höhern Wesens im Wege stehen. Es ist also zu suchen, den Vortheil beider in Einklang zu bringen, dadurch, daß Gott bei dem Gedeihen der Ernte mit betheiligt wird, das ist der Sinn von Kains Opfer (V. 3.).

Der bessere Sinn ist nun im Hebel repräsentirt. Er hat den Eigennutz, das Alles, was dem Kain gilt, als nichtig erkannt, er findet sein Glück gerade in der ihm gesetzten Schranke; denn das Paradies steht für den, welcher das Böse nur wissen, aber nicht genießen will, immer offen. Die uneigennützige Sorge für seine Heerde, für die ihm als lebendige Geschöpfe gewissermaßen gleichstehenden Wesen, füllt seine ganze Zeit aus; auch er bringt ein Opfer, aber nicht um etwas zu erlangen — er giebt

vielmehr das Beste hin, was er hat, was Kain nicht thut — sondern um seine völlige Hingabe an den Herrn, um sich und seine ganze Beschäftigung als Gottes Eigenthum zu symbolisiren (V. 4.). Gott wendet sich zu Hebel und zu seinem Opfer (V. 5.) Dies liegt in der Sache selbst; dem Hebel war das Opfer nicht Mittel, um etwas zu erreichen, sondern gewissermaßen selbst Zweck; es sollte weiter nichts sein, als der Ausdruck seiner lebendigen Gefühle: mit dem Opfern war daher auch der Zweck des Opferns erreicht. Dem Kain dagegen sollte das Opfer nur Mittel sein; er wollte durch dasselbe etwas anderes erlangen, nämlich gedeihliche Ernten. Gott sollte durch das Opfer gewissermaßen gezwungen werden, seine Saaten nicht weiter zu verkümmern, indem Gott selbst Antheil am Gewinne haben sollte; allein Gott kann nichts geschenkt werden. Das noch fernere Mißlingen seiner Arbeit bewies ihm, daß sein Opfer vergebens war. „Da hatte er Verdruß und sein Angesicht fiel ein," nicht blos, weil sein Opfer nicht angenommen ward, sondern weil es vergeblich war, worin beides liegt, das Verwerfen des Opfers, das fernere Mißlingen der Arbeit.

Noch regt sich aber die bessere Stimme des Gewissens. Gott spricht zu Kain: „Warum verdrießt es dich, und warum sind deine Wangen eingefallen? Wenn du gut bist, trägt es sich (wie Philippson richtig übersetzt), wenn du den Egoismus, den Eigennutz aufgiebst, so wirst du auch das Mißgeschick leicht ertragen; besserst du dich aber nicht, so lagert die Sünde vor der Thür, strebt dir beizukommen, du sollst sie aber immer beherrschen (V. 6. u. 7.)." Zwischen dem Bösen und dem Guten nun wird ein ewiger Vernichtungskrieg stattfinden. Da das Böse aber sich selbst vernichten soll, so muß zunächst das Gute unterliegen, auf daß das Böse an seinem Siege untergehe, das Gute hingegen in seinem Untergange siege. „Kain bringt den Hebel um."[1]) V. 9—11. ist für sich klar.

1) Das Targum Jeruschalmie drückt sich hierüber folgendermaßen aus: ואמר קין לות הבל אחוהי איתא וניפוק תרוינן לברא והוה כד נפקו תרויהון לברא עני קין אמר להבל מסתכל אנא דברחמין אתברי עלמא אבל לא כפירי עובדין טבין הוא מדבר ומסיב אפין איתברינא מן בגלל מה אתקבל קרבנך וקרבני מני לא אתקבל ברעוא עני הבל ואמר לקין ברחמין אתברי עלמא וכפירי עובדין טבין הוא

V. 12. Die Strafe der Sünde ist immer die, daß durch die Sünde das Bezweckte nicht erreicht wird. Der Mörder will ohne seinen Feind auf Erden sein, deswegen muß er selbst getödtet werden. Hier der eigennützige Kain; sein Haß wurzelt in dem Verdruß, daß ihm nicht alle seine Unternehmungen gelingen; seine Strafe besteht darin, daß ihm nun gar nichts mehr gelingt. Er muß flüchtig und heimathlos auf der Erde umherwandern. V. 13 — 16. bezeichnet, daß das Böse hier noch nicht auf den höchsten Grad gestiegen ist; Kain thut vielmehr Buße und seine Buße wird angenommen.

Doch das Kainitische Prinzip, das des Eigennutzes, ist mit Kains Buße nicht geschwunden; es kehrt vielmehr mit verstärkter Kraft zurück. Das sieht der Midrasch zunächst in den Namen V. 18. vergl. Ber. Rabba 23. ויולד לחנוך את עירד אמר רבי יהושע בן לוי כולן לשון מרדות הן „Rabbi Josua, Sohn des Levi,

מדבר ומסב אפין ליה בדינא ועל דהוו פירי עובדי טבין מדידך וקדמין לדידך אתקבל ברעוא קרבני ' עני קין ואמר להבל ליה דין ולית דיין ולית עלם אחרן ולית למיתן אגר טב לצדיקיא ולית למפרעא מן רשיעיא עני הבל ואמר לקין אית דין ואית דיין ואית עלם אחרן ואית למיתן אגר טב לצדיקיא ואית למתפרעא מן רשיעיא ועל עיסק פתגמיא האלין הוו מתנציין על אנפי ברא וקם קין על הבל אחוהי וטבע אבנא במצחיה וקטליה

„Kain sagte zu Hebel, seinem Bruder: Komm, wir wollen zusammen auf's Feld gehen; und als sie nun auf dem Felde waren, sagte Kain zu Hebel: Ich sehe, daß diese Welt durch die Liebe geschaffen ist, aber nicht nach den Früchten der guten Werke erinnert er (Gott) sich und Ansehen der Person herrscht bei seinem Gericht; weswegen ist dein Opfer angenommen worden und das meinige nicht? Da antwortete Hebel und sagte zu Kain: Mit Liebe ist die Welt geschaffen worden und nach den Früchten der guten Werke erinnert er sich und Ansehen der Person gilt nicht bei seinem Gericht; weil die Früchte meiner Werke besser waren, als die deinigen, und den deinigen vorzuziehen, ist mein Opfer mit Wohlgefallen aufgenommen worden. Da antwortete Kain und sprach zu Hebel: Es giebt kein Gericht und keinen Richter und keine zukünftige Welt, und bei den Todten giebt es für die Frommen keine Belohnung und für die Bösen keine Bestrafung. Da antwortete Hebel und sagte zu Kain: Es giebt ein Gericht und einen Richter und eine zukünftige Welt, und bei den Todten für die Frommen Belohnung und für die Bösen Bestrafung; und wegen dieser Reden stritten sie sich auf dem Felde, und da stand Kain auf gegen Hebel, seinen Bruder, und warf ihm einen Stein an die Stirne und tödtete ihn."

erklärte alle diese Namen, daß sie auf Ungehorsam gegen Gott hinweisen." Noch stärker tritt dieses hervor in V. 23. u. 24., wo Lemech sich der Strafloſigkeit eines Doppelmordes rühmt. „Wenn ich auch einen Mann und ein Kind umgebracht, so bleibe ich doch ungestraft. Wenn Kain siebenfach gerächt wird, so Lemech gewiß sieben und siebzigfach." [1])

Nach der Erfindung von Waffen V. 22. hatte nun der Mensch die Mittel, seiner Begierde unbedingt und schrankenlos zu fröhnen. Vergl. תובל קין שהיה הבל עברתו של קין „Tubal Kain hieß er, denn er würzte die Kainitische Sünde." (Ber. Rabba 23.) Alles, was widerstand, wurde jetzt mit Gewalt bezwungen. Eines Gottes bedurfte es nicht mehr; wenigstens wurde nur da an Gott gedacht, wo er der Begierde Hindernisse in den Weg legt, welche aber durch des Menschen Kraft besiegbar sind. Deswegen sieht auch die Tradition einstimmig, obgleich ohne sprachliche Nöthigung, in V. 26. den Beginn des Götzendienstes und weiß von einem „Dor Enosch," welches seiner Sünden wegen in den Fluten begraben worden sei.

Dieses nun, daß der Mensch sich seinen Begierden schrankenlos ergiebt, an Gott nur denkt, wo diese auf Hindernisse stoßen, welche er von einem feindlichen Wesen sich bereitet glaubt, welche er aber, diesem Gotte zum Trotze, durch seine Macht mittelbar oder unmittelbar zu besiegen anstrebt, ist die unterste Stufe und die erste des heidnischen Gottesbewußtseins, welchen man auch mit dem gemeinsamen Namen, Fetischismus oder Schamanenthum bezeichnet.

§. 21. Fetischismus und Schamanenthum. [2])

Auf der allerniedrigsten Stufe des Heidenthums finden wir zunächst gar kein Bewußtsein von einem höhern geistigen Leben.

1) So ist dieser Vers sprachlich mit dem Midrasch Tanchuma aufzufassen. Denn mit dem Midrasch Rabba es als eine Frage anzusehen, nämlich: Habe ich denn einen Mann umgebracht ꝛc.? scheint deswegen unthunlich, weil alsdann das כי in Vers 23. eine ganz andere Bedeutung als in Vers 24. haben müßte, was, obgleich כי vieldeutig ist, doch nicht gut anzunehmen sein möchte.

2) Da mir für das folgende Kapitel die Quellen und Hülfsmittel nur spärlich zu Gebote standen, so ist das Faktische meistentheils wörtlich

Es ist dies natürlich nur so zu verstehen, daß der Mensch, sobald er sich seiner Begierde hingiebt, sobald er zu dem Gedanken kommt, daß er sündigen müsse, daß er sich seiner Begierde mit Nothwendigkeit hingebe, Alles, was diese beschränkt, also auch die Stimme seines Gewissens nur als eine ihm feindliche und fremde Macht betrachtet, der er sich zu entziehen habe. Dieses geschieht nun durch Zauberei; Alles wird auf dieser Stufe durch Zauber gebannt. In nichts fügt sich der Mensch freiwillig, gegen jede Schranke will er den Zauber anwenden.

So erzählt Kapitän Parry von den Eskimo's: Sie wissen gar nicht, daß sonst eine Welt ist; sie leben zwischen Felsen, Eis und Schnee, von Robben, Vögeln, Fischen; wissen nicht, daß eine andere Natur vorhanden ist. Die Engländer hatten einen Eskimo mit, der längere Zeit in England gelebt hatte und ihnen zum Dollmetscher diente. Mittelst desselben erkannten sie von dem Volke, daß es nicht die geringste Vorstellung von Geist, von höhern Wesen, von Unsterblichkeit der Seele, von Ewigkeit des Geistes, von dem An- und Fürsichsein des einzelnen Geistes hat. Sie kennen keinen bösen (?) Geist, und gegen Sonne und Mond haben sie zwar große Achtung, aber sie verehren sie nicht, sie verehren kein Bild, keine lebende Kreatur. Dagegen haben sie unter sich einzelne, die sie Angekok's nennen, Zauberer, Beschwörer; diese sagen von sich, daß es in ihrer Gewalt sei, den Sturm sich erheben zu machen, Windstille zu machen, Wallfische herbeizubringen ꝛc. und daß sie diese Kunst von alten Angekok's erlernten. Man fürchtet sich vor ihnen, in jeder Familie ist aber wenigstens einer. Ein junger Angekok wollte den Wind sich erheben lassen, es geschah durch Worte und Geberden. Die Worte hatten keinen Sinn und waren an kein Wesen zur Vermittelung gerichtet, sondern unmittelbar an den Naturgegenstand, über den er seine Macht ausüben wollte; er forderte keinen Beistand von irgend Jemand. Man sagte ihm von einem allgegenwärtigen, allgütigen, unsichtbaren Wesen, das Alles gemacht habe; er fragte, wo es lebe, und als man ihm sagte, es sei über-

---

den neuesten Bearbeitungen der heidnischen Religionen, nämlich: Stuhr: Religionssysteme der heidnischen Völker; Klausen: Aeneas und die Penaten; Haupt: Alterthumskunde; Bähr: Symbolik des mosaischen Kultus; Hegel: Religionsphilosophie und Philosophie der Geschichte, entlehnt.

all, da gerieth er in Furcht und wollte fortlaufen. Als er gefragt wurde, wohin sie kämen, wenn sie stürben, so erwiederte er, sie würden begraben; ein alter Mann habe vor sehr langer Zeit einmal gesagt, sie kämen in den Mond, das glaube aber schon lange kein Eskimo mehr. Die Engländer beredeten einen Angekok, eine Zauberei auszuüben; dies geschah durch Tanz, so daß er sich durch ungeheure Bewegungen außer sich brachte, in Ermattung fiel und mit verdrehten Augen Worte und Töne von sich gab.

Denselben Charakter hat die Zauberei bei den Negern; der Zauberer begiebt sich auf einen Hügel, schreibt Kreise, Figuren in den Sand und spricht Zauberworte; er macht Zeichen gegen den Himmel, bläs't gegen den Wind, saugt seinen Athem ein. Ein Missionär, der sich an der Spitze einer portugiesischen Armee befand, erzählt, daß die Neger, ihre Bundesgenossen, solch einen Zauberer mitgeführt hätten. Ein Orkan machte seine Beschwörung nöthig; so sehr sich auch der Missionär dagegen setzte, es wurde dazu geschritten. Der Zauberer erschien in einer besondern, phantastischen Kleidung, besah den Himmel, die Wolken, kaute darauf Wurzeln, und murmelte Worte; als die Wolken näher kamen, stieß er Geheul aus, winkte ihnen und spuckte gegen den Himmel; als es dennoch gewitterte, gerieth er in Wuth, schoß Pfeile gegen den Himmel, drohte, ihn schlecht zu behandeln und stach mit einem Messer gegen die Wolken.

Dasselbe finden wir nun bei den Völkern Mittel- und Nordasien's; der Unterschied, der hier zum Vorschein kommt und auf den Stuhr so viel Gewicht legt, erklärt sich einfach aus den klimatischen Verhältnissen, wie wir sogleich sehen werden. Nach dem Glauben der Völker Mittel- und Nordasien's ist nämlich die Erde und das Innere derselben sowohl, als ihr Dunstkreis mit geisterartigen Wesen erfüllt, die auf die ganze organische und unorganische Natur theils wohlthätigen, theils schädlichen Einfluß ausüben. Jedes Land, Berg, Fluß, Thal oder was es auch sei, hat seinen Geist als Bewohner. Nicht nur rühren die heftigen und verderblichen Naturerscheinungen von dem Zorne solcher Geister her, sondern auch Mißwachs, Seuchen und andere Plagen, so wie auch plötzliche Krankheitsfälle, Epilepsie, Raserei und dergleichen bei einzelnen Individuen werden deren Einflusse zugeschrieben. Sie

sind in viele Klassen eingetheilt und ihr Wirkungskreis, so wie ihre Macht ist sehr verschieden. Vorzüglich werden wüste, unbewohnte und rauhe Gegenden, oder solche, wo sich die Natur in gigantischen Massen und in allen Schrecknissen ihrer Wirkungen zeigt, für die Hauptsitze oder Sammelplätze der bösartigen Geister gehalten, von wo sie nach anderen Gegenden ausziehen, um ihre verderblichen Absichten auszuführen. Auf diesen ausgebreiteten Dämonenglauben ist das Schamanenthum fast aller Völker Mittelasien's gegründet. Es fehlt ihnen, die in einer armen und dürftigen Natur leben, jede lebendige sinnvollere Naturanschauung, wie gleichfalls auch alles verständigere, gedankenvollere Bewußtsein über das, was der Gegenstand ihrer Verehrung ist. Sie haben eine Vorstellung von einem höchsten Gotte, die ihnen jedoch nicht eigenthümlich ist, sondern, die sie erst aus dem Verkehr mit den Muhamedanern und Chinesen erhalten haben. Dieser höchste Gott ist weder zu fürchten, noch zu lieben, weil er dem Menschen zu fern steht und sich nicht um ihn bekümmert; aber die Macht einer Menge von Geistern niedern Ranges, durch welche die Schicksale der Welt und des Lebens bestimmt werden, fürchtet, wer dem Schamanenthum anhängt und wendet sich in allen Angelegenheiten des Lebens (wir werden gleich sehen wie?) an dieselben, weil er an einen möglichen Verkehr des Menschen mit ihnen glaubt. Als Furcht und Schrecken äußert sich vornehmlich seine religiöse Gesinnung, und so sind es die schädlichen und feindseligen, die bösen Geister, an die man sich im Schamanenthum hauptsächlich und vornehmlich zu wenden hat, um dieselben entweder zu besänftigen, oder deren Macht zu bändigen, während um die guten Geister sich Niemand bekümmert. Gebändigt werden sie nun durch Geisterbeschwörung, diese ist der Mittelpunkt, um die sich im Schamanenthum alles drehet. Die Schamanen rühmen sich nämlich der Bekanntschaft mit der Geisterwelt, des nähern Umgangs mit den Geistern, der Herrschaft über dieselben und des Besitzes der Mittel, alles von ihnen erfragen, sie besänftigen und auch wohl Gutes von ihnen erlangen zu können. Durch die von ihnen heranbeschworenen Geister vernehmen sie die Ursachen des Wohlwollens oder des Zornes und Hasses derselben, die Anzeige der Mittel ihrer Versöhnung, Kenntniß der vergangenen und künftigen Schicksale,

so wie Nachrichten von entfernten Orten und Leuten, es wird ihnen die Macht zu Theil, zu weissagen und Unglück abzuwehren.

Wunderliche Verzerrungen des Körpers, ja Krämpfe und Anfälle geben eine besondere Bekräftigung geistiger Würdigkeit. Sie unterscheiden sich blos durch Kleidung und bessere Kenntniß der Lehren und Gebräuche ihres Volkes, sonst treiben sie gleiche Beschäftigung mit den übrigen und bilden keine besondere Kaste. Sie tragen lange, morgenländische, meistens lederne Röcke und Strumpfstiefeln, häufig mit Blechgötzen, Schellen, Glöcklein und anderm Klimperwerk, Adler- und Eulenklauen, ausgestopften Schlangen, Pelzstreifen und anderen Sachen der Art besetzt und fast bedeckt. Unter Schaudern wird diese Kleidung von dem Schamanen angelegt, als ob damit ein anderer Geist in ihn führe. Als Hauptwerkzeug der Unterredung mit Geistern dient die Trommel. Das Werk der Beschwörung geschieht im Dunkel der Nacht. Es wird ein Feuer angezündet, das durch die Finsterniß leuchtet, und bei dessen blassen Schein das Werk seinen Fortgang nimmt. Anfangs am Feuer sitzend, werden sie bald von stärkerem Schauder ergriffen; sie springen auf, um durch Rührung der Trommel den von ihnen gebannten Geist herbeizurufen. Sie machen dabei die seltsamsten Sprünge um und über das Feuer, verzerren die Gesichter, fahren mit den Händen herum und brüllen unverständliches Zeug, rufen die Geister namentlich an und dieses alles macht im Dunkel der Nacht unter dem dumpfen Schall des Trommelgetöns, und dem Geklirre und dem Gerassel des aus eisernen Ringen und Todtengebeinen bestehenden Behanges der Schamanenkleider einen grauenvollen Eindruck. Etwa nach einer halben Stunde werden Geberden gemacht, die andeuten, daß der Geist oder die gerufenen Geister erschienen wären und ein Kampf mit denselben begonnen habe. Der Schamane fragt, drohet, bittet und ertheilt seine Aufträge an den Geist. Um die Antwort zu vernehmen, wirft er darauf den Schlägel der Trommel oder irgend etwas, was der, den das gerade unternommene Zauberwerk betrifft, am Leibe getragen hat, eine Mütze oder dergleichen in die Luft, als ob die Antwort dadurch heruntergebracht würde, und steckt den Kopf horchend in die Trommel, wobei er zittert, schaudert und schwitzt. Bei jedem Zauberwerk sind gewöhnlich mehrere Schamanen zugleich thätig. Die jakutischen und

andere Schamanen gerathen in Entgeistigungen und Entzückungen; diese fallen zuletzt ohnmächtig nieder, weil ihre Seele sie angeblich verläßt, um die Geister in ihren Wohnungen, in den Bergen, Wäldern und Abgründen zu besuchen und mit denselben zu verhandeln. Man glaubt, daß die Seele diese Reise auf Bären, Schweinen, Adlern und anderm Gethiere mache. Alle behaupten nachher, die Geister in Erscheinungen als Bären, Löwen, Eulen, Adler, Schwäne, Käfer, Spinnen, Drachen oder als Lichtschein, oder in Schattengestalt gesehen zu haben. Wenn aber, was auch manchmal vorkommt, der Schamane sich nicht mächtig genug fühlt, den Geist zu zwingen, so zeigt sich derselbe nur in Dämmerungsform. Weil indeß die Schamanen glauben, daß die Geister am liebsten die Gestalten von Bären, Schlangen oder Eulen annehmen, so wird von ihnen diesen Thieren überhaupt eine gewisse Art von Achtung erwiesen. Die Beschwörung wird von einem derselben kundigen Schamanen in allen Fällen des Lebens angestellt, wo man die Wirksamkeit eines schadenfrohen Geistes ahnet oder fürchtet. Diese schadenfrohen Geister sind aber meistens die Seelen der Verstorbenen, die als Gespenster durch die Lüfte und über die Schneefelder schweben und in Felsenklüften und tiefen Abgründen hausen. Besonders sind es die Seelen der verstorbenen Schamanen, die in Gestalt von bösen Geistern umherwandeln, den Menschen Schaden zufügend, um sie zu zwingen, ihnen Ehre zu erweisen und Opfer zu bringen. Die Leichname der Schamanen legt man daher gewöhnlich, ihrem vor dem Tode ausgedrückten Wunsche gemäß, auf erhabene Örter oder an einen Kreuzweg, damit sie den Vorübergehenden desto leichter Schaden zufügen können.

Die meisten schamanischen Heiden können deswegen auch nichts Furchtbareres und Grauenvolleres als den Tod, und tragen vor nichts mehr als vor dem Tode Scheu; auch die Todtengestalt im Leichname erregt ihnen Schauder. Ängstlich und bange fürchten sie die Wiederkehr der Verstorbenen und deren Erscheinungen, und deshalb suchen sie bei der Rückkehr von jeder Bestattung eines Todten, den Tod und die Todten durch allerlei Gaukeleien zu hindern, ihnen zu folgen.

Man sieht, der Grundgedanke ist hier, wie bei den Negern und den Eskimo's derselbe. Wenn des Menschen

Wünsche, Begierden, Neigungen auf Hindernisse stoßen, so ist dies Hinderniß die That eines feindseligen, neidischen Wesens. Dieses feindselige Wesen ist aber ein Verstorbener; denn die Verstorbenen haben dieselben Begierden, wie die noch Lebenden, nur fehlt ihnen die Macht, den Begierden Befriedigung zu verschaffen; sie sind daher neidisch und suchen den Lebenden auf jede Weise zu schaden; sie irren überall als unglückselige Gespenster herum, um dieser ihrer Schadenfreude zu genügen. Jedoch steht es in des Menschen Macht, Herr zu werden über dies feindliche Wesen, und sich hierauf seinen Begierden schrankenlos zu ergeben. Der Unterschied, der hereinkommt, nämlich, daß der Neger unmittelbar die Naturgegenstände für solche feindliche Wesen ansieht, die er zu bezwingen habe, der Schamane hingegen es nicht mit der Natur, sondern nur mit Geistern zu thun hat, ist aus dem Unterschiede des Klima's zu verstehen. Der Neger, von einer freundlichen und gütigen Natur umgeben, die ihm alle seine Bedürfnisse in der Regel von selbst darreicht, ohne daß es großer Anstrengung oder Arbeit von seiner Seite bedürfte, sieht in dieser herrlichen und üppigen Vegetation, die ihn umgiebt, das lebendige Wesen selbst, das ihm freundlich zur Seite, oder feindselig gegenüber steht; denn der Südländer ist überhaupt unfähiger zu abstrakten Gedanken, als der Nordländer; alle seine Ideen verkörpern sich ihm sogleich zu einem lebendigen Bilde, das seinen entsprechenden Ausdruck in irgend einem Naturgegenstande findet. Der Schamane dagegen in stetem Kampfe mit der ihn umgebenden rauhen und unfreundlichen Natur lebend, sieht in der äußern Natur nichts ihm Ebenbürtiges. Die nordische Natur ist nicht der Ausdruck, das Symbol des Geistes, sondern nur die Allegorie desselben. Die äußere Natur als solche ist nur, wie sein, so der Aufenthaltsort ihm ebenbürtiger guter oder böser Geister, ohne daß sie einen höhern Werth haben kann, als dieser Aufenthaltsort zu sein. Deswegen ist denn dem Südländer der Verstorbene unmittelbar ein schädliches oder nützliches Thier, oder sonst ein Naturgegenstand, oder auch gar nichts geworden, dem Schamanen dagegen ein schadenfrohes Gespenst.

Aus diesem rohesten Zustand ist der Fortschritt zum Fetischdienst leicht zu verstehen. Fetisch ist ein verdorbenes portugiesisches

Wort und heißt soviel als Idol, Bild. Die Völker nämlich, die sich über diese erste Stufe roher Zauberei erhoben, haben etwas, dem sie ihre Verehrung zollen. Allein dieses, was sie verehren, ist durch den Zufall gewählt und wird ebenso wieder abgeschafft. Der nächste beste Stein, Heuschrecke u. s. w. ist der Fetisch des Negers. Stößt dem Neger etwas Unangenehmes zu, so schafft er seinen Fetisch ab und wählt einen andern. Dieses willkührliche Absetzen des Gegenstandes seiner Verehrung ist ein wichtiges Moment und darf nicht übesehen werden. Der Neger sieht in seinem Fetisch durchaus kein göttliches Wesen, sondern nur ein ihm ebenbürtiges. In seiner Begierde gehemmt und seine unmittelbare Zaubermacht als unzulänglich, das Hemmniß aus dem Wege zu räumen erfahren habend, macht es der Zufall, daß irgend etwas geholfen hat, das Hinderniß aus dem Wege zu räumen. Dieses ist nun der mächtigere Zauberer, der ihm beistehen kann. Er bringt ihm Opfer, nicht um sich ihm gleich einem Gotte hinzugeben, sondern um ihn dabei zu betheiligen, daß es dem Opfernden gut gehe. Erweist er sich nun aber unwirksam bei irgend etwas, so beweist dieses entweder, daß er nicht mächtig genug ist, jedes Hinderniß aus dem Wege zu räumen, oder daß er keinen Antheil weiter an seinem Schützling nimmt. In beiden Fällen ist es unnütz, ihm ferner zu opfern.

So zeigt sich uns diese Kulturstufe, als die der reinen Gottlosigkeit, der völligen Herrschaft der Rohheit und der Begierde, wo der Widerspruch dieser schrankenlosen Wildheit in dem Mißlingen der Unternehmungen wohl zum Bewußtsein kommt, aber wo dieser Widerspruch selbst nur als Folge der Willkühr angeschaut wird. Ein eben so rohes, wildes, neidisches, feindseliges Wesen, als ich, hemmt mich in der Befriedigung meiner Lust, und es kommt nur darauf an, wer von uns beiden zuletzt der Mächtigere bleibt. Die Natur, die rohe Begierde, ist das vollkommen Herrschende und das vollkommen Berechtigte und die Stimme des Gewissens, die sich als der Widerspruch gegen diese Herrschaft der Begierde zeigt, wird als der feindliche Geist gewußt, gegen den anzukämpfen ist.

§. 22. Konsequenz dieser Rohheit, ihr Untergang.

Daß dieser Zustand der Rohheit und Begierde nicht noth-

wendig, nicht ein mit der menschlichen Natur gegebener ist, bringt die heilige Schrift immer wieder in Erinnerung. Unter diesem rohen, wilden Geschlechte gab es einen Chanoch, welcher vor Gott wandelte (Genesis 5, 22.). Aber der Gute muß solcher Rohheit unterliegen und nur durch seinen Untergang, dadurch, daß er das Leben für's Gute gern opfert, kann er seine höhere Natur und seinen wahren Sieg bewähren. Das mag durch V. 24. angedeutet sein. „Chanoch wandelte vor Gott; er starb keines natürlichen Todes, wie die andern; er war nicht mehr da, denn Gott hatte ihn genommen."

Wohin aber diese Rohheit führt, das ist Gen. Kap. 6. trefflich geschildert. Ergiebt sich Jeder schrankenlos seiner Begierde, so muß der Krieg Aller gegen Alle die Folge sein. „Als die Menschen sich anfingen zu vermehren auf der Erde, und Töchter ihnen geboren wurden; und es sahen die Söhne der Mächtigen [1]) die Töchter der Menschen, daß sie schön seien, da nahmen sie sich nach Willkühr (מכל אשר בחרו) Frauen."

---

1) Dem Rabbi, welchem der Sohar zugeschrieben wird, legt der Midrasch hierzu folgende Worte in den Mund ויראו בני אלהים רבי שמעון בן יוחאי קרי להון בני דיוניא ר"ש בן יוחאי מקלל לכל מן דקרי להון בני אלהייא „Es sahen die Söhne der Elohim, Rabbi Simeon, Sohn des Jochai, erklärte sie, die Söhne der Richter. Rabbi Simeon, Sohn des Jochai, verfluchte jeden, der sie als Söhne der Götter (als gefallene Engel, wie die Alexandriner,) bezeichnete." Ber. Rabba Kap. 26. Es scheint zwar, nach der Parallele von Hiob 1, 6. 2, 1. und nach dem Gegensatz von בני אלהים mit בנות האדם diese vom Rabbi verworfene Erklärung mehr für sich zu haben. Allein was das erste betrifft, so geht man überhaupt mit der Erklärung durch Parallelen zu weit. Ein doppelsinniger Ausdruck — und das ist das בני אלהים hier jedenfalls, kann recht gut von einem Verfasser in der einen und von einem andern in der andern Bedeutung genommen worden sein. Was aber den bemerkten Gegensatz anbelangt, so bezieht er sich auf Kap. 4, 26. Dort heißt es אז הוחל לקרא בשם ה' „Damals fing man an zu nennen mit dem Namen Gott," d. h. von da an wurden Menschen Götter genannt und als solche verehrt. Die Zauberer sind in der That auf dieser untersten Stufe der Religiosität solche Götter für die übrigen Menschen. Ebenso ist der Chinesische Kaiser, wie wir sehen werden, Gott κατ' ἐξοχήν; ebenso in Indien der Brahmane. Die Söhne dieser Götter sind hier gemeint. Erst als diese Stelle, durch Unkenntniß der hier angedeuteten Religionsstufen nicht mehr verstanden ward, wurden die בני אלהים zu gefalle-

Da sprach Gott: „Mein Geist soll nicht ewig streiten im Menschen, wenn er auch Fleisch ist.“ So soll es nicht bleiben, daß der Mensch die Regungen seines Gewissens nur als die feindliche Macht betrachtet; wenn er auch Fleisch ist, wenn es ihm auch möglich bleiben wird, sich dieser Richtung hinzugeben, da er doch Fleisch ist, so ist es ihm doch auch möglich, zur Harmonie zu gelangen, das Fleisch dem Geiste zu unterwerfen.[1] „Seine Tage sollen noch hundert und zwanzig Jahr sein,“ nach der einstimmigen Auffassung der Midraschim, damit er sich bessere. „In den damaligen Tagen galt kein Gesetz und Recht, sondern nur Gewalt und Körperstärke.“ (V. 4.) Gott beschloß dieses Geschlecht zu vernichten.

Wo nichts als Rohheit und Begierde herrscht, da kann kein entgegengesetztes Prinzip sich erhalten. Die Gewalt bemächtigt sich immer wieder der Oberherrschaft und alles andere muß ihr unter Furcht und Zittern gehorchen. Nur der Untergang dieses Geschlechtes kann das Gute retten. Aber dieser Untergang muß eine übernatürliche Ursache haben; der Mächtige erliegt, der Natur der Sache nach, nur dem noch Mächtigern, Rohern und Wildern, und so bliebe immer das gleiche Prinzip der Rohheit auf dem Throne, wenn Gott nicht unmittelbar eingriffe. Dies die moralische Bedeutung des geschichtlich feststehenden Faktums der Sündfluth.

§. 23. Die Kehrseite dieser Rohheit, China.

Der Fetischismus kann noch nicht eigentlich Religion genannt werden. Im Fetisch sieht der Mensch kein göttliches Wesen, sondern nur einen Bundesgenossen, zur Überwindung der Hindernisse, welche der Befriedigung seiner Begierden im Wege stehen. Das Opfer, welches dem Fetisch gebracht wird, hat gar nicht die Bedeutung, die es in den spätern Religionsformen bekommt, noch weniger die, die es in der absoluten Religion erhält, sondern es soll nur den Fetisch dabei betheiligen, sich dem Menschen hülfreich zu erweisen. Was dem Fetisch geopfert wird, wird ihm in der That geschenkt; der Fetisch ist eben so bedürftig, eben so begierdevoll, wie der Mensch selbst.

nen Engeln, ein dem ächten Judenthum durchaus fremder Begriff, wie wir in der Kosmologie zeigen werden.

1) Der Midrasch sieht in den בשגם eine Hindeutung auf Moscheh, da der Zahlenwerth beider Worte 345 gleich ist ibid. und Chol. 139. b.

Wenn der Mensch nun im Opfer demselben die Mittel darreicht, seine Begierden zu befriedigen, so wird dafür auch von ihm erwartet, daß er sich dem Menschen in der Erreichung seiner Zwecke ebenfalls hülfreich erweise. Thut er das nicht, zeigt er sich unwirksam, so wird er *gestraft* — er wird abgeschafft; der Mensch vergilt ihm dadurch, daß er auch für ihn nichts mehr thut.

Dieser Standpunkt der Begierde enthält nun seine Auflösung in sich selbst; die Begierden stehen sich gegenseitig hindernd im Wege, sind ewig im Kriege miteinander begriffen, vernichten sich wechselseitig; es ist keine Ruhe und kein Halt hier zu gewinnen. Statt nun hierdurch zu erkennen, daß diese ganze Richtung überhaupt zu verlassen sei; daß der Mensch in sich gehen müsse und dort eine neue Welt finden, eine Welt des Geistes, welche ihn zum *Herrn* seiner Begierden machen werde, *sucht der Mensch in dieser Richtung selbst das Heilmittel* für sein Unglück. Hat er sich bisher der *ungeregelten* und *maaßlosen* Natürlichkeit schrankenlos hingegeben, so *flieht* er jetzt zwar diese Schrankenlosigkeit und wendet sich zur *anderen* Seite, zum inhaltslosen und *leeren Maaß*, zur *abstrakten Regel*; denn es wiederholt sich hier das oben (Seite 85) ausgeführte Gesetz, daß man auf diesem Standpunkte nur, um die Nacktheit zu bekleiden, vom Gegentheil zum Gegentheil hinüber und herübergeworfen wird, und es wird sich dieses als durchgreifend im ganzen Heidenthum erweisen. Aber, so wie der Cyniker nicht besser ist als der Cyrenaiker, der Stoiker nicht besser als der Epikuräer, der Mönch eben so wie der Ritter nur das Irdische sucht, wenn er sich auch einredet, für den Himmel zu arbeiten, Rousseau mit Voltaire auf gleichem Boden stehen, so ist auch dieses Maaß, bei welchem auf das, was damit gemessen werden soll, gar nichts ankommt, nicht minder von der Begierde hervorgerufen, als die Maaßlosigkeit des Fetischdieners. Die Begierden sollen die Herrschaft behalten, nur soll ihnen das abgestreift werden, was ihre Befriedigung bisher unmöglich machte. Weil jede Begierde bisher *allein* gelten wollte, deswegen vernichteten sie sich wechselseitig; es sollen daher jetzt *alle Begierden* gleichmäßig gelten. Jede Begierde soll daher nur so weit gelten wollen, als die anderen noch *mit gelten* können. Daher ist nöthig, daß nur *regelmäßig*, in *Ordnung* genossen werde.

Die Ordnung, das Maaß, die rechte Mitte, wo kein Extrem sich allein geltend machen kann, sondern jedem sein Recht widerfährt, jedes seine Stellung im Ganzen erhält, ist jetzt das höchste Gesetz, ist der eigentliche Gott.

Dieses Prinzip findet sich nun völlig ausgebildet und verwirklicht in der Chinesischen Reichsreligion.

Anmerk. Wenn es hier erlaubt wäre, auf ein fremdes Gebiet überzuschweifen, so möchte folgende Bemerkung und Vergleichung nicht unrichtig erscheinen.

Das Chinesische Prinzip ist in neuester Zeit wieder sehr stark hervorgetreten. Die Menschen sollen ursprünglich frei gelebt haben — so lautet die allgemein verbreitete Theorie über das Staatsrecht — das heißt, sie sollen ursprünglich ihrer Willkühr überlassen gewesen sein. Da sich aber dieser Zustand als der Krieg Aller gegen Alle herausgestellt habe, so seien die Menschen durch einen contract sociale in einen geselligen Verband getreten. Ein jeder habe sich hier seiner ursprünglichen Freiheit in so weit begeben, als mit der Freitheit der übrigen Menschen unverträglich war. Daher, was nicht durch diesen Vertrag ausdrücklich verboten, das ist erlaubt. Einen nun habe man gewählt, der über die Vollziehung dieses gesellschaftlichen Vertrags, über die Aufrechthaltung der festgesetzten Ordnung wachen solle; dieser sei der König. Er ist daher auch nur der erste Volksbeamte; da aber Niemand dafür stehen kann, daß der König nicht selbst die eingesetzte Ordnung zu verletzen versucht sein möchte, so muß ihm von Seiten des souverainen Volkes eine Aufsichtsbehörde an die Seite gesetzt werden. Das Volk sendet seine neuen Abgeordneten, um den alten, den König, zu überwachen. Dieses der Grundgedanke des Konstitutionsunwesens unserer Zeit. Die Zeit hat dasselbe gerichtet, und es wäre endlich zum Bewußtsein zu bringen, daß man etwas Widersinniges erstrebt. Gegen den König will man eine Garantie in der Volksvertretung sehen, aber wo ist nun eine Garantie gegen die Volks-

vertreter selbst zu finden? Wird nicht der schmählichste Handel mit den Stimmen in den Kammern unserer Tage getrieben? Der verkauft seine Stimme für eine Stelle, der giebt sie nur im Partei-, der nur im Privatinteresse. Der König ist parteilos; er hat die höchste Stufe eingenommen, kann nicht höher steigen; für ihn giebt es daher nichts zu gewinnen. Und gegen ihn, der durch Unrecht durchaus nichts gewinnen kann, will man eine Garantie, und will diese in Männern finden, die noch viele Privatzwecke zu verfolgen haben!! Es bleibt wirklich unbegreiflich, wie man sich für dieses System noch begeistern kann. In Frankreich und England sind alle der gerühmten Freiheit theilhaft bis auf Einen, nämlich den König. Dieser hat nicht die Freiheit der Rede, ja nicht einmal die des Denkens. Der König darf dort keine Ansicht haben. Man erinnere sich nur des berüchtigten und kaum verschollenen Steites über das Thema: le roi règne mais ne gouverne pas. Selbst bis in die Geheimnisse seines Privatlebens verfolgt ihn der Parteigeist. Die Königinn von England hat nicht das Recht, das sich sonst niemand wird nehmen lassen, in der Wahl zu ihrer vertrauten Umgebung, der freien Neigung zu folgen; sie muß den Torys zu lieb ihrer gewohnten Umgebung entsagen. Ja, wenn noch der Staat etwas dabei gewönne! Alsdann wäre es freilich gerecht, daß der König für seine Pflicht kein Opfer scheue. Allein Minister folgen auf Minister in diesen sogenannten freien Ländern, die neuen Minister können aber nichts anderes thun, als ihre Vorgänger thaten. Auch die Torys werden bald mit denselben Vorschlägen auftreten, als ihre Vorgänger, nur etwas verblümter. Wenn sie aber auch ein besseres System hätten, warum haben sie ihr Geheimniß nicht schon als Parlamentsmitglieder verrathen? Als pflichtkundige Abgeordnete müßten sie nicht erst nach der Macht streben, um dann ihre Meinung zu offenbaren, sondern sie müßten der bestehenden Macht rathend zu Hülfe kommen.

Allerdings gab es auch schlechte, gewissenlose Könige, die ihre hohe Stellung verkannt, und daher ihr Volk statt glücklich, unglücklich gemacht haben. Aber man übersieht, daß es gegen die Sündhaftigkeit des Menschen überhaupt keine menschliche Garantie giebt. Nur Gott kann die Folgen der Sünde vernichten; alles, was der Mensch dagegen thun will, ist leeres Machwerk. So will auch China hier in dem äußerlichen Gesetz, in der geschriebenen Ordnung, wie unsere Zeit in der geschriebenen Verfassung, eine Garantie finden, gegen Willkühr und Ausartung — da doch nur die religiöse Gesinnung die Gesinnungslosigkeit erfolgreich zu vernichten vermag. Ein König, der pflichtvergessen ist, ist eine Strafe, die Gott sendet; denn nur dann wird der König es wagen, schlecht zu sein, wenn sein Zeitalter selbst verderbt ist. Nur in ausgearteten Zeiten gab es auch ausgeartete Könige. Als göttliche Strafe ist sie aber mit Geduld zu ertragen, und nur durch Sinnesänderung und Selbstbesserung abzuwenden.

Im jüdischen Staat war der König von Gott eingesetzt, war souverain in der ungeschmälertsten Bedeutung des Wortes und Niemandem, außer Gott, war er Rechenschaft schuldig. Er hatte volle, unumschränkte Macht, so sollte es auch bei uns sein. Im jüdischen Staate war aber das Wort und die Rede unbedingt frei gegeben, und auch dieses sollte bei uns sein. Das Censorenamt ist allerdings nothwendig; die Preßgesetze Frankreich's zeigen sich mangelhaft genug. Allein statt im Geheimen und vormundschaftlich zu wirken, wodurch oft der Gute mit dem Bösen wird leiden müssen, sollte dieses Amt, wie im alten Rom, ein öffentliches werden. Der Staat sollte nämlich, wie im alten Rom, anerkannte Männer in jedem Fache wählen, deren Amt es wäre, staats- und religionsgefährliche Schriften nicht zu unterdrücken, sondern ihnen öffentlich ihre Mängel nachzuweisen und sie zu widerlegen. Niemand würde alsdann solche Schriften auf sich einwirken lassen, ohne den andern Theil, ihre Widerlegung, gehört und

geprüft zu haben. (Politiker vom Fache mögen dem Laien diese Gedanken zu Gute halten.)

§. 22. Fortsetzung.

Dieser Übergang von der unordentlichen zur geordneten Begierde hat sich bei den Chinesen selbst traditionell erhalten. Die chinesische Geschichte gehet in die ganz alten Zeiten hinauf, wo als der Kulturspender Fohi (nicht zu verwechseln mit Fo, dem Stifter einer neuen Religion) genannt wird, der zuerst eine Civilisation über China verbreitete. Er soll im 29. Jahrh. vor Christus gelebt haben. Die Erzählung beginnt mit dem Zustande, wo die Menschen in der Wildheit, das heißt in den Wäldern gelebt, sich von den Früchten der Erde genährt und mit den Fellen wilder Thiere bekleidet haben. Keine Kenntniß von bestimmten Gesetzen war unter ihnen. Fohi habe nun die Menschen gelehrt, sich Hütten zu bauen und Wohnungen zu machen; er habe ihre Aufmerksamkeit auf den Wechsel der Jahreszeiten und namentlich auf ihre Wiederkehr gelenkt, d. h. er habe ihnen die Ordnung in der Natur gezeigt, woraus das Gesetz der Ordnung für das Natürliche im Menschen abzuleiten ist; er habe Tausch und Handel eingeführt und das Ehegesetz begründet; er habe gelehrt, daß die Vernunft vom Himmel komme und Unterricht in der Seidenzucht, im Brückenbau und in dem Gebrauche von Lastthieren ertheile.

Die Ordnung, die rechte Mitte, durch welche jeder Begierde Befriedigung werden soll, keine aber die andere verdrängen kann, ist es nun, welche, so zu sagen, das Ganze der chinesischen Religion umfaßt und wer an ihr festzuhalten weiß, der ist religiös und hat seine Aufgabe erfüllt. An die Herrscher des Volks geht daher auch vorzugsweise der Ruf, in dem Festhalten an der rechten Mitte das vom Himmel dem Herzen des Menschen eingeprägte Maaß zu beobachten. Der Himmel bestimmt, nach der Lehre des Tschoung-young, die eigenthümliche Wesenheit jedes Besondern, aus dem aber was derselben entspricht und damit übereinstimmt, ergiebt sich das Gesetz und aus der Feststellung des Gesetzes die Lehre. Das Gesetz führt zur Lehre oder zur errungenen Weisheit und wer diese gewonnen hat, harrt standhaft aus in der rechten Mitte. Der Zustand, in welchem

die Seele, ehe die Leidenschaften in ihr erwacht sind, sich befindet, ist der der Mitte; nachdem sie aber erwacht sind und nachdem sie das rechte Maaß gewonnen haben, tritt das Gleichgewicht ein. Die Mitte bildet im Weltall den Halt, das Gleichgewicht ist die Bahn für Alles. Wenn die Mitte und das Gleichgewicht in ihrer Vollkommenheit sich darstellen, dann befinden sich Himmel und Erde in Ruhe und alle Dinge reifen ihrer Blüthe entgegen. Aufrecht erhalten im Leben der Menschen, wie im Leben des Weltalls, wird das Gleichgewicht durch die sittliche Kraft des Menschen, der als Weiser oder Heiliger in seiner selbsterrungenen Vollkommenheit ausharrt in dem Festhalten an der rechten Mitte, und so als werkthätig ordnendes Glied in Gemeinschaft mit Himmel und Erde Theil nimmt am Schaffen der Dinge, sie in ihrem Dasein erhält und beschützt, wie auf die Erreichung des Zustandes der Vollkommenheit überall auch außer sich hinwirkt. Gestört aber wird das Gleichgewicht im Leben des Weltalls durch die Sünde des Menschen und durch sein Abweichen von der rechten Mitte. Der Lauf der Gestirne, die Jahreszeiten, der Vogelflug, die Witterung gerathen in Unordnung, wenn aus des Menschen Brust das rechte Maaß verschwunden ist. In seiner Vollkommenheit dagegen hält er die ungeordneten Gewalten des Lebens gefesselt und so ist er ein Glied der göttlichen Dreifaltigkeit. Es tritt der Mensch in die Mitte ein zwischen oben und unten, zwischen Himmel und Erde. Das erste Glied oder der erste Zai dieser in ihrer Dreifachheit als San-zai bezeichneten Dreifaltigkeit bildet nämlich der Himmel mit dem an dem Laufe der Gestirne sich abspiegelnden Gesetze desselben. Der zweite Zai begreift das Wasser, das Feuer, die Metalle, die Winde, den Donner, den Regen, die Glieder der Erde und aller natürlichen Erzeugnisse; als das dritte Glied tritt der Mensch auf, der unter allem Lebendigen allein, als mit Erkenntnißvermögen begabt, und als zum Bösen oder Guten fähig gedacht wird. Kong-fu-Dsü sagt: „Himmel und Erde sind der Vater und die Mutter „aller Dinge; der Mensch ist unter allen Wesen das einzige, „welches Verstand zur Unterscheidung hat.“

Himmel und Erde, als männliches und weibliches, als thätiges und leidendes, als befruchtendes und befruchtetes gelten

hier daher als das, was vor Allem ist oder war, und worin und wodurch alle Dinge gezeugt worden sind und werden, oder vergehen. Unter der allgemeinen Vorstellung von Himmel, Tien oder Schangti genannt, werden aber nebst dem blauen Himmelsgrunde zugleich auch die Sonne, der Mond und die Sterne verehrt. Sie sind die schöpferischen und weltzeugenden Mächte, die unmittelbaren mit der Gottheit selbst innigst verknüpften und vereinigten Kräfte. Mit diesen befruchtenden Kräften sind unzertrennlich verknüpft die empfangenden Mächte, die befruchtet werden, und so werden nebst dem Tien die Schutzgeister der Saaten und Ernten, der Gebirge, Meere und Flüsse, besonders der fünf Hauptgebirge, vier Hauptmeere und vier Hauptflüsse des Landes verehrt.

Zwischen diesen beiden Zai, steht als der dritte, mitten inne der Sohn des Himmels, der Weise, näher der Kaiser. Sein Beruf ist das in wohlgemäßigter Übereinstimmung geordnete Leben der Menschen auf Erden, nach dem Gesetze, welches dem Herzen der Menschen vom Himmel eingeprägt worden ist, im Volksleben herrschend zu machen. Deshalb soll jeder Fürst das vom Himmel bestimmte Gesetz der Ordnung und vernunftgemäßer Übereinstimmung in seinem Herzen pflegen. Die Haupttugenden, welche den Fürsten zieren und ihm und seinem Reiche Heil bringen, sind folgende vier: 1) Milde Sorgfalt für das Wohl des Volkes in liebreicher Herzensgüte; 2) Scharfsichtige Gerechtigkeit im Belohnen und Bestrafen; 3) Richtiges Urtheil, um die Würdigen zu höhern Würden zu erheben; 4) Gehöriger Verstand, um unter schwierigen Umständen sich vor Unheil zu bewahren. Befestigt wird das Reich in seinem Bestande durch die Tugend und die Gerechtigkeit des Herrschers; wenn ihm beide einwohnen, dann walten sie überall. Tugend und Gerechtigkeit genügen jedoch allein noch nicht; es müssen vielmehr die wahre Menschenliebe und das Beharren in der rechten Mitte noch hinzukommen. Dieses besteht aber darin, Maaß zu halten in allen Dingen.

Der Kaiser ist demnach Herr des dritten Zai; er ist Chef aller irdischen Dinge. Trotz dem hat seine bloße Willkühr nur wenig Spielraum; denn alles geschieht auf Grundlage alter Reichsmaximen, aber seine fortwährend zügelnde Aufsicht ist nicht min-

der nothwendig. Ließe der Kaiser einmal die Zügel fahren, so geriethe alles, nach chinesischer Vorstellung, im Himmel und auf Erden in Unordnung. Der Kaiser ist indeß nicht blos Herr des sichtbaren Reiches, sondern als mittlerer Zai ist er Herr alles Irdischen, sowohl des Sichtbaren, als des Unsichtbaren.

Das sichtbare Reich verwaltet er durch eine Hierarchie von Beamten, oder Mandarinen. Die Wissenschaften, deren Kenntniß von den Mandarinen besonders verlangt wird, sind: die Reichsgeschichte, die Rechtswissenschaft und die Kenntniß der Sitten und Gebräuche, so wie die Organisation und Administration. Im ganzen chinesischen Reich befinden sich gegen 15,000 Civil- und 20,000 Kriegsmandarinen. Sie sind in acht Klassen getheilt. Die ersten sind die um den Kaiser stehenden; dann folgen die Vicekönige u. s. w. Das Reichskollegium ist die höchste Behörde; es besteht aus den gelehrtesten und geistreichsten Männern. Daraus werden die Präsidenten der andern Kollegien gewählt. Für die Aufsicht der Landstraßen, der Flüsse, der Meeresufer sind Beamte angestellt. Alles ist aufs genaueste angeordnet. In jedem Ministerium und in den verschiedenen Theilen des Reiches ist ein Censor Ko-tao, der an den Kaiser über alles Bericht erstatten muß; diese Censoren werden nicht abgesetzt und sind sehr gefürchtet. Sie führen über alles, was die Regierung betrifft, eine strenge Aufsicht. Sie sind verantwortlich für alles, was sie im Nothfall unterlassen haben. Jeder Mandarin hat die Pflicht, alle fünf Jahre seine begangenen Fehler anzuzeigen und die Treue seiner Darstellung wird durch das kontrollirende Institut seiner Censoren verbürgt. Das Ganze dieser Verwaltung ist also mit einem Netz von Beamten überspannt, die immer den höhern Kollegien Rechenschaft schuldig sind.

Eben so ist der Kaiser Herr der unsichtbaren Welt. Jede Provinz und jedes Individuum hat seinen Genius; diese sind alle dem Kaiser unterworfen. Die Genien sind als Skulpturbilder eingesetzt und werden auf ihre Weise verehrt. Es sind scheußliche Götzenbilder, die noch nicht Gegenstand der Kunst sind, weil die abstrakte Ordnung nichts Geistiges darzustellen vermag. Sie sind daher nur erschreckend furchtbar und wachen über die einzelnen Elemente und Naturgegenstände. Jedes der

fünf chinesischen Elemente hat seinen Genius und ist durch eine besondere Farbe unterschieden. Auch die Herrschaft der den Thron von China behauptenden Dynastie hängt von einem Genius ab und dieser hat die gelbe (glänzende) Farbe. Aber nicht minder besitzt jede Provinz und Stadt, jeder Berg und Fluß einen bestimmten Genius. Alle diese Geister stehen unter dem Kaiser und in dem jährlich erscheinenden Reichsadreßbuche, sind die Beamten, wie die Genien verzeichnet, denen dieser Bach, dieser Fluß u. s. w. anvertraut worden ist. Geschieht ein Unglück, so wird der Genius, wie ein Mandarin abgesetzt.

Diese Genien sind aber die Geister der Verstorbenen, wie aus folgender Erzählung ersichtlich. Ums Jahr 1122 vor Chr. Geb. kam die Dynastie der Dscheu zur Regierung. Wuwang war aus dieser der erste Kaiser. Der letzte der vorhergehenden Dynastie, Dscheu-sin hatte, wie sein Vorgänger, schlecht regiert, so daß die Chinesen sich vorstellten, der böse Genius, der sich ihm einverleibt, habe regiert. Mit einer neuen Dynastie nun muß sich alles erneuen auf Erden und am Himmel; es giebt neue Gesetze, Musik, Tänze, Beamte ꝛc., und nicht nur die Beamten der Wirklichkeit, sondern auch die des Reichs der Genien werden erneuert. Eine Hauptsache ist, daß die Gräber der vorhergehenden Dynastie zerstört werden, daß deren Beamten die Ehre geraubt wird. Da nun aber in dem neuen Reiche Familien vorhanden sind, die der alten Dynastie anhänglich waren, deren Verwandte höhere Ämter, besonders Kriegsämter bekleidet hatten, welche zu verletzen jedoch unpolitisch wäre: so muß ein Mittel gefunden werden, ihren verstorbenen Verwandten die Ehre zu lassen. Wu-wang führte dieses auf folgende Weise aus. Nachdem in der Hauptstadt die Flammen gelöscht waren, die der letzte Fürst hatte anzünden lassen, um den kaiserlichen Pallast mit allen Schätzen, Weibern ꝛc. zu vernichten, so war das Reich, die Herrschaft dem Wu-wang unterworfen und der Moment gekommen, daß er als Kaiser in die Kaiserstadt einziehen, sich dem Volke darstellen und Gesetze geben sollte. Er machte jedoch bekannt, daß er dies nicht eher könne, als bis zwischen ihm und dem Himmel alles auf angemessene Weise in Ordnung gebracht sei. Von dieser Reichskonstitution zwischen ihm und dem Himmel wurde gesagt, sie sei in zwei Büchern enthalten,

die auf einem Berge bei einem alten Meister niedergelegt seien. Das eine enthalte die neuen Gesetze, das andere die Namen und die Ämter der Genien, Schin, genannt, welche die neuen Vorsteher des Reichs in der natürlichen Welt sein werden, wie die Mandarinen in der bewußten, menschlichen Welt. Diese Bücher abzuholen wurde der General des Wu-wang abgeschickt; dieser war selbst schon ein Schin, ein gegenwärtiger Genius, wozu er es bei seinem Leben schon durch mehr als vierzigjährige Studien und Übungen gebracht hatte. Die Bücher wurden gebracht. Der Kaiser reinigte sich, fastete drei Tage, am vierten Tage mit Aufgang der Sonne trat er in Kaiserkleidung hervor mit dem Buch der neuen Gesetze; dies wurde auf dem Altar niedergelegt, Opfer dargebracht und dem Himmel dafür gedankt. Hierauf wurden die Gesetze bekannt gemacht, welche jedoch jedesmal mit wenigen Abänderungen, die alten sind. Das zweite Buch wurde nicht geöffnet, sondern der General damit auf einen Berg geschickt, um den Schin es bekannt zu machen und ihnen zu eröffnen, was der Kaiser gebiete. Es war darin ihre Ein- und Absetzung enthalten. Auf dem Berge berief der General die Schin zusammen. Dieser Berg lag in dem Gebiete, aus dem das Haus der neuen Dynastie stammte. Die Abgeschiedenen versammelten sich am Berge nach dem Range höher oder niedriger; der General aber setzte sich auf einen Thron in der Mitte, der zu diesem Behufe errichtet und herrlich geschmückt war. Er war geziert mit den acht Kua (mystisch symbolische Schrift der Chinesen, aus ganzen und gebrochenen horizontalen Linien bestehend, die dem Fo-hi durch ein aus dem Flusse steigendes Drachenpferd überbracht wurde, und als Symbole des Himmels, der Erde und der vornehmsten Urstoffe gelten); vor demselben befanden sich die Reichsstandarte und das Scepter; der Kommandostab über die Schin lag auf einem Altare, ebenso das Diplom des alten Meisters, der dadurch den General bevollmächtigte, den Schin die neuen Befehle bekannt zu machen. Der General las das Diplom, dann kam es an die Schin; die bisher regierenden wurden über ihre Nachlässigkeit verwiesen, für unwürdig erklärt, weiter zu herrschen und ihres Amtes entlassen. Es wurde ihnen gesagt, sie könnten hingehen, wohin sie wollten, sogar ins menschliche Leben wieder eintreten, um auf diese Weise von

neuem Belohnung zu verdienen. Nun rief der General die neuen Schin auf, die befördert werden sollten und gab ihnen Instruktionen über ihre Geschäfte. Zuerst wurden Vorsteher über die vier Berge ernannt, die die vier Welttheile (nämlich ganz China) und die vier Jahreszeiten vorstellten. Dann wurde ein Prinz hervorgerufen, der unter der vorigen Dynastie eine Hauptrolle gespielt hatte; er war im Kriege ein tüchtiger und großer General, im Frieden ein treuer und pünktlicher Minister gewesen und hatte der neuen Dynastie die meisten Hindernisse in den Weg gelegt, bis er endlich im Kriege umgekommen war. Sein Name war der fünfte und sein Amt die Inspektion über alle Schin, die mit dem Regen, Winde, Donner und den Wolken beauftragt waren; er sollte eingesetzt werden und das durch den General der neuen Dynastie, der mit ihm Krieg geführt hatte. Sein Name mußte zweimal gerufen und ihm erst der Kommandostab gezeigt werden, ehe er näher trat; er kam mit einer verächtlichen Miene und blieb stolz stehen. Der General redete ihn an: Du bist nicht mehr, was Du unter den Menschen warst, bist nichts als ein gemeiner Schin, der noch kein Amt hat, ich soll Dir vom Meister eins übertragen, ehre diesen Befehl. Hierauf fiel der Schin nieder und es wurde ihm eine lange Rede gehalten und er zum Chef jener Schin ernannt. Er bekam, Regen zur rechten Zeit zu machen, die Wolken zu zertheilen, wenn sie eine Überschwemmung verursachen könnten, den Wind nicht zum Sturm werden zu lassen, und den Donner nur walten zu lassen, um die Bösen zu erschrecken und sie zu veranlassen, in sich zu gehen. Er erhielt vier und zwanzig Adjutanten, deren jeder seine besondere Inspektion bekam, welche alle vierzehn Tage wechselte; unter diesen erhielten Andere andere Departements. Ein Schin bekam die Aufsicht über das Feuer in Rücksicht auf die Feuersbrünste; sechs Schin wurden über die Epidemien gesetzt und erhielten den Auftrag, zur Erleichterung der menschlichen Gesellschaft sie zuweilen vom Überfluß an Menschen zu reinigen. Nachdem alle Ämter vertheilt waren, wurde das Buch dem Kaiser wieder übergeben und es macht noch den astrologischen Theil des Kalenders aus.

Stuhr will von diesem Genien-Wesen behaupten, daß es weniger mit der Lehre des Cou-fu-Dsü, als mit der Schule des

Tao-szö zusammenhänge (Stuhr a. a. O. I. S. 22. u. 27.). Diese Schule, welche sich als Anhänger der Vernunft bezeichnet, behauptet nämlich, daß, wer im Besitze der Vernunft sei, ein allgemeines Mittel habe, dem Tode zu entgehen. Sie beschäftigt sich daher mit der Auffindung eines Unsterblichkeitstrankes u. s. w. Allein beides, sowohl der Genienglaube, als auch das Bestreben, einen Lebenstrank aufzufinden, ist mit Nothwendigkeit in dem chinesischen Geist selbst begründet. Der Chinese, wie wir schon gesehen haben und im Einzelnen noch nachweisen werden, sieht in Allem nur die Ordnung, das Maaß, die rechte Mitte, alles Ordnungswidrige ist seinem Geiste ein Gräuel. Nun ist aber der Tod das, was dieser äußerlichen Ordnung durchaus widerspricht. Daß der, welcher an der rechten Mitte festhält, dennoch sterben muß, ist dem Chinesen unbegreiflich. Der Tod ist daher nichts anderes, als ein Wechsel der Zustände, ohne daß der Mensch dadurch der eingesetzten Ordnung entrückt wird; vielmehr steht er als Schin fortwährend unter dem Befehle des Kaisers. Der nachdenkenden Vernunft aber mußte dieses Fortleben als Schin doch etwas bedenklich erscheinen. Sie war daher bestrebt, ein Mittel aufzufinden, um sich in diesem Leben, in dieser Reihe der Dinge, in der diesseitigen Ordnung zu erhalten, deswegen die Behauptung der Anhänger Tao-szö's.

Mit dieser Vorstellung des Fortlebens als Schin hängt denn eine andere Art von religiösem Kultus zusammen. Jede Familie nämlich hat einen Saal der Vorfahren, wo sich alle Mitglieder derselben alle Jahre versammeln. Daselbst sind die Bildnisse derer aufgestellt, die hohe Würden bekleidet haben und die Namen der Männer und Frauen, welche weniger wichtig für die Familie sind, sind auf Täfelchen geschrieben. Die ganze Familie speist dann zusammen und die Ärmern werden von den Reichern bewirthet. Als ein Mandarin, der Christ geworden war, seine Voreltern auf diese Weise zu ehren aufgehört hatte, setzte er sich großen Verfolgungen von Seiten seiner Familie aus. Als den Kaisern die häufigen Reisen durch das Land, um die vier jährlichen Opfer zu bringen, (wovon bald das Nähere), zu beschwerlich wurden, verlegten sie diese in den Saal der Vorfahren, die sie früher bei ihrer Abreise zum Opfer, wie bei ihrer Rückkehr besucht hatten, um den Vorfahren kund zu thun, was

sie vollzogen hätten. Dieses Gebäude bestand aus fünf verschiedenen Sälen, ohne weitere Verzierung. In diesem Saal werden nämlich die Verstorbenen als Genien, als Schin fortlebend gedacht; es ist daher Pflicht, mit ihnen daselbst zusammen zu kommen und ihnen Ehre zu erweisen.

Der Kaiser, als Sohn des Himmels, als ein Glied der göttlichen Dreifaltigkeit ist auch der alleinige Oberpriester. Das Opfer gewinnt hier schon die Bedeutung, die es auf allen folgenden Stufen heidnischer Religiosität behalten wird, nämlich *eine symbolische Darstellung des Lebens und der Thaten der Gottheit, d. h. der Natur* zu sein. Auf chinesischem Boden kann nicht mehr, wie auf der vorigen Stufe *Gott etwas gegeben werden*; Gott ist hier gar kein persönliches Wesen, sondern die *abstrakte Ordnung*, die sich als das Gesetz des Alls zu erkennen giebt. Durch das Opfer soll daher nur einerseits das *ordnungsvolle Leben* der Natur veranschaulicht, *dramatisirt* werden; anderseits soll dadurch, daß der Mensch das Seinige an das All, *an die Gottheit* hingiebt, das *Gleichgewicht*, das rechte Maaß, die rechte Mitte wieder hergestellt werden, wenn es durch den Einzelnen, der mehr, als ihm zukommt, vom Leben des Alls an sich gerissen hat, gestört worden ist. Dieses kann nun wohl *Sühnopfer*, aber nicht *Sündopfer* genannt werden. Es soll nur das gestörte Gleichgewicht wieder herstellen, aber nicht eine eigentliche Sünde ungeschehen machen.

Sünde im eigentlichen Sinne des Wortes giebt es für den Menschen hier so wenig, als auf der vorigen und den noch folgenden Religionsstufen. Was wir nämlich Sünde nennen, das Bewußtsein des Menschen, *mit sich selbst* im Widerspruch zu sein, sein höheres geistiges Leben der Natürlichkeit und Sinnlichkeit hingegeben zu haben, wird hier gar nicht als Sünde gewußt. Das muß so sein; der Mensch *muß* sich seiner Natürlichkeit unterwerfen. Aber der Mensch muß dabei in *Harmonie* mit der Außenwelt, mit dem All zu bleiben suchen. Er hat in dem Weltganzen seine Stellung; an dieser muß er festhalten; das ihm von dem Weltganzen gesetzte Maaß darf er nicht überschreiten, soll nicht alles in *Unordnung* gerathen. Das Wohlverhalten der Individuen und des Kaisers bringt

den Segen, ihre Vergehungen aber Noth und alles Übel. Verhält sich der Kaiser gut, so kann es nicht anders als gut gehen, der Himmel muß Gutes geschehen lassen; verhält er sich aber nicht gut, so muß auch das Übel überall die Folge sein.

„Es ist daher auch ganz einerlei, nach der Lehre des Tsesse, dem Enkel und Schüler des Con-fu-Dsü, ob man das Gute aus Überzeugung oder durch Zwang, aus Menschenliebe oder aus Habsucht thue." Es wird ja am Maaß, an der rechten Ordnung festgehalten, auf die Gesinnung kommt nichts an. Eben so findet bei einer bösen That kein Unterschied von vorsätzlichem, kulposem oder nur zufälligem Thun statt. Der Zufall ist eben so strafbar, als der Vorsatz, und der Tod wird verhängt, wenn man die zufällige Ursache des Todes eines Menschen ist. Jeder, der mit dem Verbrecher auf irgend eine Weise zusammenhängt, wird, zumal bei Verbrechen gegen den Kaiser, mit ins Verderben gerissen; die ganze nähere Familie wird zu Tode gemartert. Die Drucker einer verwerflichen Schrift, wie die, welche sie lesen, unterliegen auf gleiche Weise der Rache des Gesetzes. Die Unordnung ist einmal da, mit von dem Menschen veranlaßt; sie muß gesühnt, ausgeglichen werden. So sind denn die Chinesen, da alle Gesinnung fehlt, die abgefeimtesten Betrüger; der Freund betrügt den Freund und keiner nimmt es dem andern übel, wenn der Betrug etwa nicht gelang, oder zu seiner Kenntniß kommt.

Diese Naturordnung nun zu veranschaulichen, und wenn sie gestört sein sollte, diese Störung aufzuheben und das Gleichgewicht wieder herzustellen, ist das Prinzip alles chinesischen Opferdienstes. Die wichtigsten und festlichsten Opfer waren in früherer Zeit die, welche der Kaiser, als der Sohn des Himmels, der die Ordnung im Himmel und auf Erden zu erhalten berufen ist, selbst verrichten mußte. Vier Hauptberge an den Grenzen des Landes und nach den vier Weltgegenden gelegen, waren dazu bestimmt. Denn das Quadrat ist den Chinesen die Figur des Universums überhaupt, wie des Himmels und der Erde insbesondere. Der erste zerfällt ihnen sogar wieder in vier Hauptabtheilungen, deren jede unter einem Genius steht, welcher zugleich Herr der vier Elemente ist. — (Es giebt nach den Chinesen zwar

fünf Elemente, dieses macht hier jedoch keinen wesentlichen Unterschied. Es sind dies nämlich: vier und eins in der Mitte.) — Die Erde denken sich die Chinesen als ein flaches Rechteck; China selbst aber als das Reich der Mitte und als das himmlische Reich hat zur Signatur □□.

Zur Zeit der Nachtgleiche nun im Frühling begab sich der Kaiser nach dem gegen Sonnenaufgang belegenen Berge und stellte hier das Opfer an, um den Himmel zu bewegen, über die Saat, die man der Erde anvertraut hatte und die schon zu keimen begann, zu wachen. Im Sommer zur Zeit der Sonnenwende wurde auf dem gegen Mittag belegenen Berge geopfert, um von dem Himmel milde Wärme zu erflehen, daß in der Erde die Zeugungskräfte erregt würden. Im Herbste zur Zeit der Nachtgleiche wurde auf dem gegen Westen belegenen Berge das Opfer vollzogen und dabei der Himmel angefleht, daß weder Insekten noch andere schädliche Thiere, noch Wind und Wetter der fruchtreichen Ernte Schaden bringen möchten. Im Winter endlich nach der Sonnenwende opferte man auf dem gegen Mitternacht belegenen Berge, um Dank für Alles, was das vergangene Jahr Gutes gebracht, darzubringen und für das neue Jahr neue Segnungen zu erflehen.

Die Opferthiere richteten sich dabei in Farbe und sonstiger Beschaffenheit nach den vier Jahreszeiten. Das wichtigste Festopfer scheint aber das bei dem Frühlingsanfang gewesen zu sein. An dem Tage, welcher von dem Tribunal dazu anberaumt ist, wird in dem Ti-Tan oder dem Tempel, welcher der Erde, dem dritten Zai der chinesischen Dreieinigkeit, geweihet ist, eine Kuh geopfert und an demselben Tage trägt man in etlichen Provinzen eine thönerne Kuh von ungeheurer Größe in einem Zuge von einer Menge Bauern umher, denen die vornehmsten Beamten der Regierung und andere Einwohner folgen. Die Hörner und Hufe sind vergoldet und mit seidenen Bändern geschmückt. Nachdem man sich etlichemal niedergeworfen und die Opferspenden auf den Altar gesetzt hat, wird die thönerne Kuh zerbrochen und unter das Volk vertheilt. Der Kaiser pflügt selbst an diesem Tage — beweiset dadurch seine höhere Stellung gegen die Erde — und bereitet sich durch religiöse Übungen drei Tage lang — Wichtigkeit der Dreizahl in Beziehung auf die San-zai —

auf das Fest vor. Die Kuh ist nämlich sichtbares Bild der Erde, welche, indem sie aus sich alle Erzeugnisse hervorbringt, sich selbst hingiebt, opfert, woran denn Alle Theil haben.

Außer diesen vier Opfern wurde noch ein fünftes allgemeines Opfer angestellt auf einem dazu ausersehenen fünften Berge, welcher in der Mitte des Reiches und mitten inne zwischen den vier Bergen der Weltgegenden und der Jahreszeiten belegen war. Dieses fünfte Opfer, welches wohl dem Himmel κατ' ἐξοχήν gebracht wurde, während jene vier der Erde, wurde denn auch auf einem runden Hügel (Symbol der Mitte) gebracht, während jene der Erde geweihten auf viereckten Orte veranstaltet wurden.

Das Kleid des chinesischen Kaisers, wenn er als Opferpriester erscheint, beschreibt ein chinesisches Lied folgendermaßen:

Den Kaiser sah ich beim Opfer stehen
Im priesterlichen Geschmeide;
Ich habe die ganze Welt gesehen
In unsres Kaisers Kleide.

Goldgestickt die Sonne zur rechten Hand
Und silbern den Mond zur linken;
Das weite himmelblaue Gewand
Besäet mit Sternen blinken.

Und wie am Leibe des Himmels Raum
Trägt er die Erde auf seinem Haupte;
Gewirkt an der Mütze Gras und Baum,
Daß man sie wachsen glaubte.

Eben so steht der Kaiser an der Spitze der Wissenschaft. Er hat mehrere Tribunale, denen die Verbreitung derselben obliegt. So giebt es z. B. ein Tribunal der Astronomie, dem das Kalenderwesen obliegt, wozu allein die Astronomie verwendet wird. Wenn ein Astronom die Tage falsch bestimmt hat, so muß er mit dem Tode büßen. (Er hat die ewigen Gesetze des Himmels offenbar verletzt, also ein Majestätsverbrechen begangen.) Ein anderes redigirt die Dekrete des Kaisers, daß sie im besten Style verfaßt seien. Dieselbe Vollkommenheit des Styles wird von den Mandarinen bei ihren Bekanntmachungen gefordert. Eine der höchsten Staatsbehörden ist die Akademie der Wissenschaften. Die Mitglieder prüft der Kaiser selbst; sie wohnen im

Pallaste, sind theils Sekretaire, theils Reichsgeschichtsschreiber, Physiker, Geographen. Wird irgend ein Vorschlag zu einem neuen Gesetze gemacht, so muß die Akademie ihre Berichte einreichen; sie muß die Geschichte der alten Einrichtungen einleitend geben, oder, wenn die Sache mit dem Auslande in Verbindung steht, so wird eine Beschreibung dieser Länder erfordert. Zu den Werken, die hier verfaßt werden, macht der Kaiser selbst die Vorreden. Unter den letzten Kaisern hat sich besonders Kienlong durch wissenschaftliche Kenntnisse ausgezeichnet: er selbst hat viel geschrieben, sich aber bei weitem mehr durch die Herausgabe der Hauptwerke China's hervorgethan. An der Spitze der Kommission, welche die Druckfehler verbessern mußte, stand ein kaiserlicher Prinz, und wenn das Werk durch alle Hände gegangen war, so kam es nochmals an den Kaiser zurück, der jeden Fehler, der begangen wurde, hart bestrafte.

Ihre Wissenschaften selbst halten sich eben so auf dem Gebiete der äußerlichen Ordnung und des Maaßes. Die Geschichte der Chinesen begreift nur die ganz bestimmten Fakta in sich, ohne alles Urtheil und Raisonnement. Die Rechtswissenschaft giebt eben so nur die bestimmten Gesetze, und die Moral die bestimmten Pflichten an, ohne daß es zu einer innern Begründung derselben kommen könnte.

Ihre Philosophie treibt sich in den abstrakten Kategorien der Einheit und Zweiheit herum, ohne daß zum Konkretern fortgeschritten würde. So lehrt Lao-Tse von dem göttlichen Urwesen Tao, Vernunft, das ist Drei-Eins, in dem alle Wesen enthalten sind, das der Abgrund aller Vollkommenheiten ist: „Durch seine Natur ist Tao Eins; der Erste hat den Zweiten gezeugt; zwei haben den Dritten hervorgebracht; drei aber haben alle Dinge gemacht. Umsonst fragt ihr eure Sinne über alle drei, eure Vernunft kann allein davon etwas sagen und sie wird es euch sagen, daß sie nur Eins sind. Weil Tao dreieinig ist, so brachte der Erste die Welt hervor, der Andere brachte Ordnung in die Verwirrung, der Dritte legte den Wechsel von Tag und Nacht in die Welt." Der Chinesische Philosoph Lila-okium drückt sich so aus: „Das Gesetz oder die Vernunft brachte Eins hervor, Eins brachte Zwei, Zwei brachte Drei, Drei brachte alle Dinge hervor." Man sieht, diese philosophische Dreieinheit ist

nichts weiter, als die etwas anders gewendete Vorstellung von der gewöhnlichen Dreieinigkeit: 1) Himmel = dem, welcher die Welt hervorbrachte; 2) Kaiser = dem, welcher Ordnung in die Verwirrung brachte und 3) die Erde = dem Prinzip alles Wechsels. Soll nun aber zur konkreten Anwendung dieser abstrakten Kategorien geschritten werden, so zeigt sich gleich die Unfähigkeit des Chinesen, etwas Konkretes mit dem Gedanken zu erfassen. So glauben die Anhänger des Tao-Tse, daß wer die Vernunft kenne, ein allgemeines Mittel besitze, das eine übernatürliche Macht ertheile, so daß man dadurch in den Stand gesetzt werde, in den Himmel zu fliegen, und niemals dem Tode unterliege (wovon oben). Überhaupt bringen es die Chinesen erstaunlich weit in äußerlichen, mechanischen Kunstfertigkeiten; aber wo etwas Tieferes, als die äußerliche Ordnung, erfaßt werden soll, da geht ihnen der Geist aus.

Diese dem Himmel abgeguckte (fiat venia verbo) Ordnung stellt sich nun auch in ihrem ganzen Leben, in der Eintheilung und Gestalt ihres Reiches, in der Anlage ihrer Städte, in der Bauart ihrer Tempel, ihrer Häuser, in ihrem geselligen und bürgerlichen Verhalten dar. Die erste und vornehmste Provinz des himmlischen Reiches Peteheli hatte dreieckte Gestalt und zerfiel wiederum in dreimal drei Gebiete. Das große Heiligthum, worin der Chinesische Kaiser dem Himmel Opfer bringt, hat die strenggehaltene Form des Vierecks, das nach den Weltgegenden orientirt ist. Das Ganze besteht aber aus fünf ineinanderstehenden Vierecken; auf jeder Seite des Vierecks befindet sich ein Eingang, deren demnach vier sind. Den Eingang in den Vorhof, wie den in den engern Tempel bilden drei Thore. Die Welt hat die Form eines Vierecks, ebenso das himmlische Reich, das gewissermaßen die Welt selbst ist. Aber auch ihren Städten gaben sie dieselbe; ja es war die eigentlich gesetzmäßige, die, wo nur immer möglich, streng beobachtet wurde, so daß man sich von einer einzigen einen hinlänglichen Begriff von allen andern machen kann. Pecking ist vollkommen viereckigt angelegt; es hat im Ganzen neun Thore (das Quadrat von drei), jedes mit einem neunmal übersetzten Pavillon überbaut. Der Gouverneur der Stadt heißt deshalb der General der neun Thore. Der kaiserliche Pallast nimmt die Mitte der Stadt ein. In-

nerhalb des großen ihn umschließenden viereckten Hofes führen drei viereckte Vorplätze zum eigentlichen Pallast, gleichfalls einem Viereck; sein Dach hat vier Absätze, und der Thronsaal ist ein Quadrat. Der Nachfolger des Kaisers Jao hat über das chinesische Reich zwölf (3 × 4) Mandarinen gesetzt, nachdem er das ganze Land nach den vier Weltgegenden in vier Theile getheilt hatte. Vor dem Kaiser Schi-Hoangti war das Reich in sieben (3 + 4) Provinzen abgetheilt.

Noch bedeutsamer tritt die Zahl der Mitte, fünf auf. Drei entspricht nämlich dem Himmel, zwei als das Gebrochene, der Erde, beide mit einander verbunden geben fünf und diese nehmen die Mitte ein, wie auch zwischen Himmel und Erde, aber wesentlich über ihnen, sie vereinigend und in Ordnung haltend, der Kaiser steht. Die Fünf ist daher vollkommene Mittelzahl, Repräsentant des Vollkommenen und Himmlischen. Es giebt fünf Grundkräfte, oder Elemente. Ebenso fünf Grundpflichten, nämlich: 1) die des Kaisers und des Volkes gegen einander, 2) des Vaters und der Kinder, 3) des ältern und des jüngern Bruders, 4) des Mannes und der Frau, 5) des Freundes gegen den Freund.

Diese Pflichten sind nun eben so äußerlich bestimmt und genau nach der Regel und nach der Ordnung festgesetzt, wie alles Andere und es wird gesetzlich auf sie gehalten. Der Sohn darf den Vater nicht anreden, wenn er in den Saal tritt; er muß sich an der Seite der Thüre gleichsam eindrücken und kann die Stube nicht ohne Erlaubniß des Vaters verlassen. Wenn der Vater stirbt, so muß der Sohn drei Jahre lang trauern, ohne Fleischspeisen und Wein zu nehmen; die Geschäfte, denen er sich widmete, selbst die Staatsgeschäfte, stocken; denn er muß sich von denselben entfernen. Der eben zur Regierung kommende Kaiser selbst widmet sich während dieser Zeit der Regierung nicht. Erst das funfzigste Jahr befreit von der überaus großen Strenge der Trauer, damit der Leidtragende nicht mager werde; das sechzigste mildert sie noch mehr und das siebzigste beschränkt sie ganz auf die Farbe der Kleider. Die Mutter wird ebenso sehr, wie der Vater verehrt. Die Verdienste des Sohnes werden nicht diesem, sondern dem Vater zugerechnet. Als ein Premierminister einst den Kaiser bat, seinem Vater Ehrentitel zu

geben, so ließ der Kaiser eine Urkunde ausstellen, wornach der Vater weise, klug und gerecht heißen sollte und zwar wegen der Verdienste, welche alle Thaten des Sohnes waren. Würde ein Sohn den Vater verklagen und wäre auch die Klage gegründet, so würde diese Anmaßung mit hundert Bambusschlägen und drei Jahr Exil bestraft werden.

Ein Hauptbestreben der Chinesen ist es, Kinder zu haben, die ihnen die Ehre des Begräbnisses erweisen können, ihr Gedächtniß nach dem Tode ehren und ihr Grab schmücken. Wenn auch ein Chinese mehrere Frauen haben darf, so ist doch die erste derselben die Hausfrau und die Kinder der Nebenfrauen haben diese durchaus als Mutter zu ehren. Liebte der Mann eine Nebenfrau mehr als die erste, so bekäme er fünfzig Bambusschläge. Es ist eine unerlaßliche Bedingung, daß das Grab der Eltern jährlich besucht werde. Hier werden alljährig die Wehklagen erneuert und Einige, um ihrem Schmerz vollen Lauf zu lassen, verweilen bisweilen ein bis zwei Monate daselbst. Der Leichnam des eben verstorbenen Vaters wird oft drei bis vier Monate im Hause behalten und während dieser Zeit darf keiner sich auf seinen Stuhl setzen oder in seinem Bette schlafen. Eben so genau, wie die Verhältnisse zwischen dem Vater und den Kindern, sind auch die zwischen dem ältern Bruder und den jüngern Brüdern bestimmt.

Dieses Alles ist förmlich durch Gesetze angeordnet und die Übertretung zieht zum Theil schwere Strafen nach sich. Wie wenig damit aber eine wirkliche Innigkeit, wahrhaftes Gefühl bezeichnet werden soll, zeigt die Härte und Kälte, die selbst im Familienleben herrscht. Jeder kann sich und seine Kinder verkaufen, ein jeder Chinese kauft sich eine Frau. Nur die erste Frau ist eine Freie; die Konkubinen dagegen sind Sklavinnen und können, wie die Kinder und jede andere Sache, bei der Konfiskation in Beschlag genommen werden. Alles ist äußerlich, selbst die Strafen, sie sind meistens körperliche Züchtigungen. Die Höchsten und Vornehmsten, die Minister, Vizekönige, ja die Lieblinge des Kaisers werden mit Bambusschlägen gezüchtigt. Hinterher ist der Kaiser eben so wie früher ihr Freund und sie selbst scheinen davon gar nicht ergriffen zu sein.

So zeigt sich das chinesische Prinzip in nichts weiterem zu bestehen, als in der aufs pedantischste ausgeführten Ordnung.

Der Mensch kann sich seinen Begierden überlassen, jedoch nicht willkührlich, sondern nur mit Maaß und Ordnung. Sünde ist, wenn die Begierden unordentlich befriedigt werden; dadurch ist die Gottheit selbst, ist die Ordnung am Himmel und auf Erden verletzt; nur die äußerliche Strafe kann die ewige Ordnung wieder herstellen. Etwas Höheres, als Ordnung und Maaß kennt der Chinese nicht. Daß die Sünde nicht in der Unordnung, die man in der Welt anrichtet, sondern in der Unordnung besteht, die in der innersten Brust des Menschen herrscht, das ahnt der Chinese nicht mehr. Es ist gleichgültig ob man aus Eigennutz oder aus Liebe zur Ordnung sich derselben unterwirft, wenn man nur sich derselben unterwirft. Es ist dieses der nothwendige Fortschritt vom Fetischismus, wo die unordentliche, alles zerstörende Begierde herrscht, wie wir dies gezeigt haben.

Anmerk. Hegel und mit ihm Stuhr sehen im chinesischen Leben das ausgebildetste patriarchalische Verhältniß. Der ganze Staat soll wie eine große Familie betrachtet werden, dessen Vater der Kaiser ist. Die so ausgebildete Gesetzgebung über die Familienverhältnisse hat diese Ansicht bei ihnen hervorgebracht. Allein das chinesische Prinzip steht dem Familienprinzip schnurstrakks entgegen. In der Familie herrscht Innigkeit, bewußtlose Liebe, Gefühl: von alle diesem ist auch keine Spur bei dem steifen, pedantischen und ceremoniösen Chinesen zu finden. Gerade die so ausgebildete Gesetzgebung über die Verhältnisse des Familienlebens beweisen dieses am meisten, wozu noch die Gefühllosigkeit kommt, mit der der Chinese seine Kinder als eine Sache konfisciren läßt. Die Familienverhältnisse sind vielmehr selbst nur abgeleitet, sind selbst nur nach der allgemeinen kosmischen Regel geordnet und es wird auf dieselben, wie auf jede andere Ordnung gehalten.

§. 25. Andeutung dieses Standpunktes in der heiligen Schrift und seine Auflösung.

In der h. Schrift findet sich auch dieses Moment des heidnischen Lebens, welches durch China repräsentirt wird, angedeutet

und zwar im 11. Kapitel der Genesis. Dieses Kapitel wird zwar gewöhnlich für einen philosophischen Mythus angesehen, der zum Zweck habe, die Verschiedenheit der Sprachen zu erklären. Dagegen erheben sich aber in der That mannigfache Bedenklichkeiten. 1) eine solche Frage: Woher die verschiedenen Sprachen? hat wohl philosophisches, aber kein religiöses Interesse. Man darf aber im voraus annehmen, daß rein philsophische Fragen nicht Gegenstand der h. Schrift sein können. 2) In der ganzen Darstellung tritt die Sprachverwirrung nur als Mittel, die Zerstreuung der Völker aber als Zweck hervor, wie aus Vers 4. und Vers 8. hervorgeht. Würde aber unser Verfasser sich blos das Problem über die Entstehung der verschiedenen Sprachen zu lösen suchen, so wäre V. 8. überflüssig. Es wäre hinreichend, wenn erzählt würde, daß zur Strafe für ihr frevelhaftes Beginnen Gott die Sprache der Menschen verwirrte, woraus die Zerstreuung ja von selbst erfolgen mußte. 3) Man geräth bei dieser Auffassung mit sich selbst in Widerspruch, obgleich man sich hütet, dieses einzugestehen, sondern den eigenen Widerspruch dem Text zur Last legt. Einmal soll nämlich unser Verfasser so tief gebildet sein, um ein solches Problem zum Gegenstande seines Nachdenkens zu machen — man findet bei anderen Völkern kein Analogon zu unserm Mythus —; dann soll er aber wieder die kindischsten Begriffe von Gott haben. Gott mußte herabsteigen, den Thurm zu sehen; er bekam Furcht vor dem Thun der Menschen u. s. w. Endlich weiß ich mir es wirklich nicht zu erklären, wie Jemand, der eine solche Frage aufzuwerfen im Stande war, sich mit einer solchen Antwort begnügt haben sollte, daß plötzlich das Wunder geschehen sei, daß die Menschen alle Töne vergessen haben sollen, in deren Besitz sie waren und dafür plötzlich sich einen ganz neuen Sprachschatz erworben haben.

Wenn wir nun in diesem Kapitel die Andeutung des chinesischen Prinzips finden, so muß man dieses nicht falsch verstehen. Wir wollen keineswegs hiermit sagen, daß Schinear auf China zu deuten sei, daß der Thurmbau die chinesische Mauer bezeichne, was, so frappant es auch aussehen mag, doch sowohl gegen die sichern Data der Geschichte wäre (wornach die chinesische Mauer erst gegen Ende des dritten Jahrh.

v. Chr. erbaut wurde), als auch gegen die heilige Schrift selbst, welche das bekannte Babel zum Schauplatz ihrer Erzählung wählt (V. 9.). Allein das, was wir hier als das chinesische Prinzip kennen gelernt haben, ist nichts Zufälliges, sondern ein nothwendiges Moment im menschlichen Geiste überhaupt. Geht der Fetischdiener, der nach allen Seiten in dem Geschlechte dargestellt ist, welches durch die Fluth umkam, nicht in sich, so muß er nothwendig auf das abstrakte Prinzip des Maaßes und der Ordnung kommen. So mußte das ganze Menschengeschlecht, mit Ausnahme der wenigen Einzelnen, die immer bei Gott geblieben sind, das chinesische Prinzip einmal durchlebt haben und das ist dasjenige, was die Schrift hier darstellen will.

Das Prinzip der Ordnung und des Maaßes, wie wir es in China kennen gelernt haben, kann sich nur dann erhalten, wenn es nichts Neuem, Fremdartigem bei sich den Zutritt gönnt. Bei jeder neuen Einrichtung muß daher auch in China die Akademie der Wissenschaften eine ausführliche Geschichte des bisher gültig Gewesenen geben. Der Kaiser regiert nur nach altherkömmlichen Gesetzen. China kann den Fremden den Zutritt in sein Reich nicht erlauben; es muß sich nothwendig, will es nicht auf sein Lebensprinzip gänzlich verzichten, durch eine Mauer gegen die ganze Außenwelt abschließen.

So will sich das Menschengeschlecht hier in sich zusammenziehen; „es will (V. 4.) eine Stadt und einen Thurm bauen, dessen Spitze bis zum Himmel reicht;“ es will Alles in der größtmöglichen Ordnung erhalten; es will dem Auseinanderfahren, dem Zerstreutwerden, wodurch diese erkünstelte Ordnung nothwendig gestört werden muß, auf eine künstliche Weise vorbeugen. Zu diesem Versuche war aber die Einerleiheit der Sprache unerläßlich (Vers 1.). Auch das chinesische Prinzip wäre unmöglich, würde dort nicht eine Sprache, und zwar eine einsilbige, allem weitern Fortschreiten, aller weitern Entwickelung abholde, seit Jahrtausenden geredet. Doch in Gottes Absicht liegt es nicht, daß die Menschen auf dieser Stufe der Bildung stehen bleiben. Der Mensch soll erfahren, daß diese erkünstelte Ordnung eben nur eine erkünstelte ist, welche vor den Anforderungen des Geistes nicht aushalten kann. Der Mensch soll in neue Lagen, in neue Verhältnisse geführt wer-

den, wo diese Regelmäßigkeit und Ordnung nicht ausreicht, auf daß er entweder in sich gehe, und dasjenige Moment seines geistigen Lebens erfasse, welches höher als alle Natürlichkeit — heiße sie Willkühr oder Regelmäßigkeit — ist; oder in immer neuen Versuchen, mit der bloßen Natürlichkeit auszukommen sich erschöpfe und diese immer wieder als nichtig finde. Dieses giebt nun der Text so: „Gott stieg herab, die Stadt zu sehen und den Thurm, welchen die Menschensöhne gebaut haben (V. 5.) Und Gott sprach: „Siehe ein Volk und eine Sprache und das haben sie begonnen zu machen und nun wird ihnen nichts mehr mißlingen, was sie nur sich erdenken zu thun (V. 6.)." Sprach sich nämlich oben (Gen. 3., 22. s. Seite 103.) gewissermaßen die Wehmuth Gottes darüber aus, daß der Mensch durchaus in der falschen Richtung verharren wolle, so schlägt diese hier in Ironie um. Der Mensch will die erkünstelte Ordnung an die Stelle der ewigen setzen. Da steigt Gott herab, um sich dieses riesige Menschenwerk zu besehen! Er spricht, ganz in dem Sinne dieser Menschen: Nun glauben sie für ewig sicher zu sein. Halten sie nur an dieser willkührlich festgestellten Ordnung fest, so kann ihnen nichts mißlingen. Allein es giebt ein einfaches Mittel, dieses Riesenwerk zu zerstören. „Wir wollen ihre Sprache verwirren, daß Einer den Andern nicht verstehe" (V. 7.), wodurch sie zerstreut wurden und ihre Ordnung sich in Unordnung verkehrte. Fragt man aber noch: Wie war dieses Wunder aller Wunder möglich? Wie sollte Jeder auf einmal alle Bezeichnungen vergessen haben, die er kurz vorher noch inne hatte, und sich plötzlich im Besitze eines ganz neuen Sprachschatzes befunden haben? so antworte ich, da die Sprachverwirrung nun nicht mehr die Hauptsache ist, mit dem Midrasch: אמר רבי אבא בר כהנא משפתם אעשה נבלה הוה חד מינהון אמר לחבריה אייתי לי קולב והוה יהיב ליה מגרופיה הוה מחי ליה ופצע מוחיה „Rab Aba, Sohn das Kahna, erklärt (das: „Wir wollen ihre Sprache verwirren"): Aus ihrer Sprache will ich ihnen Leichname (Wortspiel von נְבָלָה und נִבְלָה) bereiten. Einer sagte zum Andern: Gieb mir eine Hacke, dieser aber gab ihm eine Schaufel. Darüber erzürnt, spaltete Jener ihm das Hirn." Gott brauchte nur die Verschiedenheit der Bedürfnisse und Wünsche bei ihnen zu wecken und mit der erkünstelten Ordnung war es

aus. Sie verstanden sich alsdann von selbst nicht mehr, wenn sie auch noch eine und dieselbe Sprache redeten.

Betrachten wir nun die beiden bisherigen Stufen der heidnischen Religiosität näher, so stehen sie zwar im Gegensatz, machen aber zusammen die ganze Natur aus. Der Fetischdiener will die Natur, schätzt sie hoch, lebt nur für sie, aber nur von Seiten ihres Inhalts. Er will die Dinge selbst; er will sie genießen, verzehren, seinen Launen und Begierden unterwerfen, ihre Form ist ihm gleichgültig. Der Chinese dagegen will nur die leere Form. Auf den Inhalt kommt nichts an, sondern nur auf die Ordnung, Stellung, Zahl, auf die rechte Mitte. Beides aber hat sich als ungenügend erwiesen, wie wir gesehen haben. Inhalt und Form der Natur sind nun die ganze Natur als solche. Es scheint demnach, daß ein weiterer Fortschritt auf dem Gebiete der Naturreligion nicht möglich sei, daß der Mensch nun von dem Versuche abstehen müsse, die Natürlichkeit als Gott zu verehren! Dennoch bleibt das weitere Fortschreiten möglich. Durch den Fetischismus und China ist die Naturreligion nämlich erst in ihren äußersten Umrissen bezeichnet; es bleibt also übrig, sich in die Natur zu vertiefen und so zu neuen Anschauungen zu gelangen, die vielleicht mehr befriedigen.

Das Nächste nun wird die Flucht aus der Natur in ihr Gegentheil, in ein abstraktes Jenseits sein. Die Natur hat sich als ungenügend erwiesen. So wird dieses Negative, dieses Leere, dieses Ungenügende der Natur selbst zum Gegenstande des Kultus gemacht, und dieses finden wir in Indien. Zunächst aber wird sich diese Flucht noch nicht rein darstellen. Hatte der Fetischismus es mit dem abstrakten Inhalt, China aber mit der abstrakten Form zu thun, ist jener daher ein Analogon des Epikuräismus und dieses des Stoizismus, so bringt Indien beide Gegensätze zusammen und stellt den Skeptizismus, die erste Nacktheit, aber ohne sich derselben zu schämen, dar. Es wird hier das eine Mal diese Form als ungenügend gewußt, weil sie nur dem Inhalt äußerlich bleibt; und dieser Inhalt, weil er keine Form hat, und daher wird zu dem, was nicht Form und nicht Inhalt ist geflohen: das andere Mal aber wird wieder ganz naiv aus dieser Flucht zu der brutalsten

Sinnlichkeit, zu dem formlosesten Inhalt zurückgekehrt. Eben so wird aber auch auf die Form, auf die Zahlen drei, vier, fünf, sieben großes Gewicht gelegt. Erst der Buddhaismus wird das unglückliche Bewußtsein, die Schaam über diese Nacktheit, die Flucht zu dem Nichts rein darstellen.

Anmerk. Die h. Schrift giebt nur Andeutungen von der Entstehung und Auflösung des Fetischismus und China's, gerade weil beide Stufen die Umrisse aller folgenden Religionsstufen enthalten; die folgenden Stufen sind nur Vertiefungen in den Inhalt, oder in die Form der Natürlichkeit, oder endlich in das Bewußtsein der Nichtigkeit Beider, welches zu etwas Positivem nicht gelangen kann.

§. 26. Indien.

Indien, das Land der Wunder und der Widersprüche, das Land, wo das Mineral-, Pflanzen- und Thierreich in ewig wechselnder bunter Pracht das Auge des staunenden Beschauers fast in Verwirrung setzt, welches im Norden himmelhohe Berge, im Süden das unermeßliche Meer hat, wo wahrhaft paradiesische Gärten mit weiten wüsten Steppen, drückende Hitze mit eben so lästiger Regenzeit ohne Vermittelung miteinander abwechseln, wo sogar das merkwürdige und einzige Phänomen vorkommt, daß auf den nahen Küsten von Malabar und Koromandel auf der einen der Sommer beginnt, wenn auf der andern der Winter und umgekehrt: kann jene pedantische, chinesische Ordnung nicht als den einzigen Gott anerkennen. Statt aber in sich zu gehen und, nachdem die ganze Natur, sowohl von Seiten ihres Inhaltes, als von Seiten ihrer Form, jenes im Fetischismus, dieses in China, sich als ungenügend erwiesen, es endlich zu erkennen, daß die Natürlichkeit als solche nicht für den Menschen das Höchste, sondern das unter ihm Stehende ist; daß die Naturordnung zwar zu achten, daß es aber noch eine andere höhere Ordnung des Seins giebt, für welche die Natürlichkeit nur das Mittel der Verwirklichung ist: bleibt der Inder in der Natürlichkeit stehen; kennt er nur das Doppelte, entweder die Natürlichkeit als solche, oder die völlige Ertödtung der Natur und die Flucht aus derselben. Diese Flucht bleibt aber mit der Natürlichkeit behaftet, denn das, wohin er sich flüchtet,

hat keine andere Bestimmung, als Nichtnatur zu sein. Der Inder will Herr über die Natur werden, doch diese Herrschaft will er nicht auf eine vernünftige, menschliche, vermittelnde Weise gewinnen, so daß er seine Natürlichkeit selbst zum Ausdrucke seiner Geistigkeit zu verklären suchte, sondern seine Herrschaft soll darin bestehen, daß er der Natur zeige, wie er ihrer gänzlich zu entbehren wisse. Dieses bringt denn die Verrücktheit und den wahnsinnigen Taumel hervor, den wir als das Charakteristische Indiens kennen lernen werden.

Dieser Fortgang nun, von dem chinesischen zu dem indischen Prinzipe, von der Naturordnung zu dem Widerspruche gegen die Natur ist ein nothwendiger, und als solcher zu begreifen, nothwendig nämlich insofern, als der Mensch nicht zum Anfang des Heidenthums zurückkehren, als er nicht in sich gehen will; denn dadurch allein könnte er zu der Erkenntniß gelangen, daß er weder von der Naturordnung abhängig, noch auch ohne die Natur zu leben berufen ist, sondern, daß er die Naturordnung der Ordnung seines Geistes unterwerfen soll, kurz, daß er sich nicht der Natürlichkeit hinzugeben braucht, sondern, daß die Natürlichkeit nur bestimmt ist, das Mittel für seine Geistigkeit abzugeben. Da er aber dieses nicht thut, so muß er vom chinesischen zum indischen Prinzipe gelangen.

Die ganze Natur hat sich als ungenügend ausgewiesen. Dieses Ungenügende der Natur, dieses Negative selbst wird nun zum Gegenstande der religiösen Verehrung, zum Gotte erhoben und das ist das indische Prinzip. Es giebt ein Jenseits, welches nicht die Natur und höher als dieselbe ist, und in dieser unbestimmten Jenseitigkeit, von der nichts weiter zu wissen, weil sie nichts weiter ist, als das Jenseits, schaut der Indier das Höchste an.

Es fällt uns schwer, uns in diese Anschauungsweise hineinzuversetzen; denn selbst wenn wir sagen, daß Gott das höchste Wesen ist, von dem nichts weiter gewußt werden kann, weder auf dem Wege der Vernunft, noch auf dem der Offenbarung — an die man vorläufig nicht zu glauben braucht —: so ist diese Ausdrucksweise freilich nicht viel besser, als das indische Jenseits; allein unserer Vorstellung schwebt denn doch immer noch etwas Besseres vor. Wir meinen denn doch immer noch, daß Gott

ein persönliches Wesen, mit freier, geistiger Entschließung und Willen sei, von dessen Willen und Entschlüssen wir freilich absolut nichts wissen können — in welcher Behauptung eben der Widerspruch mit dem Gemeinten liegt; denn woher wissen wir denn, daß Gott einen Willen hat, ein persönliches Wesen ist, wenn wir von Gott absolut nichts wissen können? —: der Inder aber sagt ganz naiv: Gott ist gar nichts weiter als das Jenseits; oder besser und bestimmter — denn mit dem Ausdruck Gott verbinden wir schon die Vorstellung von etwas Höherem, von einem persönlichen Wesen — es ist ein Jenseits der Natur, das eben weiter nichts ist, als das Jenseits.

Dieses Jenseits nennt der Inder daher auch ganz so unbestimmt das Brahma, als Neutrum. Fragt man einen Indier, was ist das Brahma? so antwortet er: Wenn ich mich in mich zurückziehe, die Füße wechselweise über die Schenkel geschlagen, gegen Himmel schaue, ruhig die Gedanken erhebend, sprachlos die Hände gefaltet und in mir Aoum spreche, dann bin ich das Brahma. Jeder Inder ist so momentan das Brahma selbst, wenn er nämlich allen äußern Eindrücken, allem Bewußtsein sich verschließt — denn Brahm zu sein, werden wir uns durch weltliche Täuschung nicht bewußt — wenn er nichts weiter denkt und spricht, als das mystische Wort Aoum. Dieses mystische Wort umfaßt nämlich die ganze Wissenschaft von Gott. Seine drei Buchstaben sind die drei Wedas (deren vier die h. Schriften der Inder bilden), die drei Welten, die drei Feuer, die drei Götter. Wer also dieses Wort ausspricht, bringt Alles aus sich hervor, wie aus dem Urwesen Alles hervorgegangen ist (s. Rhode: Über die religiöse Bildung der Hindus I. S. 87 ff.). Immerwährend Brahm zu sein, sich immerwährend in das Jenseits zu versenken, ist daher das Höchste, Wünschenswertheste, das Ziel, welches dem Inder als der Gegenstand seiner heißesten Sehnsucht vorschwebt.

Den Brahmanen, der ersten indischen Kaste, welche diesem Jenseits, diesem Brahm ohnehin noch näher sind, wird es leichter, immerwährend Brahm zu sein. Jeder Brahmane hat, nach den Gesetzen des Mann, nachdem er seine drei Pflichten: die Lesung der Wedas, die rechtmäßige Erzeugung eines Sohnes

und die gehörige Vollziehung der Opfer erfüllt hat, in seinem Alter, wenn ihm ein Enkel geboren worden, um Brahm zu werden, blos sein Haus zu verlassen, in den einsamen Wald zu gehen, und hier, in der Entfremdung von der Welt, seine Betrachtungen über das göttliche Wesen anzustellen.

Die aber aus den übrigen Kasten, welche sich zu diesem Jenseits erheben wollen, haben, weil sie weiter von Brahma entfernt sind, auch Schwereres zu vollbringen. Die, welche dieses anstreben, heißen Yogy. Ein Engländer, der auf der Reise nach Tibet einem solchen Yogy begegnete, erzählt Folgendes: Der Yogy befand sich schon auf der zweiten Stufe, um Brahm zu werden. Die erste Stufe hatte er durchgemacht, indem er sich zwölf Jahre fortwährend auf den Beinen gehalten, ohne sich je niederzusetzen, oder zu liegen. Anfangs hatte er sich mit einem Strick an einen Baum festgebunden, bis er sich daran gewöhnt hatte, stehend zu schlafen. Die zweite Stufe machte er so durch, daß er zwölf Jahre beständig die Hände über den Kopf zusammenfaltete, und schon waren die Nägel fast in die Hände hineingewachsen. Die dritte Stufe wird nicht immer auf gleiche Weise vollbracht; gewöhnlich muß der Yogy einen Tag zwischen fünf Feuer zubringen, d. h. zwischen vier (wir werden die Zahlensymbolik der Inder noch kennen lernen) nach den Himmelsgegenden geordneten Feuern und der Sonne. Dazu kommt denn das Schwenken über dem Feuer, welches drei und drei Viertel Stunden dauert. Engländer, welche diesem Akte einmal beiwohnten, erzählen, daß nach einer halben Stunde das Blut aus allen Theilen des Körpers herausströmte. Der Yogy wurde abgenommen und starb gleich darauf. Hat aber einer auch diese Prüfung überstanden, so wird er zuletzt noch lebendig begraben, d. h. stehend in die Erde gesenkt und ganz zugeschüttet. Nach drei und drei Viertel Stunden wird er herausgezogen und nun endlich ist er, wenn er noch lebt, für beständig das Brahm geworden.

Die Gewalt und Hoheit eines solchen Brahm Gewordenen, können wir am Besten aus einer Episode in dem Heldengedicht Ramajana, (Wandel des Rama, oder der siebenten Verkörperung Wischnus, in der er nach Ceylon gegen den Tyrannen Rawana's zieht, der ihm seine geliebte Gattinn Sita geraubt hatte) kennen lernen. Es wird die Lebens-

geschichte des Wiswamitra, des Begleiters des Rama erzählt. Er sei ein mächtiger König gewesen, und habe als solcher von dem Brahminen Wasischtha eine Kuh (die zeugende Kraft der Erde) verlangt, nachdem er die wunderbare Kraft derselben erkannt hatte. Wasischtha verweigerte sie; darauf nimmt sie der König mit Gewalt, aber die Kuh entflieht wieder zu Wasischtha und macht ihm Vorwürfe, daß er sie sich habe nehmen lassen. Wasischtha giebt nun der Kuh auf, ihm eine Macht gegen den König aufzustellen; dieser stellt dagegen wiederum sein ganzes Heer; die Heere von beiden Seiten werden wiederholt geschlagen. Wiswamitra erliegt aber doch endlich, nachdem auch seine hundert Söhne durch einen Wind, den Wasischtha aus seinem Nabel hatte fahren lassen, umgekommen waren; er überläßt voll Verzweiflung die Regierung seinem einzigen noch übrigen Sohne und begiebt sich mit seiner Gemahlinn in's Himalajagebirge, um die Gunst des Mahadewa (Siwa) zu erlangen. Er wendet sich deswegen vorzüglich an Siwa, weil es ihm nur um das Zerstören der Macht des Wasischtha zu thun ist, und weil ferner die Kuh als die zeugende Kraft dem Siwa angehört. Durch seine strengen Übungen bewogen, läßt sich Mahadewa bereit finden, seine Wünsche zu erfüllen. Wiswamitra bittet um die Wissenschaft des Bogens in seiner ganzen Ausdehnung, was ihm auch gewährt wird; damit ausgerüstet, will Wiswamitra den Wasischtha bezwingen. Durch seine Pfeile zerstört er den Wald des Wasischtha, dieser aber greift zu seinem Brahmanen-Stabe und erhebt ihn. Da werden alle Götter mit Bangigkeit erfüllt, denn diese Gewalt droht der ganzen Welt, den Göttern mit, den Untergang; sie bitten den Brahmanen, abzulassen; Wiswamitra erkennt die Macht desselben an und beschließt nun selbst, sich den härtesten Übungen zu unterwerfen, um zu dieser Macht zu gelangen. Er begiebt sich in die Einsamkeit und lebt da tausend Jahre in der Abstraktion, allein mit seiner Gemahlinn. Brahma kommt zu ihm und redet ihn an: Ich erkenne dich nun als den ersten königlichen Weisen. Wiswamitra, damit nicht zufrieden, fängt seine Büßungen von neuem an. Unterdeß hatte sich ein indischer König an den Wasischtha gewendet, mit dem Begehr, er möge ihn in seiner Körpergestalt in den Himmel erheben; es war ihm aber, als einem Kschatrias (die zweite,

Königs- oder Kriegerkaste) abgeschlagen worden; da er aber trotzig darauf bestand, wurde er vom Wasischtha zur Kaste der Tschandala herabgesetzt. Darauf begiebt sich derselbe zum Wiswamitra mit demselben Verlangen; dieser richtete ein Opfer zu, wozu er die Götter einladet; diese schlagen es jedoch aus, zu einem Opfer zu kommen, das für einen Tschandala gebracht würde. Wiswamitra, vermittelst seiner Kraft, erhebt aber den König in den Himmel; auf's Gebot der Götter fällt er jedoch herab; Wiswamitra aber erhält ihn dann zwischen Himmel und Erde, und erschafft darauf einen andern Himmel, andere Plejaden, einen andern Indra und einen andern Kreis von Göttern. Die Götter wurden mit Erstaunen erfüllt; sie wendeten sich demüthig an den Wiswamitra und vereinigten sich mit demselben über eine Stelle, die sie jenem Könige im Himmel anwiesen. Wiswamitra hieß nach Verlauf von tausend Jahren das Haupt der Weisen; den Göttern im Himmel wurde es bange; Indra versucht es, seine Leidenschaften zu erregen (wer Brahma werden will, darf keine Leidenschaften haben); er schickt ihm ein sehr schönes Mädchen, mit welchem Wiswamitra fünf und zwanzig Jahre lebt; dann aber entfernt sich Wiswamitra von ihr, indem er seine Liebe überwindet; vergeblich suchen die Götter auch noch seinen Zorn zu reizen; es muß ihm zuletzt die Brahmakraft zugestanden werden.

Die Macht des Brahmanen besteht eben in dem dumpfen Bewußtsein, es zu einer vollkommenen Regungslosigkeit, zur Vernichtung aller Empfindung und alles Wollens gebracht zu haben. Dem Brahmanen kann daher kein Gott etwas anhaben, er kann allen Göttern Trotz bieten. Damit hängt die für uns so empörende Sitte zusammen, daß sich die Weiber nach dem Tode ihres Mannes verbrennen. Der Inder verachtet überhaupt das Leben, zieht demselben den Tod vor, denn durch die völlige Vernichtung fließt er unmittelbar mit dem Jenseits, mit dem Brahm zusammen. Würde sich daher ein Weib dieser hergebrachten Sitte widersetzen, so schiede man sie aus aller Gesellschaft und ließe sie in der Einsamkeit verkommen, da sie das Verbrechen beginge, das diesseitige, nichtige Leben dem Jenseits vorzuziehen. Ein Engländer erzählt, daß er auch eine Frau sich verbrennen sah, weil sie ihr Kind verloren hatte (sie wollte mit ihrem Kinde

zugleich in das Jenseits); er that alles Mögliche, um sie von ihrem Vorsatze abzubringen und wendete sich endlich an den dabei stehenden Mann; aber dieser zeigte sich vollkommen gleichgültig; er meinte, er habe noch mehrere Frauen zu Hause. So sieht man bisweilen zwanzig Weiber auf einmal sich in den h. Ganges stürzen. Auf dem Himalajagebirge fand ein Engländer drei Frauen, die die Quellen des Ganges aufsuchten, um ihrem Leben ein Ende zu machen. Bei'm Gottesdienst in dem berühmten Tempel des Jagamatha, am bengalischen Meerbusen in Orissa, wo Millionen Inder zusammen kommen, wird das kolossale Bild des Gottes Wischnu (s. unten die Lehre der Bhagawadgita) auf einem Wagen herumgefahren. Gegen fünfhundert Menschen setzen denselben in Bewegung, und viele werfen sich vor die Räder desselben hin und lassen sich zerquetschen. Der ganze Strand des Meeres ist schon mit den Gebeinen der so Geopferten bedeckt. Auch der Kindermord ist in Indien sehr häufig. (Man will die Kinder gleich dem Jenseits zurückgeben.) Die Mütter werfen ihre Kinder in den Ganges, und lassen sie an den Strahlen der Sonne, um ihnen neue Seelenwanderungen (wovon weiter unten) durch diese Leiden zu ersparen, verschmachten. Das ist denn auch der ganze Kultus, welcher diesem Jenseits, diesem Brahm gewidmet wird. Opfer werden ihm keine gebracht, und auch von sonstiger Verehrung oder Anbetung kann bei ihm nicht die Rede sein; denn dieses hieße sich selbst anbeten, da ich in dem Zustande der Abstraktion selbst Brahm bin.

Diese Anschauung von dem Jenseits ist nun durchgängig bei den Indern, von ihren ältesten Religionsurkunden, den Veda's an, bis auf den heutigen Tag. Dieses Eine, Jenseitige ist ursprünglich, durch sich selbst bestehend, allewig, allumfassend, die große alles belebende Weltenseele, das, wodurch die Welten und die Götter geworden sind und worin sie ihr Bestehen haben. Durch den heiligen Laut Aoum wird es bezeichnet, auch wird es in den Veda's Ad-Atma, Mahar-Atma genannt. Vor ihm, heißt es, war kein Thun und kein Leiden; weder Sein war, noch Nichtsein; nicht die Welt, nicht der Himmel, noch irgend etwas über demselben; nichts irgendwo in der Glückseligkeit irgend Eines, einschließend oder eingeschlossen; nicht Wasser, tief und gefährlich. Der Tod war nicht, nicht Unsterblichkeit, nicht Unter-

scheidung von Tag und Nacht. Aber das Das athmete ohne Anhauch mit Ihr, die in ihm befangen ist. Außer ihm war nichts, was seitdem geworden ist.

Erhaben über das Lichtleben der Sonnenwelt sowohl, wird im Gesetzbuche des Manu angegeben, als über das finstere Leben der Erdenwelt, überhaupt über jeden Zustand auf irgend einem der neun Stufen des Weltlebens ist der Zustand der unmittelbaren Gemeinschaft der Seele mit Atma, der großen Weltenseele, der Zustand des vollkommenen Aufgehens des Lebens der einzelnen Seele in das urgöttliche Wesen. Zu demselben führt Andacht und höchste Erkenntniß. An sein ursprüngliches, göttliches Wesen stets sich erinnernd, soll der Mensch daher, wie jedes Geschöpf, darnach trachten, mit dem Ganzen vereinigt und so wieder Atma selbst zu werden.

Zwei Seelen, heißt es daselbst, die Lebensseele, die der, aus den fünf Grundkräften der Natur gebildeten Gestalt das Vermögen der Bewegung verleiht, und die empfindende Seele, die jedem Geschöpf durch die, bei der Geburt desselben anwesenden Weltenseele eingehaucht wird, und demselben das Vermögen, Leid und Freud' zu empfinden, mittheilt, beseelen die belebten Geschöpfe. Beide Seelen sind mit den fünf Grundkräften des Naturlebens innig vereint, aber auch in Verbindung mit dem höchsten Geiste oder dem göttlichen Wesen, welches die ganze Schöpfung in der Höhe und der Tiefe durchdringt. Dieser Verbindung mit dem höchsten Wesen sich bewußt zu werden, und so zur wirklichen Gemeinschaft mit demselben zu gelangen, in sich selbst die höchste Seele als allgegenwärtig in allen Geschöpfen zu erkennen, und so in den höchsten Geist, in das allmächtige Urwesen verschlungen zu werden, darin besteht der Zweck der höchsten Buße für die einzelne Seele.

„Zu diesem Zweck führt aber nur hin, lehrt der Wedanta, das Abwenden der Aufmerksamkeit des Geistes von dem Einzelnen, dem Bruchstück, worin allerdings, aber nur theilweise, der Weltgeist sich offenbart, und das Hinwenden der Aufmerksamkeit des Geistes auf das Gesammte. Es besteht dieses aber in einem gänzlichen Verschließen der Sinne vor aller Auffassung des Äußern und Einzelnen, in dem Versinken des Geistes in innere Beschauung. In diesem Zustande hebt sich alles Bewußtsein der

Einzelnheit auf; auch alles Bewußtsein der Ichheit und der Selbstheit, wie auch aller Wille." Dies ist denn die innere, lebendige Erkenntniß von dem Einen göttlichen Geistershauche, auf der die Gesammtheit der Götter und Geister beruht, und in dem alle Welten ihren Bestand haben, und diese Erkenntniß allein führt zur Seligkeit. (Manu.) Um zu ihr zu gelangen, fährt der Wedanta fort, hat der Weise mehrfache Stufen des Begreifens zu erklimmen und dadurch Welten zu überwinden. Auf der ersten Stufe werden die Weltgegenden des Himmels und der Erde, der Osten und der Westen, der Norden und der Süden erkannt. Diese Erkenntniß führt schon zu einem großen Sieg über die Welten. Auf der zweiten Stufe begreift der Geist die Erde, das Luftreich, die Himmel und die Gewässer. Die dritte Stufe erreicht, wer das Feuer, die Sonne, den Mond, den Blitz erkennt. Wer auf der vierten Stufe das Athmen, das Gesicht, das Gehör und das Herz erkannt hat, genießt nun die Ruhe und hat alle Welten überwunden. (Vergl. mit diesen vier Stufen die oben angegebenen Büßungsceremonien der Yogy.) Auf dieser Stufe der höchsten Betrachtung, wo der Mensch, durch Versenken seines Geistes in innere Beschauung, eins geworden ist mit dem Weltgeiste, löst sich sogar der Begriff aller menschlichen Sündhaftigkeit auf. Jedes schlechte Werk ist Werk des Weltgeistes; Vatermord, Muttermord, ja selbst der Mord eines in den Veda's wohlunterrichteten Brahmanen, oder welcherlei Verbrechen sonst, ist nicht mehr That des Menschen, sondern der allgemeinen Seele.

Das, was so in den Veda's und in den Büchern des Manu als Weltgeist, als Atma bezeichnet wird, kommt nun in den beiden Heldengedichten Ramajana und Maha Bharata als das Brahma vor; die damit verknüpften Vorstellungen sind dieselben. Das Brahma ruht in sich selbst verschlungen in heiligem Dunkel; seinem Wesen genügt kein Wort, keine Vorstellung, keine Bild.

Die höchste Ausbildung, deren der indische, religiöse Geist fähig war, findet sich in der Bhagawadgita, einer Episode des Heldengedichtes Maha Bharata. Der verkörperte Wischnu, als Krischna, belehrt unmittelbar vor der Schlacht den Helden Ardschunas über die höchsten Angelegenheiten. Hier giebt sich nun Krischna als das höchste Wesen selbst, als dasjenige, welches die

beiden anderen Gottheiten der Trimurti vermittele und in sich befasse, als die Totalität des Gottesbegriffs zu erkennen.

Die Grundzüge seiner Lehre, so weit sie uns hier angehen, sind folgende: „Was über Vergänglichkeit, Geburt und Tod erhaben ist, dies hat der Weise zu suchen, indem er, in den Kämpfen des Lebens ausharrend, in seiner Seele, sowohl die Zweifachheit von Abneigung und Zuneigung, als auch die Dreifachheit des Verlangens, nach dem Wesen der, allen Daseinsformen einwohnenden drei Beschaffenheiten, überwindet. Begierdelosigkeit ist zu erstreben in Erhebung der Seele über die unmittelbare Werkthätigkeit der im Kampfe des Lebens waltenden Mächte, und Hoffen und Harren auf den Erfolg der eigenen Handlung ist zu meiden. Mit Rücksicht auf den Erfolg ist überhaupt kein Werk zu vollziehen; nicht in der Belohnung für das Werk, sondern in dem Werke selbst liegt dessen Bedeutung. Eben so wenig ist aber auf der anderen Seite die Muße zu begehren, weil das Werk nicht lohne. Denn von selbst schon durch die Natur wird jedes bewegte Leben zur Wirksamkeit bewegt und nach der Bewegung der ihm von der Natur verliehenen Eigenschaften zum Handeln berufen, da in der werkthätigen Bewegung die Erhaltung des Lebens beruht, und durch dieselbe das Gewebe der Welt zusammen gehalten wird. Jedoch ist die Werkthätigkeit nicht das Höchste, sondern dies, daß in der Bewegung des Handelns, durch Buße in Gleichgültigkeit über den Erfolg, der Gleichmuth der Seele bewahrt wird. Wessen Geist in solcher Buße alle Täuschungen überwunden, und in Frömmigkeit Gleichmuth gewonnen hat, der gelangt zur Einfalt und ihm eignet die Unwissenheit über alles das, worüber bei der Erläuterung der heiligen Schriften Zweifel sich erheben.

Die Frömmigkeit zu nennende Weisheit besteht in einem Zustande standhafter, gleichmüthiger Zufriedenheit der Seele, in welchem diese, in den Kämpfen des Lebens erhaben über Freud' und Leid, weder von Abneigung, noch von Zuneigung bewegt, heitere Ruhe in sich bewahrend, ohne Eigenwillen, wie ohne Trotz auf eigene Kraft, stets im Glück wie im Unglück sich gleich bleibt. Wer es vermocht hat, im Geiste den Reiz und die, das Bewußtsein mit düsterm Nebel

des Sinnenrausches umschleiernden Täuschungen des Lebens zu überwinden, und zu jenem Zustande innern Seelenfriedens zu gelangen, der lebt wachend in dem, was den anderen belebten Geschöpfen die Nacht ist, und worin diese wach sich bewegen, das ist ihm die Nacht. Er ist durch den Glauben zum Schauen gelangt und hat es erkannt, daß das Opfer im Geiste alle Werke umfange und verschlinge. Vom Irrthume befreit, erblickt er zuerst alle Wesen in dem Spiegel seines eigenen Geistes, dann aber als beruhend in dem göttlichen Wesen des Krischna. In Krischna bestehen zwar alle Wesen; er jedoch, sein eigenes Selbst ist, wie dasselbe überhaupt nicht in der Verschiedenartigkeit besteht, nicht zugleich in ihnen. Das göttliche Wesen des Krischna ist Alles in Allem; der Ursprung und die Zerstörung der Welt; das Wesen, in welchem das Weltall schwebt, wie an dem Faden die Perlenschnur. Die drei Wesenheiten, die der Klarheit, der Verdüsterung und der Bewegung des Kampfes zwischen Licht und Finsterniß (sonst Brahma, Siwa und Wischnu), bestehen in ihm, doch er nicht in ihnen (ganz wie das Brahm, welches auch in der Trimurti nicht erschöpft ist). Der Gegensatz dieser drei Wesenheiten ist es, wodurch das Bewußtsein aller Geschöpfe umschleiert gehalten wird, so daß sie ihn, den über denselben Erhabenen, den Unvergänglichen nicht zu erkennen vermögen. Nur wer über jenen Gegensatz im Geiste sich erhoben und von Abneigung und Zuneigung sich frei gemacht, gelangt in der Stunde des Todes zur Gemeinschaft mit ihm, erkennend, was höher als die lebendige Schöpfung, höher als die Götter, höher als aller den Göttern geleistete Dienst ist. In allen geschaffenen Welten bis hinauf zu Brahma's höchster Welt, ist die Seele der Wanderung noch unterworfen, und selbst auch diese Welten sind nach Ablauf ihrer Zeiten dem Verderben und dem Untergange geweiht, aus dem in neuer Bewegung neue Schöpfungen hervorgehen. Von der sichtbaren Welt jedoch verschieden besteht eine unsichtbare, eine ewige, die nicht, wenn alles was Leben hat, der Zerstörung preisgegeben wird, zugleich auch untergeht und diese preist Krischna als seine Wohnung.

Das Höchste, was für den menschlichen Geist zu begreifen

ist, ist jener geheimnißvolle Gedanke, wie in der Kraft des Wesens von Krischna, das selbst in der Unsichtbarkeit beruht, die Welt zur Sichtbarkeit sich entfalte. Alles, was lebt, besteht nur in ihm; er dagegen nicht zugleich auch in den belebten Dingen. Alles, was Leben hat, löst am Ende jedes Weltalters in sein Wesen sich auf und geht zu Anfang eines neuen Weltalters wieder daraus hervor. Alle belebten Wesen sind von der Einheit des Urwesens umfangen, aus dem sie sich auseinanderfalten zur Mannigfaltigkeit; aber dieses unvergängliche Urwesen ist, wenn es auch als Geist im Fleische wohnt, dennoch nicht thätig, oder bewegt, oder veränderlich; denn es ist ohne Anfang, einfach und eigenschaftslos.

Durch die Überwindung der drei Eigenschaften alles Seins: der Klarheit, der Verdüsterung und der Bewegung des Kampfes zwischen beiden, gelangt der Mensch zur Gemeinschaft mit Krischna, wird er von dem befreit, was vom Fleische herstammt, von der Geburt, vom Tode, vom Alter und vom Elend und er gelangt zur Seligkeit.

Aufwärts streben die Wurzeln, abwärts die Zweige jenes heiligen Feigenbaums, der gepriesen wird, als der ewig aus sich selbst sich wieder Erzeugende (die sinnliche Welt); ihn kennt, wer der heiligen Schriften kundig ist. Doch aufwärts und abwärts werden die Zweige getrieben in der Kraft der drei Eigenschaften, sprossend im Leben der Sinnenwelt, und die Wurzeln erzeugen sich neu in Gebundenheit an die werkthätige Schöpfung im Zeitlichen. Unerforschlich ist die Gestalt dieses Baumes, sein Anfang, sein Ende, sein Bau. Ist er aber mit seinen weitrankenden Wurzeln gefällt durch das scharfe Beil des Gleichmuths, dann eröffnet sich der Weg, auf welchem der Wanderer nicht zur Wiederkehr verurtheilt wird. Es führt ihn Krischna auf der Bahn, die weder von der Sonne, noch vom Monde, noch vom Feuer erleuchtet wird, zu jenem Urgeiste, dem der Fluß des Lebens entsprang.

In dieser höchsten Entfaltung des indischen Geistes lernen wir allerdings eine hohe, uns ansprechende Moral kennen, doch bei näherer Betrachtung trübt sich der Glanz, den sie ausstrahlen möchte. Es ist das Bedürfniß vorhanden, das Jenseits, das Brahm, dem Menschen näher zu bringen, es nicht mehr als Abstraktum, sondern

als persönliches Wesen aufzufassen. In Krischna nun gewinnt es Gestalt und zwar, um es dem Menschen recht nahe zu bringen, Menschengestalt. Doch diese Nähe ist nur Schein; es bleibt nichts desto weniger ein abstraktes Jenseits. Daß der Mensch sich nicht von seinen Leidenschaften beherrschen lassen solle, daß er sich weder von Abneigung noch von Zuneigung leiten lasse, sondern von der Vernunft allein, ist auch Lehre der Offenbarung. Vergl. das Talmudische: הרשעים הן ברשות לבן אבל הצדיקים לבן ברשותם „Die Frevler sind in der Gewalt ihres Herzens, aber die Frommen haben ihr Herz in ihrer Gewalt. (Ber. Rabba Kap. 34.) Aber die Offenbarung verlangt nur das Menschliche, daß man Herr über seine Leidenschaften bleibe. Diese gänzliche Leidenschaftlosigkeit aber, diese stoische Ataraxie, die hier verlangt wird, daß der Mensch an seinem Thun weder Leid noch Freud' empfinden, daß er, wie wir uns ausdrücken würden, an Leib, Seele und Geist, oder wie es hier heißt, an der Finsterniß, an dem Licht und an dem Kampfe zwischen Beiden verzweifelnd, in eine höhere Region sich flüchten solle, diese Moral, die in neuester Zeit durch Kant wieder aufgetaucht ist, ist nichts mehr und nichts weniger, als die Flucht in das unbestimmte Jenseits, als der Ekel an der Natürlichkeit, verbunden mit der Ohnmacht, über sie Herr zu werden, welches wir als das Charakteristische des indischen Geistes überhaupt kennen gelernt haben.

Die Bhagawadgita ist als Episode eingewebt, scheinbar an ganz ungehöriger Stelle. Die beiden Heere der Pandawa's und Korawa's stehen kampfgerüstet zur fürchterlichen Schlacht bereit. Und in diesem fürchterlichen Augenblick, wo des Menschen Geist in Erwartung der Dinge, die da kommen werden, sich in der höchsten Spannung und Aufregung befindet, entdeckt sich dem Ardschuna, dem Anführer der Pandawa's, sein freundlicher Begleiter, als der Friedensfürst Krischna's und unterhält sich mit ihm in achtzehn langen Gesängen über die höchsten Spekulationen der Metaphysik. Allein dieses Auffallende wird gerade bezweckt. Dem Fürsten soll nicht blos die Ataraxia, die Seelenruhe, die übermenschliche Verachtung aller irdischen Dinge gelehrt werden, sondern dieser Augenblick ist auch der geeignetste, ihn darin zu üben.

Anmerk. Wir hatten oben die Nachricht, daß beim Feste in

dem Tempel des Jagamatha die Inder sich zur Ehre des Gottes Wischnu um's Leben bringen. Wischnu ist aber durchgängig der Erhalter, ihm zu Ehren müßte des Lebens geschont werden. Es muß daher auch dort Wischnu in seiner Gestalt als Krischna gedacht sein, wo er eben das Brahm, nur personifizirt, ist und wo ein solcher Selbstmord zu seiner Ehre allerdings im Geiste der ganzen Auffassung begründet erscheint.

§. 27. Fortsetzung.

An dieses Jenseits muß sich nun nothwendig die Frage anknüpfen: In welchem Verhältnisse steht es zu dem Diesseits? wie ist das Diesseits, welches nicht den Werth des Jenseits hat, entstanden? In China konnte eine solche Frage nicht vorkommen. Dort ist der Geist ganz befriedigt in dem Diesseits und in der Ordnung, die in dieser sichtbaren Welt herrscht. Wie das Diesseits jetzt beschaffen ist, so war es von Ewigkeit her; die chinesische Weltordnung wird als die ewige geglaubt. Hier aber, wo sich der Geist im Diesseits nicht befriedigt fühlt und daher ein Besseres erstrebt, muß das Diesseits in einem Verhältniß und zwar in einem Abhängigkeitsverhältniß zu dem Jenseits gedacht werden. Welches ist nun dieses Verhältniß? Als Schöpfer kann das Jenseits nicht gedacht werden; denn Schöpfung setzt eine Bestimmung, eine Willensentschließung voraus; das Jenseits ist aber das ganz leere, bestimmungslose, dasjenige, von dem wir nicht blos nichts weiter wissen, als daß es ist, sondern welches nichts weiter ist, als das leere, reine Sein überhaupt.

Es bleibt daher nichts anderes übrig, als das Emanationsverhältniß anzunehmen. Das Jenseits hat sich getheilt, das heißt, das Unbestimmte hat Bestimmungen angenommen. Es ist auseinander gegangen in verschiedene Qualitäten, die sich gegenseitig ausschließen. Hiermit ist noch eine andere Schwierigkeit gelöst, nämlich die: Wie kommt das Diesseits überhaupt dazu, schlecht zu sein? Der Inder findet sich in dem Diesseits nicht befriedigt; er erkennt es, als das Vergängliche, Schlechte, Trügerische. Woher nun diese seine trügerische Wesenheit? Im Anfang kann es nichts als das Jenseits gegeben haben; dieses aber ist bestimmungslos, ist weder gut noch schlecht; oder wenn

es unter einer dieser Qualitäten gedacht werden dürfte, so könnte es nur als gut gedacht werden, da der Inder in der Flucht zu ihm Ersatz sucht für die Schlechtigkeit dieser Welt. Woher nun diese Schlechtigkeit? Wird aber das Diesseits als Emanation angesehen, als Bestimmungen, Negationen, Theilungen des Jenseits, so ist diese Schwierigkeit gelöst. Was im Diesseits ist, ist nur ein Theil, dem ein anderer Theil gegenüber steht, ist ein Endliches, das erst im Anderen seine Ergänzung sucht, und daher ist jede bestimmte Wesenheit schlecht und nur das unbestimmte Jenseits gut. Allein es erhebt sich hier eine neue und auf diesem Standpunkt unauflösliche Schwierigkeit. Nämlich: Wie kam das Jenseits dazu, sich zu bestimmen, sich zum Diesseits zu erschließen? Die neueste Philosophie, der Gott ohne Welt auch nur so ein Jenseits ist, löst dieses Problem leicht, oder besser, sie ist für dieselbe nicht vorhanden. Die Schöpfung ist für sie kein zeitlicher Akt, sondern ein ewiger. Ohne Welt ist Gott nicht Gott. Ein solcher Gott, der ohne Welt zu denken wäre, ist nur das Ansich, ist nur eine Abstraktion, ist nur ein Gedankending, das wir uns machen, aber nicht der wirkliche Gott. Es ist Gott wesentlich, es ist gleichsam die Natur Gottes, Welten zu schaffen; daher schafft Gott, gleich dem Siwa Rudra immer Welten und zerstört sie immer wieder. Es ist also hier die Frage ganz unberechtigt, wie Gott dazu kam, Welten zu schaffen? viel eher wäre zu fragen, wie Gott nicht dazu kommen sollte, Welten zu schaffen? Allein der Inder denkt sich sein Jenseits für sich, ohne das Diesseits bestehend. Es ist ihm nicht aufgegangen in dem Diesseits — er flüchtet sich ja in Kraft der Abstraktion aus dem Diesseits zu demselben. Das leere, bestimmungslose Jenseits bestand also und hat Werth ohne das schlechte, unreine Diesseits. Durch das Diesseits ist es zunächst nur verunreinigt worden. Wie kam es also zur Emanation? wie kam es, daß das Jenseits aus seinem reinen Fürsichsein herausgegangen ist zum Sein für Anderes? In ihm selbst kann der Grund nicht liegen; denn das wäre eine Bestimmung in ihm, es soll aber bestimmungslos, das leere Jenseits sein. Wo ist denn dieser Grund zu suchen? Dieselbe Schwierigkeit tritt bei jeder folgenden Emanation von neuem ein. Wie kommt eine vorhandene Entwickelung

dazu, zu neuen Emanationen fortzugehen? Aus sich selbst? Je mehr Emanationen, desto weiter und tiefer der Abfall von Gott. Auf Befehl eines Höhern? So ist die Frage nur zurückgeschoben, nicht gelöset.

Bei der Voraussetzung eines solchen Jenseits ist jener Widerspruch, daß nämlich das Jenseits bestimmungslos war und doch sich zur Emanation bestimmt hat, gar nicht zu lösen und dieser Widerspruch verwirrt nothwendig die indische Kosmogonie. Da treten denn bald mehrere Geisterwelten, als vermittelnde Entwickelungsstufen der Schöpfung in die Mitte ein zwischen der innern Verborgenheit und dem äußern sichtbaren Dasein; bald wenigere; bald werden Brahma, Puruscha und Pratschabathi als eine und dieselbe Gestalt aufgefaßt, bald nicht; bald wird blos von dem Schöpfungsverlangen des göttlichen Urwesens, als der ersten Bewegung geredet, bald tritt noch ein höherer Geist ein, der das erste Urwesen zur Schöpfung veranlaßte.

Die ältere Lehre, die der Veda's und der Gesetzbücher des Manu ist nun die: Es regte sich in dem einen Urwesen der Gedanke, Welten zu schaffen und es wurden Welten. Das Wasser und Licht entstanden und Vergänglichkeit und die Fülle der Gewässer. Über dem Himmel ward das Wasser, welches die Veste des Himmels trägt; das Licht schien durch den Himmel. Die Erde ward Sitz der Vergänglichkeit und des Todes; in der Tiefe rauschten die Gewässer. Noch aber fehlten die Hüter der Welt. Da entstand in ihm der Gedanke, Hüter der Welt zu schaffen. Es bewegten sich die Gewässer und aus den bewegten Gewässern stieg Puruscha hervor, ein menschlich gestalteter Geist. Angeschaut von dem Ewigen öffnete sich Puruscha's Mund und aus dem Munde ging hervor das Wort und aus dem Worte das Feuer. Es schnob in der Nase und der Athem ging hervor, der sich ausbreitete als Luft. Es öffneten sich die Augen und lichter Glanz entsprang, aus dem die Sonne ward. Es dehnten sich die Ohren und das Horchen entstand, aus dem sich der Raum entfaltete. Es regte sich in der Haut und es keimte das Haar, aus welchem Pflanzen und Bäume erwuchsen. Die Brust ward frei und ließ das Gemüth hervorgehen, aus dem der Mond entsprang. Der Nabel barst und aus dem Nabel kam das Vergehen und daher der Tod; das Zeugungsglied barst und

es ergoß sich der zeugende Same, aus dem die Gewässer entstanden.

Die so geschaffenen göttlichen Mächte fielen in das Meer der Gewässer; sie traten vor den Ewigen hin in Durst und Hunger und sprachen: Verleihe uns Gestalt, in der wir Nahrung zu uns nehmen mögen. Er bot ihnen die Gestalt der Kuh, doch sie erwiederten, daß solche ihnen nicht genüge. Er verwies sie an die Gestalt des Rosses, doch auch diese genügte ihnen nicht. Endlich zeigte er ihnen die Gestalt des Menschen, und als sie diese sahen, riefen sie aus: Wohlgethan! wie wunderbar! Deshalb wird der Mensch allein wohlgestaltet genannt.

Er hieß ihnen, ihre bestimmten Sitze einzunehmen. Feuer ward Wort und ging in den Mund ein; Luft ward Athem und suchte den Weg durch die Nase; Sonne ward Gesicht und drang in die Augen; Raum ward Gehör und nahm seinen Sitz im Ohr. Pflanzen und Bäume wurden Haare und erfüllten die Haut; der Mond ward Gemüth und nahm Besitz von der Brust; Tod ward Vergehen und durchdrang den Nabel; Wasser ward zeugender Same und erfüllte die Zeugungsglieder.

Dieser Schöpfungssage liegen folgende, später viel ausgebildetere Vorstellungen zu Grunde. Das große Urwesen, das für sich ohne Gestalt und Eigenschaft ist, will nun eine Gestalt annehmen, es will Welten schaffen. Zuerst gehen drei Regionen der Natur aus ihm hervor, nämlich: das Licht (oben, später Brahma), die Vergänglichkeit (unten, später Siwa) und die Mitte, das Wasser (später Wischnu). Das Wasser ist das das Ganze Umschließende, es Vermittelnde und Zusammenhaltende; das Wasser kann daher auch für das Ganze genommen werden. Nun soll es aber bei diesen drei Regionen nicht bleiben, es soll zu bestimmtern individuelleren Geschöpfen fortgeschritten werden; es sind also Emanationen der schon vorhandenen Emanationen nöthig. Aus der Mitte, welche das Ganze repräsentirt, geht der Weltgeist hervor. Er ist menschlich gestaltet, denn der Mensch ist dasjenige Wesen, welches mit Vernunft begabt, Himmel und Erde umfaßt und vermittelt. Sein Geist ist das Abbild der ganzen Welt; er allein kann sich zu Atma erheben, oder auch der Vergänglichkeit sich preisgeben. Wie aber das Centrum, so ist das Ganze, und so bedingen sich die Vorstellungen vom Makro

kosmos und Mikrokosmos gegenseitig. Aus diesem Ganzen, welches durch die Mitte repräsentirt ist, geht nun eigentlich erst alles bestimmte Sein hervor. Aber das bestimmte Sein fällt nicht außerhalb der Weltseele, sondern bleibt von ihr getragen und zusammengehalten. Das Einzelne in der Natur verlangt nach seinem Andern, um sich durch dasselbe zu ergänzen. Die geschaffenen Wesen verlangen in Hunger und Durst nach einer Gestalt, in welcher sie das ihnen Fehlende zu sich nehmen können. Nicht mit der Kuhgestalt, dem Symbol des Unten, (des Siwa) der Erde, der Vergänglichkeit und nicht mit der Pferdegestalt, dem Symbol des geopferten, auseinandergefallenen Weltgeistes (?) wollen sie sich begnügen, sondern nur mit dem, was sie ursprünglich waren, nur damit, daß sie zusammen wieder das Ganze, wieder eine Menschengestalt ausmachen. Alles wird wieder, was es zuerst am Puruscha war.

Eine andere Schöpfungssage aus dem Gesetzbuche des Manu lautet: Dunkel war und ununterschieden und ununterscheidbar, als ob Alles in tiefem Schlafe versunken sei. Da strahlte die durch sich selbst seiende Macht, in sich selbst nicht geschieden, aber scheidend die Fülle des Lebens nach den fünf Grundkräften und den anderen Wesenheiten, in lichtverklärtem Glanze verscheuchend die Finsterniß. Er, dessen Wesen nur im Geiste zu begreifen ist, aber den Sinnen nicht erscheint, der keine sichtbaren Theile hat, der von Ewigkeit her ist, die Seele aller Wesen, den kein Geschöpf erkennen kann, trat hervor. Er, der aus seiner eigenen göttlichen Wesenheit mannigfache Wesen in's Dasein rufen wollte, schuf durch den Gedanken zuerst das Wasser und begabte dasselbe mit zeugendem Lebenskeim. Der Same ward ein Ei, schimmernd wie Gold, glänzend wie das Licht in tausend Strahlen. In diesem Ei ward er selbst geboren, der große Urvater aller Geister. Narajana (später ein Beiname des Wischnu) ward er genannt, der Geist Gottes, der über dem Wasser schwebt. Durch das, was ist, den nicht in die Sinne fallenden Urgrund ward die göttliche Männlichkeit geschaffen, als Brahma berühmt in allen Welten. Ruhevoll in jenem Ei saß er ein ganzes Schöpfungsjahr hindurch und am Schlusse desselben dachte er den Gedanken der Spaltung und es spaltete sich. Aus den zwei Hälften bildete er den Himmel oben und die Erde unten und in der Mitte die

bewegliche Raumerfüllung, die acht Weltgegenden und die dauernde Sammlung der Gewässer. Aus dem Urgeiste ließ er die unkörperliche, wenn auch nicht in die Sinne fallende, doch wesentlich seiende Seele hervorgehen und die Bewußtheit oder Ichheit, den innern Ermahner, den Führer. Die Offenbarlichkeit entfaltete sich; und die Schöpfungsformen begabt mit den drei, allen Lebendigen eigenthümlichen Wesenheiten und den fünf Sinnen, die leidend empfangen, nebst den fünf Werkzeugen, die als Stimme, Hände, Füße, als das der Ausleerung und das der Erzeugung thätig wirksam sind, traten hervor. So nachdem er zugleich die sechs Grundkräfte, die der Bewußtheit nämlich und der fünf Urformen des Leidens und des Thuns sich hatte durchdringen lassen mit dem Erguß aus der urgöttlichen Seele, bildete Brahma alle Geschöpfe. Es ward das Weltall durch die gegenseitige Durchdringung der sieben göttlichen, werkthätigen Urkräfte: der großen Seele, oder der ersten Bewegung des Ergusses, der Bewußtheit, oder Ichheit und der fünf Urformen des Leidens und des Thuns, denen die fünf werkthätigen Kräfte des Naturlebens: Raumerfüllung, Bewegung im Raum oder Luft, Licht, Wasser und Erde entsprechen. Das Vergängliche ward aus dem Unvergänglichen.

Auch hier herrscht wiederum die Vorstellung, daß das göttliche Wesen, wie es für sich ist, gar nicht zu bezeichnen sei. Erst indem es das Wasser (die Mitte) geschaffen und aus demselben das Weltei hatte hervorgehen lassen, wird es selbst als Narajana geboren, als der Geist der Mitte, welcher eben dadurch der Urvater aller Geister ist. Neben Narajana, dem Erhalter, geht nun mit gleicher Bevorzugung aus dem Urgrunde, jenem unsagbaren Urwesen, welches die Wasser geschaffen, die göttliche Männlichkeit, das formgebende Prinzip, in der Welt hervor. Zunächst geht nun aus jenem Ei, es ist nicht klar, ob durch Brahma, oder durch Narajana, die Dreiheit von Oben, Unten und der Mitte hervor. Dann geht aus dem Urgeiste, der formgebenden Männlichkeit, alles Geistige hervor. Hierauf alles individuelle Leben, welches aber nicht aus dem Urgeiste, sondern wahrscheinlich aus dem schon vorhandenen Leiblichen hervorgehend gedacht wird. Der Urgeist bekommt nun wieder die Stelle einer allgemeinen Weltseele, welche sich mit der individuellen verknüpft.

Eine andere Schöpfungssage lautet: Weder Sein war, noch Nichtsein; nicht die Welt, nicht der Himmel, noch irgend etwas über demselben; nichts irgendwo in der Glückseligkeit irgend Eines, einschließend oder eingeschlossen; nicht Wasser tief und gefährlich. Der Tod war nicht, auch nicht Unsterblichkeit; nicht Unterschied von Tag und Nacht. Aber das Das athmete ohne Anhauch mit Ihr, die in ihm befangen ist. Finsterniß herrschte; die Welt war vom Dunkel umnachtet und in dem Gewässer verschwommen; aber die Fülle, vom Schleier umhüllt, ward bewegt durch die Macht der Betrachtung. Zuerst ward in seinem Gemüthe Verlangen erregt und so entstand der ursprünglich zeugende Same, dessen Wesen durch die Erkenntniß begreifend die Weisen unterscheiden als das Nichtsein, welches der einende Halt des Seins ist (die leeren abstrakten Formen der Dinge, zu welchen erst der Stoff kommen muß, um wirklich zu sein). Breitete sich denn aber der Strahlenglanz jener Schöpfungsthat aus in der Mitte, oder oben, oder unten? Der zeugende Same ward zugleich Geistigkeit und Daseinsfülle. Sie aber, die in ihm befangen ist, ward das Untere; Er, der Betrachtende, das Obere.

Hier tritt eine neue, sonst in den Vedas nicht gewöhnliche Vorstellung ein, nämlich: daß das Urwesen schon als Mannweiblichkeit zu denken sei, da der Gegensatz der Geschlechter eigentlich erst mit den folgenden Emanationen hervortritt. Die Männlichkeit ist das Obere, das Formgebende; die Weiblichkeit das Untere, das Stoffgebende; der Same ist die Mitte, das die Männlichkeit mit der Weiblichkeit Vermittelnde, das Nichtsein, welches der einende Halt des Seins ist, die Geistigkeit und Daseinsfülle zugleich.

Eben so kommt folgende Beschreibung in den Vedas vor: Brima existirte von aller Ewigkeit an in der Form unermeßlicher Ausdehnung. Als es ihm gefiel, die Welt zu schaffen, da sagte er: Stehe auf, o Brima! Unmittelbar darauf ging ein Geist von Feuerflamme aus seinem Nabel, der vier Köpfe und vier Hände hatte. Brima schaute um sich und sah nichts als sein unermeßliches Bild; er reiste tausend Jahre, um seine Ausdehnung zu erfahren, doch vergeblich; in Verwunderung versenkt hat er sein Reisen aufgegeben und betrachtet, was er gesehen. (Es ist damit gesagt, daß Brahma immer ein Jenseits bleibt,

durch die Welt nicht seinen adäquaten Ausdruck finden kann.) Der Allmächtige, etwas Verschiedenes von Brima, habe nun gesagt: Geh Brima und erschaffe die Welt; du kannst dich nicht begreifen, mache etwas Begreifliches. Brima habe gefragt: Wie soll ich eine Welt schaffen? Der Allmächtige habe geantwortet: Frag mich und es soll dir Gewalt gegeben werden. Nun sei Feuer aus Brima gegangen und er habe die Idee aller Dinge gesehen, die vor seinen Augen schwebten (Brahma); er habe gesagt: Laß Alles, was ich sehe, real werden; aber wie soll ich die Dinge erhalten, daß sie nicht zu Grunde gehen? Es sei darauf ein Geist von blauer Farbe (Wischnu) aus Brima gegangen, diesem habe er befohlen, alles Lebendige und zur Erhaltung desselben das Vegetabilische zu schaffen. Menschen hatten noch gefehlt. Brima habe darauf dem blauen Geist befohlen, Menschen zu machen; er habe dies gethan, aber die Menschen, welche er machte, waren Idioten mit großen Bäuchen, ohne Wissen, wie die Thiere auf dem Felde, ohne Leidenschaften und Willen, nur mit sinnlicher Begierde; darüber sei Brima erzürnt geworden und habe sie zerstört. Er habe nun selber vier Personen aus seinem eigenen Athem geschaffen und ihnen den Befehl ertheilt, über die Kreatur zu herrschen; allein sie weigerten sich, etwas anderes zu thun, als Gott zu preisen, weil sie nichts von der veränderlichen, zerstörbaren Qualität in sich hatten, nichts von dem zeitlichen Wesen. Brima wurde nun verdrießlich; dieß war ein brauner Geist, der zwischen den Augen hervorkam; dieser setzte sich vor ihn nieder mit untergeschlagenen Beinen und gekreuzten Armen und weinte. Er fragte: Wer bin ich und was soll mein Aufenthalt sein? Brima sagte: Du sollst Rudra (Siwa) sein und alle Natur dein Aufenthalt, geh und mache Menschen. Er that es. Diese Menschen waren wilder als die Tiger, da sie nichts in sich hatten, als die zerstörende Qualität; sie zerstörten sich, denn nur Zorn war ihre Leidenschaft. Endlich haben sie sich alle drei vereinigt und so Menschen geschaffen und zwar zehn.

Mit dieser Emanationslehre ist nun das Doppelte gegeben: Einerseits ist die Welt das Ungöttliche, das von Gott Abgefallene, anderseits ist sie auch als ein Theil Gottes, als aus Gott hervorgegangen, selbst göttlich. Beides treffen wir in Indien. Die Welt ist das Unreine und Verunreinigende, sie ist aber auch

selbst das Göttliche. In allen bisherigen Kosmogonien treten uns nämlich zuerst drei Hauptemanationen entgegen, durch welche erst, in fortschreitenden Emanationen alles Individuellere geworden ist; nämlich: Oben, Unten, Mitte; Sonne, Mond, Erde; Licht, Luft, Wasser; oder auch makrokostisch-mikrokostisch angesehen, Haupt, Brust und Nabel. Diese großen Naturgegenstände sind als die ersten Emanationen, als die ersten Götter zu verehren. Daher werden in den Veda's zunächst diese drei Naturkräfte, nämlich: 1) der Himmel, das Licht, die Sonne, 2) der Wind, die Luft, der Mond, und 3) das Wasser, die Erde, das Feuer als Götter verehrt und angerufen. Aus diesen drei großen Göttern sind nun durch weitere Emanationen andere Wesen entstanden, die eben so gedoppelter Natur sind, einerseits noch viel ungöttlicher als jene großen Wesen, anderseits doch wieder göttlich, wenn auch nicht in so hohem Grade als jene großen Götter. Es werden daher noch Götter zweiten Ranges verehrt, die als waltend in den Kreisen der sichtbaren Welt, derselben unmittelbar vorstehend gedacht werden. So nennt Manu acht Welthüter, aus deren Wesen der Körper eines königlichen Erdhüters gebildet sei. Indra, der Beherrscher des Luftkreises, der den fruchtbaren Regen schenkt; Suria, die Sonne, nämlich in einem anderen Sinne, als sie unter den großen Geistern vorkommt; Pawana, der Beherrscher des Windes; Jama, der Fürst der Gerechtigkeit, Richter der Todten und Beherrscher des Todtenreiches; Waruna, der König der Gewässer; Soma, oder Chandra, der Mond; Agni, der Beherrscher des Feuers, und Kuwera, der Gott des Reichthums. Diese Götter stehen den acht Weltgegenden als Herrscher vor. Außerdem werden noch in den Veda's erwähnt: Mitra, der Beherrscher des Tages; Aryaman, das Auge der Welt, die Seele des Gesichts; Vrihaspati, der Beredtsamkeit und Verstand verleihet, der Planet Jupiter. Der guten Geister untergeordneten Ranges, die unter der Herrschaft des Indra stehen, werden drei und dreißig gezählt: acht Wasu's, die Geister des Feuers, der Erde, der Luft, des Dunstkreises, des Himmels, der Welten, des Mondes, der Sonne und der Gestirne. Sie als die erhaltenden Mächte wurden später dem Wischnu geeignet. Eilf Rudra's, die Geister der zehn Arten der Ergießungen des belebten Körpers (nämlich: die neun

Öffnungen des Körpers und die Ausdünstung durch den Schweiß) und der Geist, der im Körper, als in einer Wohnung mit eilf Thoren gefesselten Seele. Sie als die zerstörenden Mächte wurden später dem Siwas Rudras geeignet. Sie heißen die Thränenerregenden, weil die Ergießungen vom Menschen ausgehend, ihm, indem sie sich von ihm trennen, Thränen erregen; aber zuletzt erregt das heftige Weinen die endliche Trennung der gefesselten Seele vom Körper. Dazu kommen die zwölf Geister der Monate, die dem Zeitenwechsel vorstehen. Sie heißen Adat, oder Adityas und werden Räuber genannt, weil sie dem Menschen das Leben rauben. Endlich werden als die zwei letzten der drei und dreißig die beiden Zwillingsbrüder Aswinas und Kumaras genannt. Sie sind himmlische Ärzte, aber auch die Winde; sie stehen nämlich der Witterung vor und sind durch einen Sonnenstrahl, der eine in eine schnellfüßige Stute verwandelte Nymphe (die Wolken vom Wind gejagt) beschwängerte, erzeugt. Sonst wird noch in den Veda's als Geister, die die Winde beherrschen, der Maruts gedacht, zusammen mit den Angiras. Auch kommen als Luftgeister der mittleren Welt die vom Monde erzeugten Sadhya's und Aptya's vor. Den wohlwollenden und milden Geistern werden die wilden, rohen und frevelnden Geister, die Jakschas und Rackschasas entgegengesetzt. Allein auch hierin kann sich der Götterkreis nicht beschließen. So weit es Naturgegenstände giebt, so weit reichen die Emanationen Gottes; jedes individuelle Dasein ist eine neue Emanation der Gottheit. So ist denn die indische Götterwelt unermeßlich; der Ganges ist Gott, ebenso der Himalaya, Affen, Kühe, Pflanzen u. s. w., wo nur eine Naturkraft in vorzüglicher Stärke hervortritt.

Hiermit hängt denn nothwendig eine andere Lehre zusammen, nämlich die der Seelenwanderung. Die Seele, indem sie Fleisch geworden, ist von Gott abgefallen; durch schlechte Handlungen kann sie noch weiter von Gott abfallen, wo sie denn eine Gestalt annehmen muß, die noch unter der menschlichen steht. Ihr Streben muß aufwärts gehen, muß dahin gerichtet sein, mit Gott wieder vereinigt zu werden, in Gott wieder zu versinken. Von Brahma aus steigt in zusammenhängender Verkettung die Stufenleiter der Wesen hinab, bis zu den Thieren und Pflanzen;

denn auch den Pflanzen wird inneres Bewußtsein und das Gefühl der Freude und des Schmerzes zugeschrieben; ihre Seelen sind nur, wie die der Thiere in Folge sündevoller Handlungen eines frühern Lebens von Dunkel umhüllt. Die Stufenleiter der Wesen aber wieder hinaufzuklimmen, das ist der Beruf, an den jegliches Geschöpf in allen Welten gewiesen und wozu die Seelenwanderung angeordnet ist. Selbstverleugnung, Selbstbeherrschung, Wissenschaft von dem Inhalte der heiligen Schriften, gehörige Vollbringung der durch diese vorgeschriebenen Gesetze und heilige Handlungen geben hierzu die Rechtfertigung und das Verdienst. Es wenden sich alle guten Geister, alle frommen Seelen der Geschöpfe gegen die Sonne, als gegen den Erlöser, der die Finsterniß verscheucht und in der Klarheit seines Lichts und der Ruhe seines Wandels die Seele hinführt zu Gott. Denn die Stufenleiter der Geister und Wesen, was deren sittliche Vollkommenheit betrifft, geht von der Finsterniß der Erdenwelt durch die Welt des Mondes, der, bald erleuchtet, bald verfinstert, die Heimath der menschlichen Seele ist, aufwärts zur Klarheit der Lichtwelt der Sonne.

Wer also in stiller, demüthiger Bescheidenheit, seine selbstigen Begierden bändigend, der durch Brahma geschaffenen Ordnung und Übereinstimmung des Lebens sich fügt, wird als gerechtfertigt geachtet und steigt aufwärts zur Lichtwelt der Sonne. Wer aber in selbstiger Begier wider die göttliche Ordnung und Übereinstimmung des Lebens sich sträubt und aus eigener Machtvollkommenheit Schöpfungen ins Dasein zu rufen bestrebt ist, der bringt Alles in Unordnung und Verwirrung, wie der aus der Fluth durch den Fisch gerettete Manu, bis er in heiliger Buße demüthig sich gefaßt hatte und darauf wohlgeordnete Schöpfungen hervorzurufen im Stande war, und er muß in die Welt der Finsterniß hinabsinken. Denn nach dem Gegensatze des Oben und des Unten und der Mitte begabte Brahma alle belebten Geschöpfe mit dreifacher Wesenheit, mit dem des Lichtes und dem der Verdüsterung und dem des Kampfes zwischen Licht und Finsterniß. Dem Lichte eignet die Wesenheit Satwa, dem Dunkel Rama und der Bewegung des Kampfes Radscha. Jede Seele ist an das Lichtleben der ihr als Vorbild dienenden Sonne gewiesen. Wie in Ruhe und in stiller Buße die Sonne schwei-

gend durch den Himmel zieht, Tag und Nacht und die Zeiten ordnend, den Samen der Geschöpfe zum Keimen erregend, so auch soll jedes Geschöpf in seinem der Sonne geweihten Leben, durch welches es in nachfolgenden Geburten immer höher hinaufsteigt zur Lichtwelt, in Buße das Gesetz wohlgemäßigter Ordnung und Übereinstimmung an seinem Dasein offenbaren und im Willen und im Geiste damit in Übereinstimmung lebend, seine Bestimmung erfüllen. Tugendhaftes Handeln, Selbstbeherrschung, Wohlthätigkeit, Sanftmuth, Standhaftigkeit und Freundlichkeit gegen jedes belebte Wesen führen zum Heil. Eine jede Missethat dagegen trägt unbedenklich ihre Früchte; die Rache folgt, wenn auch spät. In wiefern die Seele entweder werkthätig in stiller Buße nach der Ruhe des Lichtlebens trachtet, oder in Trägheit und in Verdüsterung versunken, von der Lust selbstsüchtiger Begier sich gefesselt halten läßt, oder endlich in den bewegten Kämpfen des Lebens sich zu ergehen begehrt, wird ihr entweder die Welt des Himmels, durch die die Sonne wandelt, oder die der Erde, oder die des Luftkreises, in welchem sich der Mond bewegt, zu Theil.

Diese dreifache Wesenheit aller Geschöpfe herrscht indeß auch in jeder einzelnen der drei verschiedenen Welten und so ergiebt sich eine Unterabtheilung, nach welcher jede derselben wieder in drei Reiche zerfällt. Neun Welten sind es, in denen alle geschaffenen Welten sich bewegen und neun verschiedene Zustände des Seelenlebens werden gezählt. Erhaben jedoch über das Lichtleben der Sonnenwelt sowohl, als über das finstere Leben der Erdenwelt, überhaupt über jeden Zustand auf irgend einer der neun Stufen des Weltlebens ist der Zustand der unmittelbaren Gemeinschaft der Seele mit Atma, das vollkommene Aufgehen des Einzellebens in das urgöttliche Wesen. Wer in dieses hier schon zu versinken weiß, der ist auch der Seelenwanderung überhoben.

Diese dreifache Wesenheit nun, worin das Urwesen sich zuerst spaltete, welche zuerst aus ihm hervorging, nämlich das Lichtwesen, das Wesen der Finsterniß und des Kampfes zwischen beiden, oder Sonne, Erde, Mond; Oben, Unten und die Mitte; Himmel, Luft und Vergänglichkeit wurde später personifizirt und Trimurti (Muti-Körper; alle Emanationen des Absoluten hei-

ßen Murti) verehrt. Das Urwesen ist nun das Brahm, aus welchem alles hervorgegangen. Wenn jedes einzelne Wesen seine Individualität von sich abstreift, und blos das abstrakt Allgemeine festhält, so ist es Brahm. Alles ist daher Brahm oder kann sich doch dazu machen. Aber das Brahm hat sich zunächst getheilt in die Dreiheit von Brahma (mascul.) Wischnu und Siwa. Alle drei zusammen — da sie die Totalität sind — sind eben wieder das ganze Brahm; aber jeder Einzelne von ihnen ist auch das Brahm, wenn er nämlich von seiner Bestimmtheit abstrahirt. Auf Bildern wird die Trimurti daher dargestellt mit drei in Eins vereinigten Köpfen und vier Armen. (Vier ist auch hier, wie in China das Symbol der Welt.)

Die erste Person der Trimurti ist also Brahma, das Lichtwesen. Er trägt die Fülle der Urformen in sich. Er ist Schöpfer, nicht der konkreten, wirklichen Welt, sondern nur der abstrakten. In allem Wechsel der wirklichen Welt erblicken wir nämlich ein Bleibendes, einen Urtypus, wonach alles Wechselnde sich wiederholt, den Begriff, die Idee der Sache, wie wir es nennen würden; diese abstrakten Ideen, Formen des Daseins sind durch Brahma dargestellt. Sein Reich ist daher die Ideal-Vernunftwelt. Von ihm stammt das Gesetz der Inder, ihre Künste und Wissenschaften, der Ackerbau und ähnliches. Er ist zugleich die belebende Kraft aller Geister, die mit ihm erwachen oder in Schlaf versinken, mit ihm in's Leben gerufen werden, oder dem Tode anheimfallen.[1]) Er wird mit vier Köpfen dargestellt, durch welche die vier Weltgegenden oder die vier Bücher der Veda's bezeichnet werden. Die ihm geeignete und seinem Bilde häufig gegebene Farbe ist die rothe[2]); er wird mit vier Armen abgebildet. In der einen Hand trägt er das Gesetzbuch; in der zweiten den Rosenkranz, zum Zeichen des Versenktseins in innere Beschauung; in der dritten das Gefäß mit Wasser zur Sühnung und Reini-

---

1) Alles Gewordene, also auch die ersten Götterwesen, muß nämlich wie wir das schon erwähnt haben, auch wieder in das abstrakte Jenseits zurückgenommen werden. Nach Ablauf der vier Weltzeiten stirbt die Trimurti selbst und es kommt eine neue Weltzeit und eine neue Trimurti.

2) Roth entspricht dem schaffenden Feuer. Im Upnekhat heißt es daher: roth war die erste Farbe im Feuer vor der Theilung.

gung, und in der vierten den Löffel zum Besprengen. Unter den Vögeln sind ihm der Schwan und die Gans geweiht.

Aus Brahma sind also alle Formen des Daseins geworden. Aber wie? Das Brahma konnte durch bloße Emanation, durch Theilung seiner selber, zur Trimurti werden. Denn als das abstrakt Unbestimmte kann es in jede Form des Seins eingehen, ohne an seiner Wesenheit, welche ja nur das reine Sein selbst ist, etwas zu verlieren. Aber jetzt in der Trimurti haben wir es mit persönlich gedachten Göttern zu thun. Diese können sich nicht theilen, um neue Gestaltungen hervorzubringen, ohne ihr eigenes, persönliches Sein aufzugeben. Es bleibt also kein anderer Ausweg, als das Zeugungsverhältniß auf sie zu übertragen. Nur im Vereine mit ihren Gattinnen können sie hervorrufen, was ihnen hervorzurufen obliegt. So steht denn einem jeden der drei Götter, welche zusammen die Trimurti bilden, eine seinem Wesen entsprechende Sakti (Gattinn) zur Seite. Die Sakti des Brahma ist die Göttinn Saraswati; sie ist Göttinn der Weisheit, Wissenschaft, Geschichte, Sprache, der Beredsamkeit, des Wohllautes und Ebenmaaßes. Auch sie wird gewöhnlich mit vier Armen und Händen dargestellt. In der einen Hand trägt sie eine Lyra, in der andern eine Papierrolle, in der dritten einen Lotusstengel (das symbolische Urbild der Welt), und in der vierten ein Wassergefäß. Der Schwan und die Gans sind auch ihr angehörig.

Dem Brahma, als dem Lichtreich, dem Typus aller Beständigkeit in der Welt, steht gegenüber das Reich der Finsterniß, die Veränderlichkeit und Vergänglichkeit überhaupt, also sowohl das Reich des Entstehens, als das des Vergehens; dieses ist Siwa, der Vorsteher der Geburt sowohl, als des Todes. Er ist die alles verzehrende Zeitlichkeit und wird auch Kala, die verzehrende Zeit, genannt. Er heißt der große Gott, Mahadewa, aber auch Bhudischa, Herr der gewaltigen Geister, der Ungethüme und der Gespenster. Er ist der große Herr, der furchtbare und als Rudra erregt er das Weinen. Unwiderstehlich im Streite, schreckenerregenden Auges siegt er im Tode. Er ist aber auch Gott der lebendigen Zeugung, und als solcher ist ihm der Lingam, (das Symbol des Geschlechtsverhältnisses) geweiht, in dessen Bild er verehrt wird. Der Stier ist ihm geweiht;

auch der Mond in seiner Befruchtungsfülle gehört ihm an, und auch dessen Bild trägt er an der Stirne. In seinen Händen führt er den Dreizack und die Lanze. Ein Halsband von Schädeln schlingt sich um seinen Nacken; in Tigerhaut gehüllt fletscht er sein gewaltiges Gebiß. Sein Symbol ist das Dreieck mit der Spitze nach Oben. Außer den beiden gewöhnlichen Augen hat er noch ein drittes auf der Stirne, daher er auch Trilochanas, d. i. dreiäugig, heißt. Er sieht durch alle drei Welten.

Seine Gattinn ist die Parwati, auch Bhawani, die große Naturmutter. Sie heißt auch Prakriti, als Beherrscherinn der Fleischlichkeit und steht der Zeugung des Lebens vor. Es sind ihr, wie dem Siwa, der Lotus und der Ganges und der befruchtende Mond geweiht. Sie heißt die Mutter, die gute, die große Frau, die Gebieterinn wirksamer Kraft, Dasein gebend, Zeugerinn, gebietende Schöpferinn der Freuden und des Gedeihens. Sie ist aber auch gefürchtet als die Rächerinn, als die heilige, schwarze, finstere Schöpferinn der Thränen, abgebildet mit aufgerissenen Augen, wildem Blicke, schwarzem Angesichte, gewaltigem Gebisse, von Schlangen umwunden, mit acht oder sechzehn Armen, bewaffnet mit Schwert, Dreizack und Blutgefäß, sitzend auf einem Höllenpferde. So abgebildet heißt sie Kali, die Zerstörerinn, die Zeitlichkeit. Sie züchtigt mit Blattern, Krankheiten und Besessenheit bis zum Tode, da alsdann die weitere Strafe dem Siwa überlassen bleibt. Als Kali ist sie aus dem Feuerauge des Siwa, dem dritten auf seiner Stirn, entsprungen. Als freundliche Göttinn dagegen, als Bhawani, ist sie dem Haupte Siwa's entsprungen, welches den himmlischen Ganges ausfließen läßt, und aus dessen zerstreutem Samen Sterne, Bäume, Blumen und die ganze Natur hervorgeht. Bhawani selbst wird auch als himmlischer Ganges vorgestellt, womit Siwa sich sehr lange begattet haben soll.

Zwischen dem ewigen Wechsel und der ewigen Ruhe, zwischen dem Licht und der Finsterniß, zwischen Oben und Unten ist nun das Reich der einenden und im Wechsel erhaltenden Mitte; dieses ist personifizirt im Wischnu. Er ist Gott der Luft und der darin sich sammelnden Gewässer. Narajana (s. oben) ward er genannt, der bildende Geist in den Gewässern. Das Luftreich der Mitte, in welchem indischer Vorstellung gemäß

überhaupt die Bewegung des Lebens vorgeht, wird auch geachtet als die Heimath der menschlichen Seele. Daher ist Wischnu die im Kampfe des menschlichen Lebens waltende Gottheit. Er stieg in seinen Awataren als Rama und Krischna zu den Menschen herab, denselben das Heil zu verleihen. Er ruht auf der Schlange Schescha und hat das Böse, das Übel und die Zeitlichkeit überwunden. Die Klarheit seiner Lotusaugen wird an ihm gepriesen. Sein Symbol ist das Dreieck mit der Spitze nach unten. Sein Bild hat vier Hände; er führt in denselben die Muschel, zum Zeichen der Zeugung aus den Gewässern; eine Keule, zum Zeichen seiner Heldenkämpfe; ein feuerspeiendes Rad, zum Zeichen seiner Herrschaft über die dahin rollende Zeitlichkeit und eine Schelle, die zur Buße ruft. Er hat eine dreifache Krone, weil er im Himmel, auf Erden und im Luftreich waltet. Der Habicht Garuda dient ihm als Roß. Zuweilen erscheint sein Bild mit fünf Köpfen geziert, zur Andeutung seiner geistigen Macht. Den verschiedenen Formen der Einkörperungen entsprechen verschiedene Weisen des Bildes und verschiedene Feste.

Als weibliche Hälfte steht ihm seine Gattinn die Lakschmi zur Seite, die als Rembha aus den Gewässern hervorgegangene Göttinn der Liebe. Sie ist die Göttinn der Behaglichkeit des Daseins, verleiht Reichthum und Wohlsein. Sie steht der Ehe vor, giebt Fruchtbarkeit und wird überhaupt als die Göttinn der Schönheit, wie alles Gedeihens verehrt. Ihr ist der seiner Fruchtbarkeit wegen berühmte Mangobaum, wie auch die Kuh geweiht. Als die Beherrscherinn der Lotusblume wird sie gepriesen. Sie begleitet den Wischnu bei seinen Einkörperungen als stete Genossinn. Alles Wachsthum, und vorzüglich alle durch Feuchtigkeit bedingte Produktion, also alle Erzeugnisse des Bodens (diese sind dem Inder die eigentlich nährenden) sind das Werk Wischnu's.

Die doppelte Natur des Siwa, als Leben-Spenders und Leben-Nehmers tritt auch hervor in seinen beiden Söhnen Ganseas und Kartikeya. Jener ist Schutzherr über die Familie und das Hauswesen. Der Inder erbauet kein Haus, ohne ihm den Boden, auf welchem es errichtet wird, zuvor zu weihen durch die Aufstellung seines Bildes. Man bestreicht sein Bildniß mit Öl und bekränzt dasselbe täglich mit Blumen. Er wird auch

verehrt, als Gott der Ehe, so wie des Gelingens und Mißlingens aller Geschäfte des Lebens und als Gott der Lebensweisheit. Man beginnt nichts, ohne ihm vorher zu huldigen und beschreibt kein Blatt, ohne das Zeichen eines Elephantenrüssels, welches ihn und seine Klugheit andeutet, voranzuschicken. Man glaubt, daß dieser Gott es sei, der die Erinnerung an gehegte Absichten erregt, und fürchtet, er könne sie hinwegnehmen und so das angefangene Werk zwecklos werden lassen. Er führt den Namen großer Herr, Beherrscher der Zahlen und aller Hindernisse, weil mit ihm jegliches friedliche Geschäft auf Erden begonnen und durch ihn entweder ausgeführt, oder gehemmt wird. Er heißt, weil er als Führer durch das Leben auf Erden geachtet wird, schlechthin der Lehrer. Ehelos, wird er als keusch, heilig, unbefleckt gepriesen. Mit einem Elephantenkopfe, dem Zeichen der Klugheit, reitet er auf einem Riesen oder einer Ratze, in die sich der von ihm bekämpfte Riese verwandelt hatte. Die Ratze ist hier das Symbol aller Feinde des Hauswesens.

Sein Bruder Kartikeya dagegen stellt die andere Natur Siwa's dar. Er ist der Feldherr der Heerschaaren der Götter, der mächtige Kriegsgott, dessen Hain kein Weib betreten darf, Vorstand und Eröffner des Kampfes alles bewegten Lebens, Eröffner des Jahres, der über dem Anfange des Jahres waltende Gott, Beherrscher der wechselnden Jahreszeiten. In der Beziehung, in welche er zu den sechs Zeiten des indischen Jahres gesetzt wird, wird er mit sechs Häuptern dargestellt.

Aus dem Bisherigen ist denn auch die auffallende Erscheinung, die wir nur in Indien und in Egypten vorfinden, daß nämlich das ganze Volk in erbliche Kasten eingetheilt ist, leicht zu verstehen und es bedarf für den, welcher sich in den indischen Geist hineinzudenken weiß, nicht erst der Systemphrasen Hegels, „daß der Geist zwar zum Unterschiede fortgehe, aber unmittelbar in die Natürlichkeit zurückfalle" — Phrasen, die nichts erklären — um diese Erscheinung zu begreifen. Wird als das Höchste das unbestimmte Jenseits, die Abstraktion von allem Bestimmten, die Verdumpfung des Geistes, die Vernichtung alles geistigen Lebens, aller geistigen Thätigkeit angesehen, so ist ein solches Festbannen in bestimmte Berufsthätigkeiten nöthig, soll nicht überhaupt auf all und jedes gesellige Zusammenleben

verzichtet werden. Nur dadurch, daß der Mensch schon durch die Geburt einer bestimmten Lebensthätigkeit zugewiesen ist und daß ihm das Übermenschlichste zugemuthet wird, wenn er von dieser Lebensthätigkeit zu einer anderen übergehen, oder gar das höchste Ziel, das ihm immer vorschwebt, erreichen will, ist der Mensch für die Thätigkeiten, die zum geselligen Zusammenleben unerläßlich sind, zu erhalten. Dieses ist auch die indische Anschauung von den Kasten. Manu sagt: Die Kasten sind da zur Vermehrung der ganzen Welt und zur Erhaltung der ganzen Schöpfung, d. h. zur Erhaltung der Menschenwelt, die als die der Mitte, das Ganze umfaßt.

Die Kasten selbst sind nun zunächst nach dem Bedürfniß geordnet; es sind ganz dieselben, die wir in der platonischen Republik, diesem Prototyp des Staatslebens, finden. In jedem Staate muß es nämlich sowohl Gesetzgeber, weise Berather des öffentlichen Wohls, als auch Vertheidiger der Gesetze und des allgemeinen Besten, als auch drittens solche geben, welche für die Bedürfnisse des Lebens durch ihre Thätigkeit sorgen. Dazu muß nun eine vierte Klasse kommen, welche unter die drei übrigen vertheilt ist, nämlich der Stand der Dienenden, Hülfeleistenden, im griechischen Staate durch die Sklaven repräsentirt. Selbst die Anschauung über das Verhältniß der Kasten zu dem Menschen überhaupt hat etwas Ähnliches mit Plato. Denn so, wie dort die Gesetzgeber den Kopf, die Krieger die Brust, den θυμός, die Gewerbetreibende den Leib repräsentiren, so sind nach indischer Lehre die Brahmanen aus dem Munde Brahma's, die Kschatryias aus seinen Armen, die Waisas aus seinen Hüften und die Sudras aus seinen Füßen entsprungen. Aber trotz dieser Analogie und trotz dem, daß diese vier Kasten nothwendig sind zum Bestehen einer jeden menschlichen Gesellschaft, so sind sie und die Anschauung, die der Inder von ihnen hat, doch nur aus dem indischen Geiste zu begreifen.

So wie Alles aus dem Urwesen durch Emanation hervorgegangen ist, so auch der Mensch. Dem Inder zerfällt aber, wie wir gesehen haben, die ganze Welt in drei große Kreise, von denen jeder wieder in sich in drei Kreise zerfällt. Diese drei Kreise sind: 1) die Götterwelt, mit Ausschluß der Götter der Trimurti, welche nicht eins der drei Kreise sind, sondern alle

drei umfassen; 2) die Menschenwelt und 3) die Welt, welche unter dem Menschen steht. Die Menschenwelt nimmt das Reich der Mitte ein, daher ist auch ihr der Gott der Mitte, Wischnu, vorzüglich zugethan. Ihren Kämpfen steht Wischnu vor; zu ihrem Heile, um dem Menschlichen den Sieg zu verschaffen, wird Wischnu als Krischna und Rama selbst Mensch. Diese mittlere Welt, diese Welt des Wischnu, die Menschheit muß demnach wiederum in drei Kreise zerfallen, in den Lichtkreis, in das Reich der Luft, des Kampfes, und in das der Vergänglichkeit.

Die Brahmanenkaste ist nun dieses Lichtreich in der Menschenwelt; sie stellt das vor, was in der Trimurti der Brahma, daher auch ihr Name. Brahma ist aber der, welcher die abstrakten Urformen des Daseins, die Ideen (im platonischen Sinne) der Welt in sich trägt. So ist auch das Hauptgeschäft der Brahmanen das Wissen. Sie sind Weise, Lehrer, Richter, Ärzte; sie sind vorzüglich zum Lesen der Veda's berufen; es gehören zu ihnen die höhern Magistratspersonen und Staatsbeamten. Sie haben vorzüglich den Brahma zu verehren und zwar so, daß sie an jedem Morgen beim Aufgange der Sonne stille Gebete an denselben richten. Dabei schöpfen sie bei Tagesanbruch mit der hohlen Hand Wasser und gießen es zu verschiedenen Malen vor sich, hinter sich und um sich herum, wobei sie immer Brahma anrufen. Sind sie damit fertig, so thun sie dasselbe der Sonne zu Ehren und dann baden sie sich. „Die Wasserspende gereicht nämlich den Göttern zum Heile," wie es in einer Episode des Maha Bharatas heißt; das Urwasser, aus welchem Alles entstanden ist, wird dadurch den Göttern wieder ersetzt. Sie sind die erste Emanation des Jenseits; ihnen wird es daher am leichtesten, das Jenseits selbst zu werden. Sind sie alt geworden und haben sie einen rechtmäßigen Sohn geboren, und sind ihnen Enkel geschenkt, so ziehen sie sich in die Einsamkeit zurück und sind so das Jenseits selbst, ohne weitere, schwere Prüfungen zu bestehen zu haben. Als erste Emanation der Gottheit muß aber auch vieles für sie das Ungöttliche sein, was für Andere dieses noch nicht ist. Vieles ist weiter von Gott abgefallen als sie, verunreinigt sie daher. Ihre Haare und Nägel müssen geschnitten sein; sie sollen ihre Leidenschaften im Zügel halten, weiße Kleider (die Farbe der Keuschheit) tragen und

breite, goldene Ohrringe. Alles, was sie zu sprechen haben, wenn sie aus dem Bette steigen und wenn sie in dasselbe schreiten, nach welcher Seite sie sich wenden sollen, ist ihnen vorgeschrieben. (Wer erinnert sich nicht hierbei ähnlicher Vorschriften aus dem Schulchan-Aruch?) Sie dürfen nicht in die Sonne sehen, weder, wenn sie aufgeht, noch wenn sie untergeht, noch wenn sie im Mittage steht. Sie dürfen nicht über einen Strick treten, an dem ein Kalb festgebunden ist; nicht ausgehen, wenn es regnet; nicht ihr eigenes Bild im Wasser sehen. Wenn sie bei einer Kuh, bei einem Götzenbilde, bei einem Topf voll Honig und geschmolzener Butter vorbeigehen, oder bei einer Stelle, wo vier Wege zusammentreffen, müssen sie sich bemühen, diese Gegenstände zur rechten Hand zu haben. Der Brahmane darf nicht mit seiner Frau essen, noch weniger sie essen, niesen oder gähnen sehen. Er darf sich seiner Nothdurft weder auf einer großen Straße, noch auf Asche, noch auf gepflügtem Grunde, noch auf einem Berge, auf einem Nest von weißen Ameisen, auf Holz, das zum Verbrennen bereitet ist, auf einem Graben, im Gehen und Stehen, am Ufer eines Flusses u. s. w. entledigen. Bei der Verrichtung darf er nicht nach der Sonne, nach einem Thiere oder nach dem Wasser sehen. Er muß überhaupt sein Gesicht bei Tag gegen Norden, bei Nacht aber gegen Süden kehren, nur im Schatten stehet es ihm frei, wohin er sich wenden will. Einem Jeden, der sich ein langes Leben wünscht, ist es verboten auf Scherben, Samen von Baumwolle, Asche, Korngarben oder auf seinen Urin zu treten.

Als die erste Emanation der Gottheit stehen die Brahmanen der Gottheit viel näher als die übrigen Menschen, ja sind für diese Gott selbst. Die Inder aus den übrigen Kasten haben den Brahmanen als einen Gott zu verehren, vor ihm niederzufallen und zu sprechen: Du bist Gott. Alles, was der Fürst über sie verhängen kann, läuft auf Landesverweisung hinaus. Niemals darf ein Brahmane zum Tode verurtheilt werden. Ihr Land ist frei von allen Abgaben. Der Brahmane besitzt eine solche Macht, daß den König unmittelbar der Blitz des Himmels treffen würde, wenn er Hand an denselben oder an seine Güter zu legen wagte; denn der geringste Brahmane steht so hoch über dem Könige, daß er sich verunreinigen würde, wenn seine Tochter

sich einen Fürsten wählte. In Manu's Gesetzbuch heißt es: Will Jemand den Brahmanen in Ansehung seiner Pflichten belehren, so soll der König befehlen, daß dem Belehrenden heißes Öl in die Ohren und in den Mund gegossen werde; überhäuft er ihn aber mit Schmähungen, so soll Jenem ein glühender Eisenstab von zehn Zoll Länge in den Mund gestoßen werden. Einem Sudra, der es wagt, sich auf den Stuhl eines Brahmanen zu setzen, wird glühendes Eisen in dem Hintern angebracht und der Fuß oder die Hand wird ihm abgehauen, wenn er einen Brahmanen mit Händen oder Füßen stößt. Es ist sogar gestattet, falsches Zeugniß abzulegen und vor Gericht zu lügen, Falls nur dadurch ein Brahmane von der Verurtheilung gerettet wird. Jeder Brahmane heißt als solcher Twyias, das ist, der zweimal Geborene, weil die Seele, welche den Kreislauf ihrer Wanderungen vollendet hat und so im Begriffe ist, Gott zu werden, nun erst ein Brahmane wird. Der dritte Theil aller Einkünfte des Landes gehört ihnen; reicht alles nicht zu, so gebrauchen sie das ihnen zustehende Recht, Almosen zu fordern, und Jeder muß ihnen solches geben.

Natürlich müssen nun auch dem Brahmanen die anderen Menschen gar nicht als seines Gleichen erscheinen und was in der Lehre von der Seelenwanderung von Mäßigkeit, Menschenliebe, von dem unverwandten Hinblicke auf das Lichtreich gesprochen wurde, gilt nur gegen die Mitglieder der eigenen Kaste. Einem Brahmanen wird es niemals einfallen, dem Mitgliede einer anderen Kaste, selbst wenn es in Todesgefahr wäre, beizustehen; denn für die anderen Kasten ist in den Augen des Brahmanen der Tod ja wünschenswerth, da er sie zur zweiten Geburt befähigen kann. Obgleich der Brahmane überhaupt, nach Manu's Gesetzbuch, kein Thier tödten darf, indem auch das Thier eine Emanation der Gottheit und somit in gewissem Grade selbst Gott ist, so läßt er es doch gleichgültig geschehen, wenn sein Nebenmensch verschmachtet.

Das Zweite ist nun das Reich der Mitte, das erhaltende Prinzip, das, welches dem Kampfe zwischen Oben und Unten, zwischen Beständigkeit und Vergänglichkeit vorsteht und zum Siege und zur Durchdringung beider Gegensätze führt. Dieses sind nun die Kschatryias, die Krieger, aus deren Mitte der

König gewählt wurde. Sie als die erhaltende Kaste, welche dem Gotte Wischnu vorzüglich nahe steht, darf kein Fleisch essen (dieses ist dem Siwa geeignet), keinen todten Körper berühren, aus keinem Teiche trinken, aus dem Vieh oder Europäer getrunken haben, das nicht essen, was andere kochten u. s. w. Offenheit, Menschlichkeit geziemt ihnen besonders, da sie dem menschwerdenden Gotte angehören. In Manu's Gesetzbuch heißt es: Kein Krieger verwunde seinen Feind mit scharfen, in Holz versteckten Waffen, auch nicht mit mörderisch gezackten Pfeilen, noch mit vergifteten oder brennenden. Steht er selbst auf dem Streitwagen, oder sitzt er zu Roß, so soll er keinen Feind anfallen, welcher abgestiegen ist, auch nicht einen verzärtelten, nicht den, der mit gefalteten Händen um sein Leben bittet, nicht den, dessen Haare aufgelöst sind, nicht den, der sich vor Ermüdung niedergesetzt hat, noch den, welcher sagt: Ich bin dein Gefangener. Ferner keinen Schlafenden, keinen Entwaffneten, keinen Zuschauer, welcher nicht streitet, Niemanden, der schon mit einem Andern streitet. Er darf Niemanden tödten, dessen Waffen zerbrochen; Niemanden, der sehr schmerzlich verwundet ist; Niemanden, der erschrocken ist oder welcher seinen Rücken kehrt. Aus ihrer Mitte wird der König gewählt; dieser soll ein Ebenbild Gottes, nämlich Wischnu's, seinen Unterthanen sein, und von ihnen verehrt werden, weil eine große Gottheit in ihm ist. Er ist das Bild der vier Weltalter.

Mit der Emanationslehre ist nämlich nothwendig verknüpft, daß alles, was aus dem Jenseits hervorgegangen, auch wieder in dasselbe zurücksinke. Daher die Vorstellung von den Kalpas, stets sich wiederholenden, großen, fast in's grenzenlose ausgedehnten Zeiträumen, an deren Endpunkte Welt und Götter der Vernichtung anheim gegeben werden. Vierzehn von eben so vielen verschiedenen Manus beherrschte Manwataras erfüllen mit ihren Dämmerungszeiten die Zeit eines Kalpa. Während der Dämmerungszeit, womit ein jedes Manwatara schließt, tritt eine allgemeine Fluth ein, die bis auf die Zeit dauert, in welcher Brahma wieder den zur Herrschaft über die neue Schöpfung berufenen Manu mit dieser Herrschaft belehnt. Es wird ihm alsdann das Amt übertragen, alle geistigen Geschöpfe, Götter, Asuren und Menschen, so wie alle Welten im Buße zu schaffen.

Später wurde mit dieser Vorstellung die von den Jugs verknüpft. Ein Zeitalter der Götter, ein Maha-Jug begreift vier kleinere Jugs, oder die vier Zeitalter Satya oder Cedra, Treta, Dwapara und Kali in sich. Das erste Zeitalter ist das der Altväter, der Unschuld; das zweite das des erwachenden Kampfes, gegen dessen Ausgang der kämpfende, die bösen Mächte bewältigende Held Rama (Wischnu) erschien. Das dritte Zeitalter eignet dem Krischna, dem über dem eigentlichen Kampfe in seliger Verklärung erhabenen Friedensgotte, der schutzherrlich über das Wohl der Fürsten der Gerechtigkeit und des Friedens wacht, und um ihnen Heil und Hülfe zu bringen, aus den Himmeln auf die Erde hinabgestiegen ist, um hier, zur Versöhnung der Kämpfe im Leben des Menschengeschlechts, als Mensch geboren zu werden. Das Kali-Jug trat ein, nachdem Krischna die Erde verlassen und sich in seinen Himmel zurückgezogen hat, und ist das in zeitlicher Zerrissenheit und Zerspaltenheit aufgelöste Leben der unmittelbaren Gegenwart. So wie hier Wischnu als der Erhalter der Welt den vier Zeitaltern derselben vorsteht, so steht er auch dem Jahre vor. Während der Regenzeit schläft er, dann beginnt er zu erwachen, dann kämpft er mit der Zerstörung, die Siwa anrichtet, und endlich während des Sommersolstitiums erscheint er als Krischna in herrlicher Siegespracht.

Der König nun als der verkörperte Wischnu hat dasselbe Geschäft, der Welt vorzustehen. Wenn er schläft, so ist er das Bild des Kali-Jug, der von Gott verlassenen Welt, wo alles in unseliger Zerrissenheit und Zerspaltenheit auseinander fährt. Im Wachen aber ist er das Bild der dritten Weltperiode, des in seliger Verklärung herrschenden Friedensgottes Krischna, denn alsdann ist alles in seliger Harmonie und Einklang. Wenn er thätig ist, wenn er für seinen Beruf kämpft, so ist er das Bild des Helden Rama, des zweiten kräftigen Heldenzeitalters. Ist er tugendhaft, so stellt er das göttliche Satya-Jug, die Zeit der Unschuld dar. Eben so ist er eine Verkörperung der acht Welthüter, welche nur dem Wischnu eignen. Er ist unumschränkter Landesherr und Gemahl des Landes, der als Göttinn der Fruchtbarkeit und des Gedeihens berühmten Lakschmi, außer in Bezug auf den Priestertheil, deren Land des Königs Schwester ist, die er nicht heirathen darf.

Die dritte Emanation ist die des Werdens und Vergehens.

Ihr steht der Gott der Zeugung und des Todes vor. Zeugung und Tod entstehen nach indischer Anschauung aus der Kraft des Verlangens der unmittelbaren Begierde. Sehnsucht, Hunger und Durst schaffen und zerstören die Welten. „Als das göttliche Urwesen in Kraft des Verlangens durch Anschauung der Gewässer die Gebilde geschaffen hatte, trug der Urmensch in Hunger und Durst Verlangen darnach. In Folge dessen unterliegt das vom Hunger begehrte Gebilde dem Tode.“ Der Stand nun, welcher für die unmittelbare, sinnliche Einzelheit sorgt, welcher die Mittel verschafft, den Hunger zu stillen, welcher aus Hunger und in Folge seines Verlangens nach Genusse sie hervorbringt und sie verzehrt, entspricht daher ganz der dritten Person der Trimurti. Es sind dies die Waisas, die gewerbetreibende Kaste, Kaufleute und Ackerbauer. Der Stand der Dienenden aber ist keinem Gotte geweiht; er ist nur durch die Nothwendigkeit vorhanden. Es sind dies die Sudras; sie sind unrein, ausgeschlossen von allem Göttlichen, ausgeschlossen vom Lesen und Hören der Vedas. Wenn ein Sudras die Vedas läse oder lesen hörte, so muß ihm glühendes Öl in die Ohren gegossen werden.

Wie sehr übrigens das Kastenwesen für den indischen Geist eine Nothwendigkeit ist, zeigt das Entstehen noch anderer Kasten. Der Brahmane nämlich, als die erste Emanation, der also die übrigen Stufen in sich befaßt, darf, wenn er zuvörderst eine Frau aus seiner eigenen Kaste hat, noch drei Weiber aus den drei übrigen Kasten heirathen. Die Kinder, die aus einer solchen Vermischung der Kasten entstehen, gehören eigentlich keiner an. Man sollte denken, daß dieses überhaupt zur Auflösung der Kasten führen würde, aber das keineswegs. Es mußten gemäß des indischen Geistes, der sich immer in das leere Jenseits zu versenken geneigt ist, neue Kasten geschaffen werden, um diese Kastenlosen unterzubringen.

Daß bei einem solchen Kastenwesen jede Sittlichkeit unmöglich ist, ist einleuchtend. Der Inder kennt nur Pflichten gegen die höhere Kaste und gegen seines Gleichen. Jede niedrigere Kaste ist ihm die verworfene und unreine; List und Verschlagenheit ist Grundcharakter; Stehlen, Rauben, Morden liegt in seinen Sitten. Demüthig, kriechend und niederträchtig zeigt er sich

gegen den Sieger und Herrn; vollkommen rücksichtslos und grausam gegen Überwundene und Untergebene. Der Inder tödtet kein Thier; denn in ihnen könnte die Seele seiner Voreltern sich befinden. Er stiftet und erhält reiche Hospitäler für Thiere, besonders für alte Kühe und Affen, in denen sich die fruchtbare Kraft des Gottes der Zeugung vorzüglich offenbart. Im ganzen Lande ist aber keine einzige Anstalt für kranke und altersschwache Menschen zu finden. Auf Ameisen tritt er nicht — sie verunreinigen ihn; — aber arme Wanderer läßt er verschmachten. Die Brahmanen essen und schlafen nur. Wenn ihnen etwas durch ihre Gebräuche nicht verboten ist, so lassen sie sich ganz durch ihre Triebe leiten. Wo sie in's öffentliche Leben eingreifen, zeigen sie sich habsüchtig, betrügerisch, wollüstig. Ein rechtschaffener Mann, sagt ein Engländer, ist mir unter ihnen nicht vorgekommen.

Aus diesem indischen Prinzip ist denn auch das zu begreifen, was die Inder auf dem Gebiete der Wissenschaft zu leisten vermögen. Mit der Wissenschaft haben sich nur die Repräsentanten Brahma's, die Brahmanen zu beschäftigen. Brahma hat aber die Urformen alles Seins, die abstrakten Ideen geschaffen und trägt dieselben in sich. Ihr Wissen ist daher auch nur abstraktes Denken. Sie erlangten großen Ruhm in der Geometrie, Astronomie und Algebra. Ihre grammatischen Studien sind so angebaut, daß keine Sprache dem Sanskrit hierin zu vergleichen wäre. Ihre Poesie ist schwärmerisch, voller Gefühl und Aufopferungen, aber phantastisch. Ihre Philosophie bleibt bei abstrakten Verstandeskategorien stehen, ohne zum Konkreten fortschreiten zu können. Die Seite der Geschichte haben sie gar nicht, was wiederum mit der Grundansicht nothwendig zusammenhängt. Alles entwickelt sich durch Emanationen aus dem Jenseits, nach nothwendiger Verkettung und Stufenfolge, und Alles, Götter, Menschen, Welten und selbst die Trimurti sinkt auch wieder nach Ablauf der vier Weltalter in das Jenseits zurück, worauf die Emanation von neuem beginnt. Hier kann es also zu gar keinem individuellen Leben, der Bedingung aller Geschichte, kommen; es kann nichts Neues bei ihnen geschehen, obgleich ihnen alles neu erscheint. Die Inder sind daher auch ganz gewissenlos in Ansehung der Geschichtsschreibung, weil sie ihnen ein lächerliches und überflüssiges Thun

zu sein scheint. Kapitän Wilford hatte mit großer Mühe und Kostenaufwande sich von allen Seiten her Manuskripte verschafft; er versammelte mehrere Brahmanen um sich, gab ihnen auf, Auszüge aus diesen Werken zu machen und Nachforschungen über gewisse berühmte Begebenheiten, über Adam und Eva, die Sündfluth u. s. w. anzustellen. Die Brahmanen, um ihrem Herrn zu gefallen, brauten ihm dergleichen, was aber gar nicht in den Handschriften stand, zusammen. Wilford schrieb nun mehrere Abhandlungen, bis er endlich den Betrug merkte und seine Mühe als vergeblich erkannte.

Was nun den indischen Kultus betrifft, so muß derselbe dem verschiedenen Charakter der Götter gemäß auch verschiedenartig sein. Dem Brahm, als dem unbestimmten Jenseits, welches weder leidend noch thuend zu denken ist, eignet weder eine bildliche Darstellung noch ein Kultus. Für es kann weiter nichts geschehen, als selbst es zu werden, als mit Ausschließung aller Sinneseindrücke, mit Vernichtung alles Wissens immerwährend Aoum zu sagen. Dem Brahma aber, als der ersten Person der Trimurti, welcher sich ewig gleich bleibt, welcher ebenfalls nichts thut, sondern nur die immer sich gleichen abstrakten Urformen des Seins in sich enthält, eignet kein Kultus weiter als das Wissen. Das Lesen der Vedas, welche in vielen Hymnen nur eine Aufzählung der vielen Namen, Qualitäten, Eigenschaften Brahma's sind, das Beten mit dem Rosenkranz, um keinen dieser Namen auszulassen, ist der einzige Kultus, der ihm ziemt. Es bleiben also nur noch Wischnu und Siwa übrig. Siwa in seinem doppelten Charakter muß auch einen doppelten Kultus haben. Zur Ehre seiner zeugenden Kraft wird das Phallusbild umhergetragen, werden Tänzerinnen bei seinem Tempel unterhalten, die von dem Brahmanen in üppigen Stellungen sorgfältig unterrichtet werden und sich jedem Wollenden für ein Gewisses preisgeben müssen. Zur Ehre seiner zerstörenden Kraft aber sind blutige Opfer, ja selbst Menschenopfer an der Tagesordnung. Wischnu, dem Erhalter, eignet vorzüglich unblutiges Opfer. Die Idee dieser Opfer ist dieselbe, wie bei den Chinesen, nämlich einerseits dramatische und symbolische Darstellung des Lebens und der Thaten der Götter, anderseits Ausgleichung des Einzellebens mit dem Allleben. Da

die Götter die Naturwesen selbst sind, so geben sie sich in der Natur dem Einzelnen Preis. Die Schöpfung ist daher, nach indischer Anschauung, ein großer Opferakt, in welchem das große Urwesen sich selbst geopfert hat, d. h. in welchem es sich getheilt und dem Einzelnen preisgegeben hat. Diese Vertheilung des Urwesens muß denn auch wieder zurückgenommen werden, soll nicht die Natur auseinanderfallen. Das geschieht im Opfer. „Gott ißt zwar nicht und trinkt nicht, wie ein sterblicher Mensch; allein, da alle Menschen die guten Dinge dieser Welt für sich begehren, so verlangt Gott ein freiwilliges Opfer ihrer Substanz, als das stärkste Zeugniß ihrer Zuneigung und Dankbarkeit gegen ihn," heißt es in einem indischen Dialog; das Opfer soll demnach blos den Egoismus des Einzelnen ausgleichen; das, was der Einzelne von den Göttern an sich gerissen hat, giebt er ihnen auch wieder zurück. Daher wird denn das Opfer der Gott selbst und mit ihm identisch. Wer sich dem Siwa zu Ehren um's Leben bringt, heißt es, und wäre es auch der größte Verbrecher, wird dadurch Siwa selbst, und wird als Siwa gepriesen. In diesem Sinne werden denn die Opfer auch hier als Sühnopfer betrachtet, als solche, welche das Mißverhältniß zwischen dem Einzelleben und dem allgemeinen Naturleben ausgleichen, und sie haben eine zwingende Macht. Ist das Opfer richtig vollzogen, so müssen die Götter das Verlangte thun.

Was nun die übrige Weltanschauung der Inder betrifft, so sehen sie, wie die Chinesen die Welt als das unzertrennliche Kleid Gottes unter der Signatur der Vier, des Quadrats an. In allen ihren Tempeln und übrigen heiligen Gebäuden, wo Gott als in der Welt seiend und mit ihr Ein Leben führend dargestellt wird, spielen daher die Zahlen 3 und 4 die Hauptrolle. Eben so die Zahl der Mitte fünf wie bei den Chinesen u. s. w. (Das Nähere über indisches Opferwesen, Festcyklus und Zahlensymbolik ist bei Bähr nachzulesen.)

§. 28. Der Buddhaismus.

Die Eigenthümlichkeit Indiens ist die, das hier skeptisch jede einseitige Wahrheit durch das Herbeibringen ihrer Kehrseite vernichtet wird, ohne daß es zum Bewußtsein über dieses Thun

und damit zum unglücklichen Bewußtsein, welches in diesem Widerspruche nicht aushält, kommt. Die Welt ist das Nichtige — so flüchtet sich der Inder zu dem unsagbaren Jenseits; aber dieses ist selbst das Nichts — so wendet er sich wieder mit seiner Verehrung an das Diesseits und verehrt die Vergänglichkeit und die Fülle des Lebens. Einerseits will er Herr werden über die Natur und über alles Natürliche, indem er sich in das Nichts versenkt, sich den ungeheuersten Büßungen mit übermenschlicher Standhaftigkeit und grausenhafter Selbstverleugnung unterwirft; aber aus diesem Wüthen gegen sich und gegen seine Natur stürzt er sich der Natur in die Arme, überläßt sich zu Ehren des Gottes Siwa allen Ausschweifungen der Wollust und der Sinnlichkeit. Im Buddhaismus kommt es nun zum Bewußtsein dieses sich widersprechenden Thuns, und zum Bestreben: aus demselben herauszukommen. Dieses Bestreben bleibt aber einseitig, so daß nur eine, der sich widersprechenden Grundanschauungen des Indiers festgehalten, die andere aber ignorirt wird; denn die wahre Lösung des Widerspruchs ist nur möglich — um dieses zum letzten Mal zu wiederholen — wenn die Wurzel des Heidenthums, das heidnische Prinzip aufgegeben wird. Der Buddhaismus ist das doppelte gegen die indische Religion, einerseits ein Fortschritt, indem hier ein klares Bewußtsein über die Haltlosigkeit des indischen Lebens hereinkommt; anderseits aber auch ein Rückschritt, indem der Knoten nur zerhauen, nicht gelöst wird; indem das, was den Inder zu seiner Anschauung nöthigt, nur ausgeschieden, nicht aber auf eine befriedigendere Weise mit dem, woran auch der Buddhaist festhält, zu einem Ganzen verschmolzen ist. So hat denn auch geschichtlich der Buddhaismus einmal die Kraft gehabt, die indische Religion zu verdrängen, und wurde denn wieder von derselben verdrängt. Jede dieser Religionen bietet ihrer Gegnerinn Blößen dar und wenn sie dieselbe an ihrer schwachen Seite faßt, so ist ihr der Sieg gewiß. Allein, weil der unterliegende Theil immer noch etwas vor dem Sieger voraushehält, so hat er nur diese seine starke Seite an den Tag zu kehren und die Reihe des Unterliegens kommt an den Gegner.

Das Prinzip des Buddhaismus ist dasselbe, wie das der indischen Anschauung, nämlich daß diese Welt das Nichtige

und zu Fliehende sei. Sakya-muni, der Stifter dieser Religion, als mächtiger Königssohn — so lautet die Sage — von der größten Pracht und Herrlichkeit des Lebens umgeben, wendete seinen Geist ab von allem weltlichen Genusse und aller weltlichen Beschäftigung, und richtete besonders seine Betrachtung auf das Unheil, dem jedes belebte Wesen unterliegt. Sein Mitleid war in jedem Augenblicke schmerzhaft erregt bei der Betrachtung des Elends und des Jammers der Menschheit; es ließ ihn den Glanz der Königswürde verachten und hassen. Dieses Elend ist nun nicht das sittliche, etwa das, was der Sündhaftigkeit und Leidenschaftlichkeit der Menschen seinen Ursprung und seine Kraft verdankt — nur ein solches kennt die Offenbarungslehre — sondern das rein physische. Sakya-muni gestand, daß die Betrachtung des vierfachen Elends, nämlich die Schmerzen der Geburt, des Alters, der Krankheit und des Todes, für ihn alle Freuden des Lebens störe. Denn dieses Elend, dem das Menschengeschlecht unterliege, sei durch nichts aus dem Wege zu räumen.

Dieses vierfache Elend wird als die vier Meere des Ortschilang bezeichnet. Aus diesen vier Weltübeln entsteht der allgemeine Zustand des Elends für die athmenden Wesen. Die von Sakya-muni geoffenbarte Lehre, die die Erlösung aus diesem Elende bezweckt, stellt demnach als ihre Grundwahrheiten folgende Sätze auf: Daß der Zustand des Elends überhaupt stattfinde, daß dieses Elend überall walte, daß es eine endliche Befreiung aus demselben gäbe, daß aber dieser Befreiung zahllose Hindernisse sich entgegenstellten. Nur durch die völlige Vernichtung, wie bei dem Inder, nur durch die Flucht in das unbestimmte Jenseits, in den über alles erhabenen, seligen Zustand des Nirwana, dem nichts von irgend einer Form weltlichen Daseins entspricht, der überhaupt nicht als irgend eine Wirklichkeit zu denken ist, ist jenem Elend zu entrinnen. Wir stehen also hier noch ganz auf indischem Boden. Was dort das Brahm, das Ad'Atma, das ist hier Nirwana. Von hier an scheidet sich aber auch der Buddhaismus gänzlich von der indischen Anschauung.

Den indischen Widerspruch, die Welt aus dem Brahm entstehen zu lassen, wo dann die Frage, wie das Nichts dazu komme, Welten aus sich hervorgehen zu lassen, unauflösbar

bleibt, vermeidet der Buddhadiener. Statt ihn aber zu lösen — was bei der Grundvoraussetzung nicht möglich ist — zerhaut er den Knoten mit der Behauptung, die Welt ist gar nicht entstanden, sondern sie entwickelt sich mit ewiger Nothwendigkeit als das Grundübel, als das Werden und Vergehen. Alles entsteht und vergeht nach einer unbegreiflichen Nothwendigkeit in der Verkettung von Ursachen und Wirkungen, in stets sich wiederholenden Umwandelungen und Zerstörungen. Wird den Buddhaisten von Muhamedanern oder von wem es sonst sei, die Lehre von einem ewigen, unerschaffenen, einigen göttlichen Wesen, welches vor allen Zeiten war und alles Sichtbare und Unsichtbare geschaffen habe, mitgetheilt, so bringen sie die Instanz des phisischen Übels herbei, über welches sie sich nicht erheben können, und behaupten, daß, wenn ein allmächtiger göttlicher Schöpfer lebte, alsdann die Welt nicht untergehen, noch zerstört werden würde; der Schöpfer würde vielmehr Sorge tragen, sie zu erhalten und vor Verderben zu schützen. Es giebt also keine Brücke aus dem Nirwana zu dem Diesseits. Beide stehen verhältnißlos nebeneinander; aber wohl giebt es eine Brücke aus dem Diesseits zu dem Nirwana. Der Mensch ist der einzige Herr seines Schicksals; nach unabänderlichen Gesetzen, nach unbegreiflicher Nothwendigkeit folgt dem Guten Heil, dem Bösen Unheil, im Prawriti, in dieser Welt des Wechsels. Das höchste Heil besteht aber darin, durch Sinnentödtung und Versenkung in innere Beschauung zur Erkenntniß von Nirwritti, (eine andere Form für Nirwana) zu gelangen. Wie aus dem gottlosen Diesseits zu dem göttlichen Jenseits zu gelangen sei, da beide unvermittelt nebeneinander stehen, darauf hat der Buddhaismus nur die eine Antwort: es ist dies eine unbegreifliche Nothwendigkeit. Ist der Mensch gut, so versinkt er nothwendig in's Nirwana; ist er nicht gut, so muß er dem Übel noch mehr anheimfallen.

Man sollte glauben, daß hiermit die Nöthigung zum Kastenwesen wieder gegeben sei. Wenn Jeder darnach zu streben hat, durch Sinnentödtung und Versenkung in innere Beschauung in's Nirwana zu verschmelzen, so scheint ein geselliges Zusammenleben unmöglich, wenn der Mensch nicht durch eine eiserne Kette an die irdische Beschäftigung festgeschmiedet wird; allein

dieses Festschmieden ist hier ebenfalls unmöglich. Ist diese Welt nicht durch Emanation aus dem Jenseits entstanden, ist somit in dieser Welt selbst keine natürliche Rangordnung des Göttlichen, steht nicht eins vermöge seiner Natur schon dem Göttlichen näher, als das andere; ist vielmehr alles Natürliche von gleichem Werthe oder besser, von gleichem Unwerthe, indem es nach unbegreiflicher Nothwendigkeit entsteht und vergeht, so fehlt alle religiöse Basis für eine Eintheilung in Kasten. Die Menschen sind alle einander gleich und nur durch eigenes Thun oder Lassen können sie einen höhern oder niedern Rang auf der Stufenleiter der Wesen erlangen. Dem Buddhaismus ist daher Kastenwesen fremd; selbst da, wo er dasselbe vorfand und es sich gefallen lassen mußte, wie in Indien, durchbrach er gleich die Schranke, indem er keine erbliche Priesterkaste kennt, sondern Jeder, ohne Unterschied der Kaste, Priester werden kann. In Ländern, wo er aber das Kastenwesen nicht vorfindet, kommt es ihm nicht in den Sinn, dasselbe einführen zu wollen. Der Buddhaismus sucht nun auf eine andere Weise die Menschen an die Erde zu fesseln. Nicht das plötzliche und gewaltsame sich in's Nirwana Versenken — wie in Indien das Brahm Werden — ist möglich, sondern nur ein allmähliges. Seine Weltanschauung ist folgende, wobei jedoch zu bemerken, daß vermöge des Prinzips, das hier vorwaltet, eine eigenthümliche Weltanschauung gar nicht möglich ist — denn die Welt von einer unbegreiflichen Nothwendigkeit getragen, hat gar kein Prinzip in sich, wonach sie sich gliedern müßte, — sondern es werden nur indische Weltanschauungen so modifizirt, daß sie sich mit dem Buddhaischen Prinzipe verschmelzen lassen.

Er läßt, wie der Brahmane, das Weltgebäude dreifach getheilt sein, aber nicht als Licht, Luft, Erde — dann wäre in der Welt noch ein gutes Prinzip, das Licht, — sondern als Luft, Wasser, Erde. Innerlich begeistigt wird die Welt durch sechs Arten von belebten Wesen, nämlich von guten Geistern, Menschen, Asuren, Thieren, Ungeheuern der Unterwelt und Höllengeschöpfen. An den vier Seiten des aus den Gewässern sich erhebenden Berges Sumeru — der indische Götterberg Meru — lagern sich, vom Fuße desselben aufwärts, übereinander drei Reiche, die von den der Obhut über die Weltgegenden vorgesetzten vier Geisterfürsten beherrscht werden. Die Paläste dieser Geisterfürsten

sind belegen auf der Mitte der Höhe des Berges, in gleicher Höhe mit der Gegend der Sonne und des Mondes. Oberhalb des Berges Sumeru sind die Palläste der drei und dreißig Fürsten (lauter indische Anschauungen) der drei und dreißig Himmel, die in steter Bewegung den himmlischen Berg umkreisen, belegen. Hier auch hat Indra, der Fürst der Geisterfürsten, seinen Sitz. Die Himmel des Berges Sumeru werden irdische genannt, weil sie dem Bereiche dieses Berges angehören.

Über den auf dem Gipfel des Berges Sumeru belegenen Wohnungen der drei und dreißig Geisterfürsten sind sechs und zwanzig Lufthimmel gelagert. Alle diese Luft- und Erdreiche zusammengenommen bilden die drei Welten. Der an der Mitte des Berges gelagerte von den vier Geisterfürsten beherrschte Himmel, so wie der auf dem Gipfel des Berges belegene Himmel Indras, nebst vier Himmeln, die über dem Gipfel des Berges gewölbt sind, bilden die Welt des Verlangens oder der Begierden. Sie führen diesen Namen deshalb, weil die Wesen, die dieselben bewohnen, noch der Begierde und dem Verlangen unterworfen und nicht vollkommen rein sind, da sie noch Ehen eingehen und sich begatten. Zu der Welt des Verlangens werden auch die von den Menschen bewohnten, um den Berg Sumeru herum gelagerten vier Erdflächen gezählt, so wie auch die Kreise der Thierwelt und die, in denen die hungrigen Geister der Unterwelt wohnen, mit Ausnahme der eigentlichen Höllengeschöpfe.

Über den Himmeln des Verlangens befinden sich achtzehn andere Himmel, die die farbige Welt, in der noch Formen bestehen, oder die Welt der Ruhe, der vier Versenkungen in innere Beschauung bilden. Die drei ersten oder untersten dieser achtzehn farbigen Himmel werden die Reiche der ersten Versenkung in innere Beschauung genannt, und das Übel des Feuers dringt in sie ein, weil die Wesen, die denselben angehören, noch sinnlich empfinden und verständig überlegen. Die drei folgenden Reiche werden die der zweiten beschaulichen Versenkung genannt, und das Übel des Wassers hat in denselben noch Macht, weil ihre Bewohner noch nicht völlig von dem Gefühle der Freude befreit sind. Die drei höheren Himmel werden die der dritten Versenkung genannt und sie werden von dem Übel des Windes ergriffen, weil ihre Bewohner noch nicht vollkommen von Unruhe und

innerer Verwirrung erlöst sind. Die drei höher folgenden sind die der vierten Versenkung in innere Beschauung; in ihnen herrscht noch das Übel der Unbeständigkeit, der Gedanken oder der Unterscheidung der Vorstellungen. Der dreizehnte Himmel wird freilich auch noch diesen drei letztern zugezählt; es herrscht jedoch in demselben eine etwas höhere Vollkommenheit, und deshalb wird er der Himmel derer genannt, in denen alle Vorstellung ertödtet ist.

Die Wesen, die den Himmeln der ersten Beschaulichkeit angehören, arbeiten an der Bezwingung des Geschmacks und des Geruches; die der zweiten bewegen sich in dem Kampfe um Bezwingung aller Sinne; die der dritten sind bestrebt, aller Vorstellungen sich zu entäußern und überhaupt allen Unterschied der Bilder der mannigfaltigen Dinge im Geiste aufzuheben; die der vierten kämpfen darum, die Vorstellungskraft selbst zu ertödten. Über diesen dreizehn Himmeln werden noch fünf gezählt, die auch zwar dem vierten Grade der Beschaulichkeit angehören, aber in einer weit vollkommnern Weise als die, die unmittelbar unter denselben belegen sind. Sie werden die Himmel der nicht Wiederkehrenden genannt. Die Bewohner des ersten derselben haben gänzlich alles Gefühl von Leid und Freud' in sich ertödtet; die des zweiten haben auch die Wurzel dieses Gefühls in sich ausgerottet, so daß sie von jeder Art von Gemüthsbewegung frei geworden sind; die des dritten haben ihr Erkenntnißvermögen und ihren Willen durchaus gereinigt und sie sehen die Dinge nicht, wie sie erscheinen, sondern wie sie an sich sind; die des vierten haben ein noch höher gereinigtes Erkenntnißvermögen und einen noch höher gereinigten Willen, und alles, was ihnen äußerlich erscheint, ist wahr; die des fünften sind völlig von allem Irrthume befreit und durchschauen das Wesen aller Dinge. Die Bewohner dieser fünf Welten sind zwar geheiligt, werden jedoch, da sie noch nicht völlig aufgelöst, nicht zur Vernichtung, zum wahrhaft Leeren gelangt sind, noch der farbigen Welt zugezählt.

Über der farbigen Welt sind vier Himmel der farb- oder formlosen Welt. Farblos wird diese Welt genannt, weil die Wesen, die derselben angehören, völlig klar und durchsichtig sind, indem das, woraus sie bestehen, ohne Farbe ist. Ihr Wesen beruht in der vierfachen Wurzel der Auffassung, der Vorstellung,

des Gedankens der Verschiedenheit der Daseinsformen und des Erkennens. Diejenigen, die den ersten dieser vier Himmel bewohnen, gehen in das Leere ein, nachdem sie durch die Ertödtung der Vorstellungen wie der Begierden die wahre Ruhe gewonnen haben; die Bewohner des zweiten Himmels suchen weder das Wirkliche noch das Leere, sondern nehmen ihre Zuflucht zum Erkennen; die des dritten Himmels leugnen, daß es ein Wirkliches, ein Leeres oder ein Erkennen gebe, und trachten nach dem Nichts; die des vierten Himmels geben den Gedanken an das Volle, an das Leere und an das Erkennen auf, aber sie sind noch nicht bis zu dem Punkte gekommen, überhaupt gar keinen Gedanken zu haben; indem sie aber auf alles Begreifen und Erkennen Verzicht leisten, trachten sie nach völliger Vernichtung und gelangen so zum Erlöschen.

Demnach kann nur durch allmählige Überwindung aller Welten, durch die Seelenwanderung, der höchste Grad der Vernichtung erreicht werden. Der Mensch muß auf dieser Erde diese Vernichtung, so weit sie möglich ist, erstreben und nach dem Tode sie fortsetzen. Wer aber von dieser Lehre und dem Pfade, den Buddha eröffnet hat, abweicht, dem folgt die Strafe auf dem Fuße. Seine Seele sinkt immer tiefer hinab in den Abgrund, bis sie endlich in der untersten Hölle, in Naraka, den furchtbarsten Qualen, die der schreckliche Beherrscher der unterirdischen Welt Jamantaga mit seinen Dienern über sie verhängt, anheimfällt.

Von einer Gottesverehrung kann hier gar nicht die Rede sein; denn wer sollte verehrt werden? Das Nirwana ist ein Zustand, aber kein persönlich gedachtes Wesen, dem Verehrung zustände. Außer ihm giebt es nichts Ehrwürdiges, sondern nur Übel. Zunächst ist daher jede Seele daran gewiesen, in kräftiger Anstrengung an sich selbst zu arbeiten in Bezwingung der Sinne, der Lust und Begier, so wie der Selbstsucht, des Hasses und der Rachsucht. Weil aber die im Ortschilang (dieser Welt des Wechsels) herumirrenden Wesen der Führung, der Leitung, des Beispiels und der Lehre bedürfen, so erscheint alle 5000 Jahr ein Buddha, d. h. ein Erweckter, welcher die Lehre erneuert und durch sein Beispiel bewährt und bekräftigt, in der Zwischenzeit aber zwischen einem Buddha und dem andern erscheinen

Bodhisatua's, die, selbst den Zustand der Heiligkeit errungen habend, auf die Erde zurückkehren, um in Liebe und in mitleidsvollem Erbarmen in eigener Aufopferung die Seelen der verirrten Menschen auf den rechten Weg zu führen. Der Buddha ist daher dankbar zu verehren, nicht wie ein Gott, sondern wie der Ideal-Mensch. Man bringt seinem Bilde in dankbarer Liebe Reis, Blumen oder Sandelholz, die der Darbringende, ohne Vermittlung eines Priesters, selbst opfert. Aber die wahre Verehrung Gautama's, (ein anderer Name für Buddha), besteht nicht in diesem Opfer, sondern in Beobachtung der Gebote.

Ein solcher Buddha für die gegenwärtige Weltperiode ist nun der Sakya-muni, d. i. Lehrer aus der Familie des Sakya. Er lebte 1000 vor Christus. Nachdem er das Rad der Lehre in Bewegung gesetzt hatte, predigte er seinem Schüler zuerst davon, wie die innere Reinheit des Gemüthes, das Auge des Gesetzes, den Blick in die wundervolle Wesenheit des Nicht-Daseienden eröffne, und wie die Lehre von dem Scheine des Daseins und von dem des Nichtdaseins als die vollkommenste und wahrhafteste zu achten sei, in welcher die ächte, das Nichtsein des Ichs erkennende und buddhaische Heiligkeit verleihende Weisheit beruhe. Darauf sprach er folgende Worte: Die Grundlehre der Lehre ist die Nichtlehre, die Lehre der Nichtlehre ist jedoch eine Lehre; jetzt aber, da es nun an der Zeit ist, die Nichtlehre, die Lehre der Lehre zu verbreiten, wo ist sie denn? Zur Erläuterung dieser räthselhaften Worte übergab er dem Schüler das gelbe Bettlergewand mit der Weisung, daß er es behalten solle bis auf die Zeit, in welcher der Vollendete sich zeigen werde als Buddha, voll von Mitleid für die Welt.

An der Lebensgeschichte des Sakya-muni spricht sich daher das Wesen seiner Lehre aus; sie ist der Hauptsache nach folgende: Sakya-muni verließ den hohen Göttersitz Damba Togar (wohl identisch mit Nirwana) in der Gestalt des Königs der Elephanten Aradschawardan (der Elephant, Sinnbild der Weltklugheit), und ließ sich auf Dschambu-Dwipa in das Mittelreich Indiens herab. Hier bezog er den Mutterleib der Maha Maja, Gemahlinn des Reiches der Mitte, in Gestalt eines fünffarbigen Strahls, und wurde darauf von ihr geboren. Geister umgaben ihn bei seiner Geburt, pflegten seiner und besorgten das heilige

Bad des neugeborenen Kindes. Doch stand er schon auf eigenen Füßen und durchmaß die Welt in sieben Schritten (die erborgte indische drei und vier). Wo sein Fuß die Erde berührte, blühte eine Padmablume hervor. Laut sagte er folgende Stelle aus einem alten Lobgesange her: „Wenn du, erster der Menschen, chubilganisch wiedergeboren und sogleich auf dieser Erde sieben Schritte schreitend, sagen wirst: — „Ich bin der Oberherr dieses Weltalls" — dann Trefflichster werde ich dich anbeten." Als er das siebente Jahr erreicht hatte, bekam er Unterricht in allen, seinem Range und Stande angemessenen gymnastischen, mathematischen und literarischen Künsten und Wissenschaften, übertraf aber bald seinen Lehrer in allem. Schon erblickte alle Welt den Gott in ihm und nannte ihn den Gott der Götter. Doch die eigentliche burchanische Heiligkeit mußte er noch erst in seinem Wandel auf Erden erringen. Fünf und dreißig Jungfrauen wachten um ihn, zu seiner Bedienung, seiner im Bade zu warten; wenn er ruhend schlief, ihn zu behüten, wenn er wachte, ihn durch Musik und Tanz zu unterhalten. Der Name Arta-Ssidhi war ihm beigegeben.

An Schönheit übertraf er jeden Menschen. Wenn er im Schatten der Feigen und Orangen wandelte, versammelte sich das Volk, um an dem Anblick solcher Schönheit sich zu weiden. Nur mit Mühe und Anwendung mannigfaltiger Überredungskünste konnte man ihn, als er zum Jüngling herangewachsen war, bewegen, sich zu vermählen. Obgleich er, um sich dem Willen seiner Eltern zu fügen, sich vermählt hatte, und in gutem Vernehmen mit seiner Gemahlinn stand, ward sein Geist doch stets nur zu der Betrachtung des göttlichen Wesens (nämlich des Nirwana) hingezogen. Während er als mächtiger Königssohn von der größten Pracht und Herrlichkeit des Lebens umgeben war, wandte er seinen Geist doch ab von allem weltlichen Genusse und aller weltlichen Beschäftigung, und richtete besonders seine Betrachtungen auf das Unheil, dem jedes belebte Wesen unterliegt. Sein Mitleid war in jedem Augenblick schmerzhaft erregt bei der Betrachtung des Elends und des Jammers der Menschheit; es ließ ihn den Glanz der Königswürde verachten und hassen. Er gestand, daß die Betrachtung des menschlichen Elends, nämlich der Schmerzen der Geburt, des Alters, der

Krankheit und des Todes, für ihn alle Freuden des Lebens störe. Denn dies Elend, dem das Menschengeschlecht unterliege, wäre durch nichts aus dem Wege zu räumen. Seine Seele ward von diesem Gedanken erfüllt, und so faßte er im neun und zwanzigsten Jahre seines Alters den festen Entschluß, der Pracht und Herrlichkeit der Welt, so wie auch seiner Gemahlinn zu entsagen und sich heiligen Büßungen zu ergeben. Zwar suchten seine Eltern ihn von diesem Entschlusse abzubringen und trafen alle mögliche Vorsorge, um über das, was ihn umgeben und ihm begegnen könne, wachen zu lassen, damit seinem Blick die Welt und das Leben nur von einer heitern und fröhlichen Seite entgegentreten möge. Aber schon hatte der junge Fürst zu tief in das Leben geschaut, als daß er von seinem einmal gefaßten Entschlusse hätte abwendig gemacht werden können. Er entfloh der prachtvollen Gefangenschaft seiner Palläste, seiner Lusthaine und Gärten, in denen er von den Wächtern seines Vaters umstellt war, damit er der Welt sich nicht entziehen möge; er entfloh diesem Allem durch Hülfe der vier großen Geisterkönige. Darauf begann er ein büßendes Einsiedlerleben am Ufer des Flusses Narandsara, nachdem er sich selbst das Haar abgeschoren und so sich zum Geistlichen geweiht hatte. Bedient ward er während dieser Zeit durch Schüler, die sich um ihn versammelten. Er nahm den Namen Gautama an, welcher Schutzgeist der Kühe bedeutet (die indische Weltkuh). Sechs Jahre lebte er so in strengem Entsagen; hier nahte sich ihm der König der Affen, um ihm seine Verehrung zu beweisen, und brachte ihm wilden Honig und Feigen. Eines Abends jedoch ließ dieser Affenkönig seiner Freude darüber, daß Gautama seine Gaben freundlich aufnahm, zu sehr in Sprüngen und Tänzen freien Lauf, so daß er dabei in ein nahgelegenes Wasser fiel und ertrinken mußte (der Naturmensch stirbt in der Verehrung des Gautama).

Den wüthenden, von Kokoswein berauschten Elephanten (die Weltklugheit), den Dewadath, der Onkel und Feind Gautama's, in der Absicht, ihn zu verderben, gegen ihn schickte, besänftigte der durch seine Büßungen körperlich schwach gewordene Gautama dadurch, daß er die fünf Finger seiner Hand aufhob und nun das gewaltige Thier ihn für einen Löwen ansah.

Einige Zeit später zog sich Gautama in eine noch wildere

und einsamere Gegend zurück, wobei er nur von zweien seiner Schüler begleitet ward. In dieser Wüste traten ihn seine Feinde an, und fragten ihn nach seinem Glauben und nach der Bewährung desselben. Er erwiederte ihnen, er sei heilig durch sich selbst, bedürfe keiner äußerlichen Nachweisung, wo er seine Lehre, seinen Glauben und seine Heiligkeit hergenommen habe. Die Andacht habe ihn durchdrungen, Weiteres aber möchten sie erfahren von seinen Schülern. Nach einigen Einwendungen wurden sie bekehrt. Auch vermochte Gautama durch seine Standhaftigkeit und Heiligkeit vier junge, schöne Mädchen zu bekehren, die, von Liebesgluth gegen ihn entbrannt, zu ihm in die Wüste kamen, und Anfangs, aber vergeblich, ihn zu verführen trachteten, indem sie ihre Reize vor ihm entfalteten.

Nach Ablauf von sechs Jahren war die Buße vollendet (die Zahl 6 als 2 × 3, das doppelte Weltall s. oben). Gautama kündigte seinen fünf Schülern an, daß er über alle weltlichen Versuchungen gesiegt habe. Er kehrte in die Welt zurück und fing an, seine Lehre und seinen Glauben zu predigen, sich als den Heiligen der Heiligen verkündigend. Doch fand er noch zu viel Widerstand und Viele glaubten, daß Arta-Sidhi in Wahnsinn gefallen sei. So rief er denn seine fünf Schüler zusammen, um ihren Bekehrungseifer zu mäßigen und ihnen zu sagen, daß man von dem Geiste des Menschen nicht fordern solle, daß er plötzlich der Erkenntniß des Heils sich eröffne. Jetzt vielmehr wäre es an der Zeit, ein Fasten zu erfüllen und für diesen Zweck auf neun und vierzig Tage (7 × 7) in die Wüste zu gehen (die Menschen- und Götterwelt, welche durch 7 symbolisirt ist, zu überwinden). Als aber diese letzte Buße vollendet war, kehrte Sakya-muni wieder in die Welt zurück, und predigte öffentlich seine Lehre von der Verachtung der Welt.

Vor seinem im achtzigsten Jahre seines Lebens erfolgten Tode verkündete Buddha noch, daß sein Gesetz fünf tausend Jahre bestehen, daß aber alsdann ein anderer Buddha unter dem Namen Maitreja erscheinen werde. Viele tausend Buddhas sollen in früheren Weltperioden dem Sakya-muni vorangegangen sein.

In jedem Zeitalter herrscht demnach ein Buddha über die Welt. Neben dem Buddha wird noch den Bodhisatua's Verehrung gezollt. Sie haben zwar durch ihre in vielfältiger Wanderung

durch die Welt errungenen sittlichen Verdienste sich den Rang göttlicher Wesen erworben, und sind aus dem stürmischen, beständig wogenden Meere des Weltlebens erlöset worden, haben aber noch nicht den höchsten Zustand eines vollendeten Buddha erreicht. Sie weilen allerdings in den höhern Himmeln der Seligen, sind indeß noch nicht völlig und durchaus von der Seelenwanderung befreit, sondern kehren zu Zeiten wieder in die Welt zurück, um durch ihre werkthätige Frömmigkeit und Heiligkeit voll Mitleid für die Welt den athmenden Wesen derselben das Heil zu bringen. Die Buddhas dagegen kehren, weil sie Vollendete sind, nicht wieder.

Buddhas und Bodhisatuas sind daher nichts weiter als Menschen, die durch *eigene Kraft*, ohne Beistand eines göttlichen Wesens, die höchste Stufe der Sittlichkeit erreicht haben. Ihr Leben war, weil Beispiel gebend, heilsam für die Menschheit. Ihre Verehrung besteht daher hauptsächlich in Befolgung ihrer Gebote und Nachahmung ihres Beispiels. Daneben bringt der Mensch dem Buddha und den übrigen Heiligen auch Opfer; allein hier verliert das Opfer alle tiefere Bedeutung. Es soll nicht irgend eine Handlung der Götter, wie auf den frühern Stufen, dramatisirt werden, noch soll das, was Gott gegeben hat, ihm in Dankbarkeit wieder dargebracht werden, sondern das Opfer hat hier nur die oberflächliche Bedeutung einer *Erinnerung* an das Leben der Heiligen und einer Äußerung der dankbaren Gesinnung des Menschen gegen dieselben. Daher wird kein blutiges Opfer gebracht — diese kommen nur da vor, wo das, was Gott thut, nachgeahmt, dargestellt werden soll — sondern nur Sandelholz, Blumen u. s. w. sind als Opfer zugelassen.

Hiermit hängt nun der Unterschied von Laie und Priester genau zusammen. Der Priester ist hier nicht Priester in dem Sinne anderer Völker — Gebete und Opfer bringt der Laie selbst dar — sondern nur *Lehrer, Muster der Tugend, Beispiel gebend* auf dem Wege der Heiligkeit. Zum wahren Heile gelangt man nur durch die völlige innere Entsagung der Welt, ihrer Lüste und Reize, nur dieses Negative gewährt im Buddhaismus Verdienst. Zur Lebenszeit Buddha's geschah dieses in der Art, daß man den Bettelstab ergriff; alle priesterliche, wahrhaft gläubige Anhänger ihres geistlichen Führers und Lehrers wandelten damals bettelnd

umher. Als sich später aber der Buddhaismus weiter ausgebreitet hatte, und daher die Anmuthung des bettelnden Umherwanderns, des völligen Absterbens für all und jede weltliche Thätigkeit nicht Allen zugemuthet werden konnte, bildete sich der geistliche Bettlerstand im Gegensatze zum Laienthum zu einem, in Vihars oder Klöstern lebenden Priesterstande aus. Nur durch das Eintreten in diesen Priesterstand, in den Verein der Geistlichkeit, gelangt man auf den wahren Weg, der sicher zum Heile führt. Tod und Leben, das ist der Unterschied zwischen dem Laienthume und dem Priesterstande. Der Laie geht, indem er Priester wird, aus dem Stande der Sünde und der Unvollkommenheit heraus und tritt in den Stand der Tugend und der Vollkommenheit ein. Die Priester werden von den Laien hoch verehrt, und, wenn ihnen höhere Grade ihres Standes ertheilt worden sind, fast so, als ob sie Buddha selbst wären. Sie werden als ächte Schüler Buddha's geachtet, so wie als Führer auf dem Wege zum Heile. Fromme Fürsten, die durch Anschließung an den Verein der Geistlichkeit der Verehrung Buddha's sich weihen, werden, so lange sie ihrer irdischen Herrschermacht nicht entsagen, um die Priesterweihe anzunehmen, zwar als die Herren oder Spender der Religionsgaben für den irdischen Bedarf des Bettlervereins und als Hülfsgenossen der heiligen Gemeinde gepriesen, aber nicht als eigentliche Mitglieder derselben angesehen, noch, wie die Priester, als Gegenstand der Anbetung verehrt. Dem lamaischen Systeme nach verleiht Chormusdas, wie Indra von den Mongolen genannt wird, als der, dem die unmittelbare Vorstandschaft über das Weltleben zugeschrieben wird, die weltliche Macht. Deswegen wird auch in der mongolischen Hierarchie die Macht und Herrlichkeit der weltlichen Fürsten mit der Macht und Herrlichkeit des Chormusdas verglichen. Aber Dalai-Lama stellt in seiner geistlichen Macht im Gegensatze zu dem weltlichen Herrscher die Person des Sakya-muni dar, und ist daher bei weitem verehrungswürdiger als Jener.

Im geistlichen Sinne wird Sakya-muni als der Mittelpunkt des Vereins der Geistlichkeit gedacht. Dieses veranlaßt denn die buddhaische Vorstellung von der Dreifaltigkeit, von den drei Trefflichsten, worin allein das Heil für die athmenden Wesen zu suchen sei. Alle belebten Wesen werden nur als die Diener dieser

göttlichen Dreifaltigkeit geachtet. Sie wird zusammengefaßt in Buddha, Dharma und Sanggha. Buddha ist Sakya-muni; Dharma das Gesetz oder die Lehre; Sanggha der Verein der Geistlichkeit. Im Festhalten an dieser göttlichen Dreifaltigkeit (in Nachahmung Sakya-muni's, in Befolgung seines Gesetzes, in Verehrung der Geistlichkeit, seiner ächten Schüler, die allein auf dem rechten Wege sind) im gläubigen Vertrauen besteht das Wesen der Buddha-Religion. Für den Laien genügen daher auch im Allgemeinen die Verehrung Buddha's im Glauben an seine Heiligkeit, der Glaube an seine Lehre über die Mittel und Wege zur Errettung und endlich das Vertrauen auf den Verein der Geistlichkeit nebst der Befolgung des vorgeschriebenen Sittengesetzes. Von den Priestern aber wird ein höherer Zustand der Heiligkeit und sittlicher Strenge gefordert.

Im Allgemeinen giebt es fünf Gebote, die sowohl für den Laien als für den Priester Gültigkeit haben. Es sind folgende: Kein belebtes Wesen zu tödten, nicht zu stehlen, nicht der Wollust zu fröhnen, nicht zu lügen, keine berauschende Getränke zu trinken. Fünf andere Gebote werden noch für die Geistlichkeit hinzugefügt. Es sind folgende: Nicht das Haar, das Haupt oder den Körper zu färben; nicht Theil zu nehmen an Gesang, Musik, Tanz und Schauspiel; nicht auf einem hoch aufgethürmten großen Ruhebette zu sitzen oder zu liegen; nicht zu ungehöriger Zeit, als etwa Nachmittags oder gar Abends zu essen, wodurch die Lüste gereizt würden; kein Gold, Silber oder irgend einen werthvollen Gegenstand im Privatbesitz zu haben. Man sieht, die ganze Moral des Buddhaismus ist nur negativ; sich nicht von der Sinnlichkeit beherrschen zu lassen, das ist das Höchste. Die positive Seite, die Sinnlichkeit zu beherrschen und sie zum Mittel zu benutzen, die inhaltsvolle Geistigkeit darzustellen, fehlt und muß fehlen; denn die Geistigkeit hat hier keinen Inhalt. Aller Inhalt fällt auf die Seite der zu fliehenden Natürlichkeit; die Geistigkeit ist nur das Leere, nicht Sinnlichkeit zu sein.

Wer unter den Laien jene zuerst genannten fünf Gebote aufrichtig beobachtet und sich zugleich der Erregung von Streit, Hader und Zwietracht, (d. h. des Übels der Vergänglichkeit, welches der Streit ist, da die belebten Wesen, sobald sie geschaffen sind,

sich auch wieder im Streit zerstören), wie unnützer und übler Reden, so wie des Trachtens nach seines Nachbars Gut, des Neides, alles Mißwollens gegen Andere und endlich der Anhänglichkeit an ketzerische Lehren enthält, der wird nach seinem Tode ein großer Mann oder ein großer Geist und überhäuft mit Ehren und Reichthümern; er wird eines langen Lebens genießen und während seiner Wanderungen in jeder neuen Daseinsform an Tugend zunehmen, bis er zuletzt, würdig geachtet, einem Gotte zu begegnen, und auf dessen Worte zu lauschen, die vollkommene Glückseligkeit in Nirwana erreichen, und befreit werden wird von dem Wechsel der Geburt, des Alters, der Krankheit und des Todes. Doch gehört auch noch zu einem guten und verdienstvollen Wandel theils die Almosenspende, besonders an die Geistlichkeit, theils die in Demuth vor dem Bewußtsein fortwährend festgehaltene Erinnerung, daß man den unglücklichen Geschicken des Lebens und dem Elend unterworfen sei. Wer aber die Gebote vernachlässigt und gute Werke verabsäumt, so daß er bei seinem Tode ohne das Verdienst solcher dahin stirbt, den erwarten auf seinen fernern Wanderungen Höllenstrafen in der Gegend der Unterwelt; denn die wahre Verehrung Gautama's besteht nicht in Opfern von Reis, Blumen oder Sandelholz, sondern in Beobachtung der Gebote.

Weit strenger indeß als das religiöse Sittengesetz für die Laien ist das für die Geistlichkeit. Die Geistlichen treten in den Bettlerstand, leben in strenger, klösterlicher Zucht, müssen der Welt, dem Besitze weltlicher Güter, aller Gemeinschaft mit dem weiblichen Geschlechte entsagen, und in strengem Gehorsam ihren Vorgesetzten, sowohl dem Vorsteher ihres Klosters, als auch der höhern Geistlichkeit des Landes, in welchem sie leben, sich unterwerfen. Auf Keuschheit, geistliche Demuth, Verachtung aller irdischen Habe und alles weltlichen Ruhmes, auf Versenkung in innere Beschaulichkeit sind vor allem diejenigen angewiesen, die in den geistlichen Stand treten. Der Verein der Geistlichen wird als heilig verehrt, und als das, wodurch die Vermittelung des Laienthums mit dem Göttlichen bewerkstelligt wird. In Rücksicht auf ihre kirchlichen Diensthandlungen liegt den Geistlichen die Besorgung der Todten und in gewissen Zeiten das Predigen vor dem versammelten Volke ob. Gebete und Opfer bringt

jeder Laie in den Tempeln der Götter selbst dar. Die Klöster dienen als Schulen für die Jugend des Landes. Es giebt verschiedene höhere und niedere Grade unter den Geistlichen, die im Laufe der Zeit sich verschieden ausgebildet haben.

Mit Einschluß des Zustandes höchster Heiligung, den ein vollendeter Buddha erreicht hat, und in welchem er durch sein Beispiel alle Wesen erleuchtet, um sie aus dem Ortschilang zu erretten, und sie an das feste Ufer hinüberzuführen, werden fünf Seelenzustände oder verschiedene Stufen innerer Heiligung gezählt. Unter diesen fünf Zuständen (die Zahl fünf ist ebenfalls aus Indien aufgenommen) wird der der Bodhisatuas, die durch Hülfe der sechs moralischen Eigenschaften und der zehntausend, die daraus erfolgen, den athmenden Wesen Hülfe leisten, um sie aus dem Kreise der drei Welten zu befreien, als der auf den höchsten eines Buddha folgende bezeichnet. Darauf folgt der Zustand der Pratyekas, die durch das Erforschen der zwölf Zustände der Erkenntniß den wahren Zustand der Seele als den des Lebens erkannt haben; dann der Zustand der Srawakas, an die der Ruf Buddha's ergangen ist, und die seine Worte aufgefaßt, auch die vier Wahrheiten erkannt haben, und auf solche Weise vom Übel der drei Welten errettet worden sind. Der fünfte Zustand der Rechtfertigung ist der der Geister und Menschen, und derselbe wird erreicht durch die Ausübung der fünf Gebote und der zehn verdienstlichen Handlungen, durch welche man nicht eigentlich aus dem Ortschilang befreit wird, wohl aber von den vier Zuständen der Unseligkeit nach dem Tode, nämlich von denen der Asuren, der bösen Geister, der Thiere und der Höllenungeheuer.

Diese geistliche Hierarchie nun läuft gegenwärtig in eine oberste Spitze aus, nämlich in den Lama. Der Lama hat den Buddha auf Erden darzustellen. Gegenwärtig giebt es drei solcher Lamanen. Der bekannteste ist der Dalai-Lama zu Hlassa im Reiche Tibet, der andere der Tischu-Lama und der dritte residirt im südlichen Sibirien. Engländer, welche mit dem Tischu-Lama bekannt geworden sind, haben die größte Verehrung für ihn; sein Hauptcharakter ist Ruhe, Sanftmuth, womit er Einsicht und ein durchaus edles Wesen verbindet. Die Völker verehren ihn, indem sie ihn in dem schönen Lichte betrachten, daß er in der reinen Betrachtung lebe. Wenn der Lama auf äußerliche Dinge seine Aufmerk-

samkeit richten muß, so geschieht das blos, Trost und Hülfe zu spenden — und durch die Ausübung zur Barmherzigkeit und Verzeihung aufzufordern. Stirbt ein Lama, so hat sich Buddha gleich einen andern Repräsentanten gewählt und dieser ist aufzusuchen, indem er an gewissen Anzeichen kenntlich ist. Es ist dies gewöhnlich ein wohlgebildetes Kind, das nun in vollkommener Stille und Einsamkeit erzogen wird. Die lamaische Geistlichkeit zerfällt seit dem funfzehnten Jahrhundert in zwei Parteien, von denen die eine, die der Rothmützen, die Priesterehe in den niedern Graden des geistlichen Standes zuläßt, die andere, die der Gelbmützen dieselbe verbietet. Beide Großlamanen leben übrigens in diesem Augenblicke im besten Vernehmen.

Die Buddhaische Religion ist in diesem Augenblicke die verbreitetste; sie zählt über 270 Millionen Anhänger. Die Verfassung der Völker, die dieselbe im Sinne der Buddhareligion einrichteten, wie die Mongolen, ist einfach, patriarchalisch; ein Vezier verwaltet das Reich und berichtet über alles an den Lama. Auch in China wird Buddha unter dem Namen Fo verehrt und selbst der gegenwärtige Kaiser hängt dieser Religion an.

Anmerk. Die heidnischen Religionsformen, deren Prinzip wir im bisherigen zu erkennen gesucht haben, bestehen heute noch; anders ist es mit den noch folgenden Religionsformen, welche als untergegangene zu betrachten sind. Gott hat jene bestehen lassen, weil sie gleichsam die Urformen des gesammten Heidenthums enthalten. Es wird uns von jetzt an kein absolut neues Prinzip, sondern nur tiefere und sinnvollere Auffassung des schon Dagewesenen begegnen. Das ganze Heidenthum verläuft sich nämlich in folgenden drei Momenten: a) Inhalt der Natur = Fetischismus; b) Form derselben = China; c) Auflösung und Bewußtsein der Nichtigkeit beider in Indien und noch klarer im Buddhaismus. So wird jetzt wiederum aus jenem Buddhaischen Nichts in die Natur zurückgekehrt, und zwar zunächst wieder in sie als die Form, welche aber konkret geworden ist und einen Inhalt hat, in Persien; dann als der Inhalt, welcher aber nicht formlos ist, sondern die Totalität der Natur umfaßt, in Vorderasien, und die Auflösung dieses Standpunktes

werden wir in Egypten sehen. So korrespondirt Persien mit China, Vorderasien mit dem Fetischismus und Egypten mit Indien. Einen dritten und letzten Verlauf des Heidenthums werden wir alsdann in Griechenland und Rom kennen lernen, wo Griechenland wieder den Inhalt, Rom die Form darstellen wird und die Auflösung dieses letzten Versuches wird die Verzweiflung sein, das Bewußtsein der Ohnmacht, sich eine neue Religionsform zu schaffen.

B. Die konkrete Naturreligion, oder Persien, Vorderasien und Egypten.

§. 29. Die Lichtreligion der Perser.

Das Höchste im Buddhaismus war das Verlöschen im Nirwana, das völlige Aufhören aller Vorstellung, alles Denkens und dessen Prinzip. Diesem Nirwana steht verhältnißlos, nur durch eine blinde Nothwendigkeit mit demselben in Verbindung gesetzt, diese ganze mannigfache Welt als das zu Überwindende und zu Fliehende gegenüber. Somit ist hier schon der Kampf zwischen dem Positiven und dem Negativen gegeben, aber mit völliger Verrückung aller Verhältnisse. Das Positive, diese inhaltsvolle Welt, ist das Negative, das zu Fliehende; das Negative dagegen, das jenseitige Nichts, ist das Positive, das zu Erstrebende. In jenem leeren Nichts kann aber der Mensch nicht aushalten; er wird aus dem leeren Jenseits in das Diesseits zurückgetrieben. Was ihn aus dem Diesseits vertrieb, war die Unbeständigkeit, der Wechsel, der uns hier immer entgegentritt. Aus dem Jenseits in das Diesseits zurückgetrieben, sucht der Mensch daher hier ein Bleibendes in dem Wechsel, macht es zum Prinzip seiner Religion und das ist der Standpunkt des Parsismus.

Die Urheimath dieser Religion ist das eigentliche Persien oder Iran. Dort in dem, unter einem trockenen, heiteren, dunstlosen Himmel belegenen Lande, wo weder die Schneegestöber und Nebel des Nordens hindringen, noch die düstern, regenschwangern Wolken der Seeküsten, wo stets in klarer Bläue der vom Sonnenlicht durchstrahlte Himmel glänzt, wo das

Sternenlicht hell durch die Nacht schimmert, mußte es das Licht sein, welches als das stets Bleibende in der Natur zum Gegenstande religiöser Verehrung erhoben ward. Dieses helle Lichtreich hat aber sich gegenüber wolkenreiche Gebirge, in welchen Kälte, anhaltendes Schneegestöber, eine finstere Atmosphäre stets vorherrscht. Somit sah der Bewohner Irans in der Natur selbst die Ursache ihres Unglücks, ihres steten Wechsels, ihrer Vergänglichkeit. Dem klaren Lichtreich steht in ewiger Feindseligkeit das Reich der Finsterniß gegenüber und sucht die Schöpfungen jenes zu zerstören, woher alle Unbeständigkeit und aller Wechsel in dieser Welt.

Das wohlthätige Licht in dieser Welt ist nun Ormuzd selbst oder seine Schöpfung. Ormuzd ist Herr des Lichts und schuf alles Schöne und Herrliche der Welt, die ein Reich der Sonne ist. Er ist das Vortreffliche, das Gute in allem natürlichen und geistigen Dasein. Das Licht ist der Körper Ormuzd's. Sein Name ist: Name der Unsterblichkeit, Name der Vortrefflichkeit, Wort des Sieges, Quell des Lichts, Grundkraft der Thätigkeit. Sein Name ist: Liebe gefragt zu werden, Grund und Mittelpunkt aller Wesen, allvermögende Kraft, Reinigkeit, Grundkeim alles Guten in Ormuzds Geschöpfen, Verstand, höchste Weisheit, Wissenschaft, Geber der Wissenschaft, Herrlichkeit, der Herrlichkeit giebt, Gesundheit, Priester, König, der Große, höchster Glanz, höchster Beschützer, Machthaber, Richter der Gerechtigkeit, der alles weiß, Grund der Möglichkeit, der nicht trügt und nicht betrogen werden kann, Zerstörer der Weltübel, das Jetzt, Alles und Halter des Alls, Fülle der Seligkeit, reiner Wille des Guten u. s. w. Was von Ormuzd kommt, ist lebendig, das Wort ist ein Zeugniß desselben, die Gebete sind seine Produktion. Alles Leben, alles Gute ist Ormuzd und kommt von ihm. Er ist das Belebende durch Gedanken, Wort und That; alles Glück, Segen und Seligkeit gehört ihm; was existirt als liebend, glücklich, kräftig, das ist Ormuzd; er giebt allen Wesen Lichtschein, dem Baume, wie dem edlen Menschen, dem Thiere, wie dem Amschadspan. Alles, was in den einzelnen Kreisen der Schöpfung wohlthuend das Menschenleben berührt, oder überhaupt als die Ordnung und Übereinstimmung des Lebens fördernd erscheint, gehört dem Lichte an und stammt daher.

Das Licht, das Leben, das Gute ist hier in ungetrennter Einheit in Ormuzd angeschaut. Alles physische Leben bedarf des Lichts, daher ist Licht Leben, und Leben Licht. Eben so ist das Lebendige das Gute, das Dauernde, Wirksame, gegenüber dem Unlebendigen, Vergänglichen, Todten. Lebenfördern in der Ausgießung des Lichts — das ist das eigentliche Geschäft Ormuzds.

Dem Ormuzd steht Ahriman gegenüber. Er ist der unreine, sündevolle, der Fürst der Finsterniß, die Finsterniß selbst. Alles, was schädlich, unheilbringend und zerstörend auftritt, gehört ihm an. Er hat den Tod in die Welt gebracht und alle Nachkommen des Urmenschen verunreinigt. Ormuzd und Ahriman sind natürliche Feinde, bekämpfen sich ewig, ohne daß der Eine oder der Andere je zum Sieg gelangt wäre. Wie ist aber ein solcher ewiger Kampf denkbar? Entweder Beide sind gleich mächtig; dann kommt es zu keinerlei Art von Werkthätigkeit. Weder Ormuzd kann schaffen, weil Ahriman dieses mit ebenbürtiger Kraft hindert; noch kann Ahriman etwas vernichten, der erhaltenden Kraft Ormuzd's wegen; es wäre alsdann weder Leben noch Tod vorhanden, vielmehr ein Zustand ewigen Stillstehens, der nicht denkbar noch wirklich ist. Eben so wenig kann das eine Prinzip je zum Siege gelangt sein — es würde seinen Gegner vernichtet und allem Kampfe somit ein Ende gemacht haben. Um aus diesem Dilemma herauszukommen, wird über beiden sich bekämpfenden Prinzipien noch ein drittes, höheres angeschaut, welche sie Beide mit unbegreiflicher Nothwendigkeit ewig im Kampfe erhält und Keinem den Sieg gönnt. Dieses ist Zeruane-Akrene, die ungeschaffene und unbegränzte Zeit, das unerkannte Schicksal.

Aus diesem unerforschlichen Urwesen entstanden Beide, Ormuzd und Ahriman. Ormuzd lebte in einem unbegrenzten Lichtreich, Ahriman dagegen in unbegrenzter Finsterniß und Beide waren natürliche Widersacher. Das unendliche Urwesen beschloß, um das durch Ahriman entstandene Böse zu vernichten, durch Ormuzd die sichtbare Welt schaffen zu lassen und bestimmte die Dauer derselben auf zwölftausend Jahre, welche in vier Zeitalter, jedes von dreitausend Jahren abgetheilt wurden. Im ersten Zeitalter sollte Ormuzd allein herrschen; im zweiten Ahriman anfangen, wirksam zu sein; im dritten sollten Beide mit gleicher

Kraft gemeinschaftlich herrschen; im vierten sollte Ahriman die Oberherrschaft gewinnen, dann aber (wovon später) durch Ormuzd überwunden werden.

Wie aus Zeruane-Akrene Ormuzd und Ahriman entstanden seien, darüber ist weiter keine Rechenschaft zu geben, denn jenes ist nur das unerkannte Schicksal. Ormuzd selbst ruft nun seine Welt durch das Schöpfungswort Honover hervor. Dieses reine, heilige, schnellwirkende Honover war vor dem Himmel, vor dem Wasser, vor der Erde, vor den Heerden, vor den Bäumen, vor dem Feuer, dem Sohn Ormuzd, vor dem reinen Menschen, vor den Devs, vor Kharfestermenschen, vor der ganzen wirklichen Welt, vor allen Gütern, vor allen Ormuzd geschaffenen Keimen. Ormuzd selbst, in Herrlichkeit verschlungen, hat dieses Wort gesprochen mit Größe, und alle reinen Wesen, die sind oder gewesen sind, oder sein werden, sind dadurch gemacht und in Ormuzd's Welt gekommen. Noch jetzt spricht dieses Wort in aller seiner Weite fort und fort, und Überfluß vervielfältigt sich. Im Tode ist dieses Wort der Seele heilbringend. „Bete meinen reinen Honover, spricht Ormuzd zu Zerduscht, wenn Sprache dich verläßt und du ohne Hoffnung bist im Tode. Wer in meinem Eigenthume, der Welt, den reinen Honover spricht, und mit den heiligen Gebräuchen ihn mit hoher Stimme des Wohlklangs singt, dessen Seele soll sich frei in des Himmels Wohnungen schwingen."

In Indien, wo das Höchste das Jenseits war, mußte die Entstehung der Welt als Emanation gedacht werden. Hier ist nun zwar auch ein solches Unbestimmte, wie das indische Brahm, nämlich das Zeruane-Akrene; allein dieses ist nicht das zu Erstrebende — der Geist ist aus dem Jenseits in das Diesseits zurückgekehrt, — sondern, nur um den ewigen Kampf zwischen Licht und Finsterniß, Gutem und Bösem, Leben und Tod denkbar zu machen, muß ein solches Jenseits angenommen werden. Das Höchste ist vielmehr das Diesseits, das Leben, das Licht, Ormuzd. Ormuzd hat also die Welt geschaffen. Bei ihm als einer wirklichen Persönlichkeit ist Emanation undenkbar, weil diese nur mit der Vorstellung der Theilung des Urwesens gedacht werden kann. Eben so wenig kann aber auch, wie bei den indischen Göttern der Trimurti, das Verhältniß von Zeugung und

und Geburt angenommen werden; denn Zeugung und Geburt als dem Gebiete der Vergänglichkeit angehörig, gehören in das Reich des Ahriman. Es bleibt also nur das Eine und allein Wahre, daß Gott durch sein Wort, durch sein Sprechen, durch das bloße zu Erkennengeben seines Willens Alles hervorgerufen. Das göttliche Wort Honover enthält den göttlichen Schöpfungsgedanken, der vom Menschen nachgesprochen, d. h. in seiner Wahrheit erkannt, denselben mächtig macht, der anerkannt im Tode, ihm das ewige Leben gewährt.

So nahe dieses nun auch der Offenbarungslehre kommt, so bleibt doch der unüberwindliche Abstand, daß die Schöpfung des Ormuzd wider dessen Willen und ihm zum Trotz verunreinigt wird von einem ihm gleich mächtigen Wesen.

Zunächst ruft nun Ormuzd die Ferwers hervor, die unsichtbaren Ideen der sichtbaren Welt, dasselbe, was bei den Indern der Brahma that; dann bildete Ormuzd das Himmelsgewölbe und die Erde; auf derselben schuf er den Berg Albordsch, dessen Gipfel bis zum Urlicht empor reicht, daher Ormuzd ihn zu seiner Wohnung bestimmte. Vom Gipfel des Berges führt die Brücke Tschinewad zu dem Himmelsgewölbe Gorotman hinüber, wo die Ferwers und die Seligen wohnen; unter der Brücke ist der ungeheure Abgrund Duzahk, in welchem Ahriman haust. Dann schuf Ormuzd die hohen Himmelslichter, Sonne, Mond, Planeten und Fixsterne zu seiner fernern Unterstützung im Kampfe gegen Ahriman.

Wohlgerüstet zum Streit, stark und kräftig, wachen daher in Himmelshöhen die beseelenden reinen Urwesen der Gerechten, die Ferwers. Sie haben den Sternen, dem Mond und der Sonne ihre Bahnen angewiesen, und halten im Weltall die Ordnung aufrecht; sie sind in ihrer beseelenden Macht das Leben und geben den Geschöpfen das Leben; von ihnen stammt her des Leibes wie der Seele Gesundheit; sie geben dem Fluß der Gewässer die Richtung, und durch sie ergrünt der Baum in Frische. Wenn die Gewässer sich ergießen, wenn die Erde ergrünt im üppigen Wuchse der sie belebenden Gewächse, wenn der lebenerregende Wind durch die weite Welt weht, wenn die Familie mit Kindern gesegnet wird, die Heerden sich mehren, Sterne, Mond und Sonne ihre Bahnen wandeln, dann ist es zum Ruhm und zur

Verherrlichung der Ferwers. Sie verscheuchen den Tod, und wenn sie nicht geschaffen wären, dann würde der todtschwangere Ahriman, in seiner zerstörenden Gewalt das Leben ertödtend, in den Gegenden des Himmels und der Erde umhergestrichen sein. Sie sind die Seelen der Seelen, die Wesen, die den guten Geistern und allem Leben und Dasein überhaupt die Seele mittheilen. Ormuzd hat selbst seinen Ferwer, wie jeder andere gute Geist und jeder Gerechte. Wer an sie im frommen Gebet sich wendet, dem verleihen sie leibliches und geistiges Heil. Die Ferwer sind das Wesen, die Idee, das Leben in den Dingen.

Als Ahriman in seinem Abgrunde diese Lichtschöpfung des Ormuzd gewahrte, brachte er eine Schöpfung der Finsterniß hervor, böse und scheußliche Wesen, mit welchen er den Himmel des Ormuzd stürmen wollte; dort geblendet vom Lichte des Ormuzd sank er auf lange Zeit in den Abgrund zurück. Ormuzd setzte nun während des zweiten Zeitalters seine Schöpfung fort; allein, wo Ormuzd Stätten des Segens geschaffen hatte, schuf stets dem entgegen der todtschwangere, in Lastern verschlungene Ahriman das Verderben. So ward von Heil und Unheil, von Gutem und Bösem das Leben und die Welt durchdrungen, und die halbe Schöpfung im Dienste des Geistes der Finsterniß stand der andern Hälfte im Dienste des Lichtgeistes, zum Kampfe gerüstet, feindselig gegenüber. Es standen für diesen Kampf dem Ormuzd in höherer oder geringerer Würde die guten Geister des Lichts zur Seite. Es umgaben ihn, als den obersten und ersten, sechs andere, Amschaspands genannt, hohe Geisterfürsten, welche auch als Planeten angeschaut werden. Sie sind: 1) Bahman, milde oder wohlwollende Gesinnung; er ist der erste in der Welt des Ormuzd, der Vater der Reinigkeit des Herzens, Sorger aller Dinge, heiliger König, von Ormuzd erkoren für das reine Volk der Welt. Er ist Schutzgeist des Friedens, groß, hülfreich, bester Wächter seines Volkes, Grundkraft des großen Verstandes, Weisheit des Ohres, von Ormuzd geboren. Bahman ist der unmittelbare Statthalter für Ormuzd in dessen durch ihn geschaffenen Welt, sein Großvezier für die ganze Lichtwelt, statt daß die übrigen Amschaspands nur einzelnen Kreisen des Lebens höherer oder niederer Ordnung vorgesetzt sind.

Der zweite Amschaspand ist Ardibehescht, herrliche

Reinheit, Schutzgott des Feuers; von ihm kommt Feuer in die Welt mit rothem Glanze; er giebt Wärme und bekämpft die Dews (Geister Ahrimans) des Winters. Der dritte ist Schariwer, vortrefflicher König. Er beherrscht die Metalle, ist des Goldes und des Silbers Herr, wovon die Großen dieser Erde äußern Glanz nehmen. Sapandomad, heilig und voll Demuth, heißt der vierte. Er ist Schutzgeist der Erde, der sie mit Fruchtbarkeit segnet und sich insbesondere des Ackerbaues freuet. Khordad, der Befruchter, ist der fünfte. Er ist Schutzgeist des belebenden Wassers, und endlich der sechste Amerdad, der den Tod verscheucht. Er ist Schöpfer der Keime und steht dem Bereiche der Bäume und Pflanzen als Schutzgeist vor. Er ist Gebährer so vieler Grundkeime der Kraft, Bäume der Frucht und ohne Frucht. Durch ihn ist aller Baum des Samens reich, süß, erquickend, vielfältig auf der Berge Höhen, ernährend Weltgeschöpfe.

Ferner brachte Ormuzd den Urstier Abudad hervor, dessen Seele Goscherun ist, und legte in ihm die Keime der gesammten Körperwelt nieder. Seine Seele wacht daher über die Heerden, läßt sie wachsen und gedeihen, mehrt sie und waltet über dem Reiche der Thiergeschlechter.

Außer diesen giebt es Geister zweiter Ordnung und niederern Ranges, die unter der höhern Obhut der Amschaspands schutzherrlich und heilbringend im Leben walten; sie sind die Izeds. Sie werden angerufen im Himmel und in der Erde, in der Sonne, im Monde, in den Zeiten des Jahres, in den Monaten, Tagen und Tageszeiten, im Wasser, in dem Feuer, in den Winden, so wie in den hellen glanzstrahlenden Sternen, die, durch die Nacht leuchtend, die Finsterniß und das Dunkel verscheuchen. Sie wachen über Städte, Dörfer und Straßen. Auch die Gipfel der Gebirge, die sich in den Wolken verlieren, und von denen heilbringend die befruchtenden Gewässer herabfließen, um sich über die Felder zu ergießen, werden angerufen. Jeder Richtung und jedem Kreise des Lebens steht ein Schutzgeist im Dienste des Ormuzd vor.

Aber auch Ahriman setzte inzwischen im Duzahk seine abscheuliche Schöpfung fort und stellte jedem Lichtwesen ein eben so mächtiges Wesen der Finsterniß entgegen. Diese Nachtwesen

sind die Dews oder Dämonen. Der Lehre des Bundeheſch nach sind die Planeten, ihres irren Wandels wegen, Sitze der Dews, und ihnen sind als Himmelswächter, um sie in ihrem Laufe zu bewachen, vier Standsterne beigegeben, nämlich: Taſchter, der über den Osten, Satewis, der über den Westen, Venant, der über den Süden und Haftorang, der über den Norden Wache hält. Sie sind die Feldherren in den Heeren der himmlischen Sternschaaren. Daneben wurde der Lichtbringer, der Morgenstern, unter dem Namen Guerschasb verehrt.

Nun stürmte Ahriman noch einmal den Himmel; nur er allein drang hinein, sprang aber erschrocken in der Gestalt einer Schlange vom Himmel auf die Erde herab, verunreinigte hier die ganze Schöpfung Ormuzds und ward dann wieder in den Duzahk hinabgeschleudert.

Der durch Ahriman auf der Erde beschädigte Urstier starb. Doch trat aus seiner rechten Schulter der Urmensch Kajomorts, und aus der linken Schulter die Stierseele Goscherun hervor, welche nun Schutzgeist des gesammten thierischen Lebens ward. Aus des Stieres Samen und Leibe gingen alle Geschlechter der guten Thiere und Pflanzen hervor. Nun schuf Ahriman wieder die häßlichen Kharfesters oder bösen Thiere und giftigen Pflanzen auf Erden. Dann tödtete er den Kajomorts, aus dessen Samen inzwischen das Menschenpaar Meschia und Meschiane hervorging, von dem alle Menschen abstammen. Meschia und Meschiane waren ursprünglich unschuldige Lichtwesen und Verehrer des Ormuzd, darauf aber verführte sie Ahriman und sie wurden sündhaft. Die Hauptsache bei dieser ganzen Kosmogonie ist, daß das Lichtreich des Ormuzd nicht im Abstrakten stehen bleibt, sondern sich zu konkreten Gestalten entfaltet. So eröffnet sich unserm Blick ein Reich, von lauter reinen, idealen Wesen bewohnt. Ihm gegenüber entfaltet sich aber ebenso das Reich des Ahriman und es bleibt beim ewigen und stetem Kampfe.

Der Mensch soll nun ein Diener des Ormuzd sein, soll den Ahriman bekämpfen helfen. Allein der Mensch, als ein sterbliches, vergängliches Wesen gehört selbst dem Reich des Ahriman an, da nichts Vergängliches gut ist, kein solches von Ormuzd herstammen kann. Der vergängliche, sterbliche Mensch weit entfernt, ohne weiteres Ormuzd in Reinheit dienen zu können,

steht diesem vielmehr feindlich gegenüber; er ist von Natur böse, da er von Natur sterblich ist: wie vermöchte er dem Guten, Beständigen, dem ewigen Lichtreich ohne weiteres zugezählt zu werden? Aus eigener Kraft kann er auch dem Ormuzd nicht angehören, der Urstünde, des Vergänglichen, des Ahrimanischen an ihm wegen. Er bedarf daher einer Beihülfe, welche ihn zu Ormuzd führt, und diese ist ihm gegeben in dem Mittler, Mithras. Dieser steht als Mittler zwischen Ormuzd und Ahriman, kann daher das Ahrimanische im Menschen bezwingen helfen. Er ist es, der die Ferwers, die Urideen zur Erde führt, und so, das Ewige mit dem Vergänglichen verknüpfend, irdische Wesen hervorbringt. Ormuzd ist Schöpfer alles Unvergänglichen, Mithras hingegen bildet Ormuzds Geschöpfe dem Vergänglichen ein; daher ist er Herr der Schöpfung und der Zeugung und erscheint auf dem Stier (aus dem Alles geworden) sitzend. Zoroaster soll eine Mithrashöhle angelegt haben, in welcher den Eingeweihten das Herabsteigen der Seele in die materielle Welt und ihre Rückkehr zur himmlischen veranschaulicht wurde. Zu dem Ende war das ganze Universum bildlich dargestellt. Der Fels galt als Symbol der Materie überhaupt, sein Dunkel wies auf die Trägheit und Finsterniß der Masse hin; innerhalb der Höhle befanden sich Bilder der Elemente, der Planeten, der Fixsterne, der zwölf Zeichen des Thierkreises, eine Leiter mit acht Stufen von verschiedenen Metallen als Stufenweg für die Seelen; dadurch sollte die Wanderung und das Steigen der Seelen von einem Planeten zum andern bis zum Gorotman, dem höchsten Himmel, der Wohnung Ormuzds, verdeutlicht werden. Diese Lehre vom Mithras ward übrigens in der Folge immer mehr ausgebildet; die Vereinigung des Geistes mit der Materie, ward als die Vereinigung des männlichen, formgebenden Prinzips mit dem weiblichen und Mithras selbst als Mannweib angeschaut. Die Feier der Mithrasmysterien bekam dadurch, wie zu Babylon die Verehrung der Mylitta, einen obscönen Charakter.

Die moralischen Bestimmungen nun laufen alle darauf hinaus, sich zum Diener des Ormuzd zu machen, sich zum Lichtreich zu erheben. Der Zweck eines Jeden ist, sich rein zu erhalten und diese Reinheit um sich zu verbreiten. Diese Reinheit wird

erhalten durch Heiligung der Gedanken, des Wortes und der That. Was ist reiner Gedanke? wird im Zend Avesta gefragt. Der, welcher auf der Dinge Anfang geht (der, welcher die Ferwers der Dinge, ihr Ideal, ihr Bestehen im Lichtkreise vor Augen hat). Was ist reines Wort? Das ist Ormuzd, (das Gebet, welches nur in Aufzählung und Nennen der verschiedenen Namen Gottes besteht vergl. Jescht Sade's 80.). Was ist reine That? Das reine Anrufen der himmlischen Heerschaaren (d. h. das Befolgen der Naturgesetze, wie sie in der Harmonie des Lichtreichs, des Himmels, abgeprägt sind). Besonders ist es Pflicht, Leben, Licht zu verbreiten, also das Lebendige zu erhalten, Bäume zu pflanzen, Quellen zu graben, Wüsten zu befruchten, Wanderer zu beherbergen, Hungrige zu speisen u. s. w. Um die Gunst von Ormuzd zu gewinnen, ist ferner nöthig: äußerer Anstand, Mäßigkeit im Essen und Trinken, nüchterne Lebensart. Eßlust und Gier nach der Nahrung bei Tische sehen zu lassen, erscheint dem Perser als Hundeart; in Gesellschaft auszuspucken oder sich zu schneuzen, gilt für Rohheit. Vorzüglich aber soll sich der edle Perser ritterliche Übungen aneignen.

Überhaupt ist in Beziehung auf die Moral zu unterscheiden zwischen der ältern Lehre, welche Ormuzd dem Hom und zwischen der jüngern, welche er dem Zerduscht mittheilte. Ormuzd gab nämlich seinem Volke den Propheten Zerduscht (Zoroaster) und das Gesetzbuch Zend-Avesta. Dieses vom Zerduscht dem Gustasp (nach Einigen Darius Hystaspes) in der heiligen Zendsprache gebrachte, in drei Stücke: Izeschne (Gebetsformeln), Wispered (Lehre in Gebetsform), Wendidad (Lehre in Dialogform) getheilte Gesetz soll, einer Tradition zufolge, eigentlich das dritte sein; vor ihm habe Hom das zweite Gesetz dem Dschemschid gelehrt und unter den Patriarchen des Urreichs vor der Sündfluth habe das erste Gesetz gegolten.

Der ursprüngliche Zustand der Völker von Iran wird nämlich als ein nomadischer geschildert, aus welchem Dschemschid, die den Ormuzd verehrenden Völker herausgerissen und sie zum Ackerbau und höherer Ausbildung berufen hätte. Die Erinnerung an diese Entwickelungsstufe des religiösen Bewußtseins ist im Zend-Avesta festgehalten in der Sage von Hom, dem alten Propheten, Verkünder des alten Gesetzes, von dem, als von dem Homanes

der Perser, die Griechen Kunde nahmen. Er wird im Zend-Avesta angerufen als das Wort des Lebens, als der Lebensbaum, der König ist im Reiche des Ormuzd, auf dem Gipfel Albordis als Schutzgeist über den Menschen waltend, Ormuzdsohn, Verkündiger des alten Gesetzes und Heilbringer für die alte Zeit, bis in der neuen Zeit Zerdusch an seine Stelle trat. Der Erste der Sterblichen, dem Hom sein Gesetz verkündigte, war Wiwengham, der Vater des Dschemschid. An die Verehrung des Hom und seines Geistes, die er unter den spätern noch lebenden Geschlechtern genoß, knüpfte sich auch ein Baumdienst, dessen Ursprung an nichts Anderes anzuschließen ist, als an das Gefühl des erquickenden Schattens, der dem herumziehenden Nomaden in den sonnenbestrahlten, baumleeren Hochebenen Irans, wo er sich darbot, zum Labsal ward. Mit Hom zugleich wird die erquickende, den Durstigen labende Quelle angerufen. Unter dem Schatten des Baumes, an der Quelle war vor die Seele des wandernden Nomaden zuerst die Ahnung von der Herrlichkeit der Ruhe des Lebens in fester Ansiedelung getreten.

Dem von Hom verkündeten Gesetze gemäß ordnete Dschemschid das Volksleben, schaarte die Stände des Reiches und wies jedem seine Beschäftigung an. Dschemschid wird als derjenige gepriesen, der dem Ormuzd die rothglänzenden Feuer entzündet hat; er habe mit dem goldnen Dolche die Erde durchstochen, d. h. er hat den Ackerbau eingeführt; er sei dann die Länder durchzogen, habe Quellen und Flüssen den Ursprung gegeben, dadurch Länderstriche fruchtbar gemacht, die Thäler mit Thieren bevölkert u. s. w. In dem alten Gesetze Homs ward das höchste Sittengesetz nur bezogen auf die Pflicht, in dem Kampfe mit dem Erdboden in bäuerlicher Weise die Felder zu beackern und auszuroden, Bäume zu pflanzen, dürre Felder zu bewässern und fruchtbar zu machen.

Nachdem aber Cyrus, auf einen angeblichen Befehl des Mederkönigs, die Perser versammelt hatte und sie auf die Knechtesarbeit der Bearbeitung und Ausrodung der Felder hinwies, die dem alten Gesetze zufolge als die höchste und heiligste Pflicht galt; hierauf sie des andern Tages wieder versammelte und auf den Preis hinwies, den Jeder zu erwarten habe, der in seiner Nachfolge sich dem Kampfe weihe, und nachdem so das weltge-

schichtliche Perserreich begründet wurde: da trat die Zeit der neuen Lehre unter Zerduscht ein. Statt der Kämpfe mit dem Erdboden treten nun die Kämpfe in der Menschenwelt, die Vernichtung des Ahrimanischen Reiches in der menschlichen Gesellschaft, als höchste Aufgabe hervor. So mußte nun alles Irdische zum Abbild des himmlischen Ormuzdreiches umgeschaffen werden. „Es giebt kein Reich, sagt Haupt (Alterthumskunde 1, 131), wo die Staatseinrichtung und das ganze Leben so erschöpfend zum materiellen Ausdruck der physischen, kosmologisch-mythischen Anschauungen gemacht worden ist, als das medische." Die alten Perser betrachteten ihren König als den Repräsentanten Ormuzds und als den Gott der Erde. Noch im 3. und 4. Jahrhundert nach Christi Geburt führten die persischen Könige aus der Dynastie der Sassaniden den Titel Gott. Der ganze persische Hof war nach dem Muster der himmlischen Hofhaltung Ormuzds eingerichtet. Die Wohnung und insbesondere der Thron des Herrschers stellte den Himmel vor und hieß auch so. Um den Glanz des Lichtthrones Ormuzds nachzubilden, war der Thron so mit Edelsteinen bedeckt, daß man wegen des blendenden Glanzes nicht lange mit dem Blicke darauf verweilen konnte. Die nächste Umgebung Ormuzds waren die sieben Amschaspands, die höchsten Himmelsgeister; ihnen nachgebildet waren die sieben Satrapen oder höchsten Staatsbeamten die nächste Umgebung des Königsthrones. An den vier Ecken oder Enden des Himmels dachte man sich vier Haupt- (Stand-) sterne, die den ganzen Himmelsraum einschlossen und den vier Vögeln des Himmels, oder Jynx, entsprachen; ihnen nachgebildet befanden sich an der königlichen Wohnung, wie am Throndache vier Vögel, die die Götterzungen hießen. Die königliche Burg zu Ekbatana war von sieben Ringmauern umgeben, deren verschiedene Farben auf die Planeten (Amschaspands) hinwiesen. Nach Hesychius nannten die Perser die königlichen Zelte und Höfe geradezu: die Himmel oder goldene Himmel.

Das Leben des Persers soll demnach weiter nichts sein, als eine Darstellung des Lichtreiches und darin hat es Ähnlichkeit mit China. So wie dort nichts als die abstrakte Ordnung dargestellt wurde, so wird hier nichts als das Licht, das Leben, das Gute (im persischen Sinne d. h. das

Naturleben) befördert; alles andere existirt für den Perser nicht oder ist zu bekämpfen. Wenn der Perser Bäume pflanzt, den Acker bebaut, des Wanderers sich annimmt, so geschieht das nicht des Baumes, des Ackers, des Wanderers wegen, sondern weil dadurch Leben, Licht ausgebreitet, weil dadurch das Ahrimanische Reich beeinträchtigt wird. Auf einen weitern Inhalt kommt nichts an; alles Thun erschöpft sich in dem einen Inhalt, der abstrakt bleibt, Licht, Leben auszubreiten. Der persische Staat ist vermöge seines religiösen Prinzips nothwendig auf Eroberungen angewiesen; denn er hat die Herrschaft des Ormuzds und seines Stellvertreters, des irdischen Königs, immer mehr auszubreiten. Aber der Zweck der Eroberung ist auch erreicht, sobald die unterworfenen Länder und Völker diese Oberherrlichkeit anerkennen und Tribut bezahlen; im übrigen dürfen sie bei ihren Sitten, bei ihren Gewohnheiten, ja selbst bei ihren Religionen verbleiben; denn dem Lichtreich Ormuzds ist schon genug gethan, wenn es als das Höchste anerkannt ist; es fällt kein weiterer Inhalt in dasselbe. Alle besondere Gestaltungen des Lebens sind für dasselbe entweder gleichgültig oder feindselig. Hätten die Griechen dem persischen König eine Hand voll Land und Wasser abgeliefert, so wären die persischen Kriege nicht eingetreten.

Licht, Reinheit, Ormuzd steht der Finsterniß, Unreinheit, Ahriman feindselig gegenüber. Die Reinigungsgesetze müssen daher für den Perser sehr ausgebreitet sein. Nicht nur werden alle wilde und schädliche Thiere als von Ahriman geschaffen, und daher als verunreinigend, besonders aber als zum Essen verbotene betrachtet, sondern auch alles, was mit der Vergänglichkeit, mit Geburt und Tod in Beziehung steht, ist in hohem Grade verunreinigend. Schon bei den Indern mußten wir diesen Unterschied von Reinheit und Unreinheit treffen, weil auch dem Inder, das Unvergängliche, das Jenseits, das Höchste war. So verunreinigte bei dem Inder die Geburt eines Kindes nicht nur die Mutter selbst, sondern alle Familienglieder in gerader Linie, ja selbst das Haus wurde unrein und mußte durch einen Brahmanen zur Reinigung mit geweihtem Wasser besprengt werden. Die Entbundene selbst reinigte sich, wie die Ihrigen durch Bäder. Das neugeborene Kind blieb zehn Tage von der Geburt an unrein. Bei der Menstruation war jedes Weib drei

Tage lang unrein, und erst am fünften, nachdem sie sich gebadet, konnte sie wieder an gottesdienstlichen Handlungen Theil nehmen. Auf gleiche Weise war jeder Todte unrein und verunreinigte alle, die mit ihm in Verwandtschaft standen; das Haus, worin er lag, ward auf zehn Tage unrein, nach welcher Zeit das Familienhaupt sich selbst und das Haus durch Besprengung mit geweihtem Wasser reinigte. Weil jeder Leichnam den Ort, wo er lag, verunreinigte, so eilte man mit dem Begräbniß sehr, aß auch nicht in seiner Gegenwart, nicht einmal die Nachbaren thaten dies; das Begräbniß war deßhalb auch außerhalb der Stadt, gewöhnlich in der Nähe von Gewässern, in denen man sich reinigte.

Eben so sind nun die Reinigungsgesetze bei den Persern bis ins Kleinlichste ausgebildet. Jede Gebärende ist unrein; sobald sie Wehen hat, legt man sie auf ein eisernes Bett, weil selbst das Lager durch sie verunreinigt wird und nur unrein gewordenes Metall, nicht aber Holz, wieder zum Gebrauche gereinigt werden kann. Gleich nach der Geburt wäscht sich die Wöchnerinn, lebt aber dennoch vierzig Tage ohne Menschenumgang und reinigt sich dann durch ein Sischoe', d. i. dreißig Abwaschungen. Das neugeborene Kind wird als unrein gleichfalls durch Wasser gereinigt. Die Menstruation verunreinigt in dem Grade, daß die damit Behaftete sich an einen abgesonderten Ort (Daschtan Satan) begeben, ihre Kleider wechseln, und Jeder, der ihr Speise bringt, in einer gewissen Entfernung von ihr bleiben muß; sie darf sogar mit Niemandem reden; der geschlechtliche Umgang mit ihr gilt für ein unsühnbares Verbrechen. Nach Verlauf der Menstruation wäscht sie sich und legt ihr voriges Kleid wieder an; erst nach zwei Tagen darf sich ihr Mann wieder zu ihr begeben. Ebenso verunreinigt die unwillkührliche Samenergießung des Nachts, es erfolgt Reinigung selbst des Kleides und dann Reinigungsgebete. Noch mehr ins Einzelne gehend, ja selbst ins Kleinliche sich verlierend sind die Tod und Verwesung oder Fäulniß betreffenden Verordnungen, welche den hauptsächlichen Inhalt des Vendidad ausmachen. Der Todte, selbst unrein, verunreinigt alles, was mit ihm in irgend eine Berührung kommt, und alles Reine muß schnell von dem Ort, wo er liegt, entfernt werden. Was vom Todten ausgeht oder von ihm herrührt, heißt Herneſa (אבי אבוח הטומאה), und dies zieht jedem, der es be-

rührt, Unreinheit zu; eine solche unmittelbare Unreinheit führt den Namen Hamrid (אב הטומאה); die mittelbare, d. h. die, welche man sich durch Mittheilung des Hamrid Gewordenen zuzieht, ist Pitrid (תולדות הטומאה). Das Feld, worauf der Leichnam eines Hundes oder eines Menschen gelegen, muß ein ganzes Jahr unbebaut liegen. Am wenigsten darf ein Leichnam in Berührung mit Feuer kommen oder ganz verbrannt werden, denn das Feuer ist das Allerreinste, die Reinheit selbst; es gilt für ein Verbrechen, etwas Todtes ins Feuer zu werfen. Aber auch ins Wasser, das gleichfalls als rein betrachtet wird, soll nichts Todtes kommen und wenn es zufällig geschieht, so muß es sorgfältig herausgezogen werden. Sehr beachtenswerth ist, daß gerade die Leichname der Geschöpfe, deren Leben am meisten heilig und unverletzbar ist, der Menschen und der Hunde, auch vor allen Andern als unrein gelten. (Sie, welche Ormuzd geweiht waren, sind jetzt der größern Kraftanstrengung Ahrimans unterlegen.) [1])

Was nun den Kultus betrifft, so ist das reine Licht einer symbolischen Darstellung in Tempeln und Götterbildern unfähig; Xerxes zerstörte sogar aus religiösem Fanatismus die Tempel in Griechenland. Die heiligen Bauwerke waren meistens nur einfache Feuerstätten, Dodgahs, gewöhnlich in kubischer Gestalt. Das reine Opferfeuer brannte auf der bloßen Erde, den Göttern zum guten Geruch, gewöhnlich jedoch unter einem Obdach und auf Bergen oder Anhöhen, wobei heilige Gebete von den Priestern verrichtet wurden. Feierliche Gebete, d. h. die Aufzählung der vielen Namen Ormuzds waren die Hauptsache bei diesem Kultus. Nebst dem Gebete und den Reinigungen war das Lesen des Zend-Avesta, des Vendidad oder des Worts Ormuzds vorgeschrieben. Reine Handlungen waren nicht bloß die moralischen, sondern alle nach der Vorschrift des Gesetzes gethane; dahin gehören, wie wir schon sahen, außer den religiösen Handlungen besonders die Anlegung von Städten u. s. w.

Das Opfer kommt auch hier vor, aber ohne neue Bedeutung. Es wird durch dasselbe die Ausgießung des Lebens durch Ormuzd dramatisirt und wie der Einzelne dadurch, daß er

1) Bähr hat hinlänglich bewiesen, daß dieser frappanten, äußerlichen Aehnlichkeit mit dem Mosaismus ungeachtet, die Idee, die hier zu Grunde liegt, eine dem Mosaismus geradezu entgegengesetzte ist.

seinerseits wiederum das Leben ausgießt, an Ormuzd zurück giebt, mit demselben in Harmonie bleibt. Die Gottheit verlangt, nach dem Glauben der Perser, von dem Opfer nur das Ihrige, nur das, was sie gegeben, nur die ψυχή, das Leben; daher wird der Gottheit nur das Blut dargebracht, das Übrige aber wird nach Belieben verbraucht. Bei der Opferung läßt der Mobed, der Priester, seine Hand so lange auf dem Thiere ruhen, bis das Blut ausgeflossen ist. Die beiden höchsten und wichtigsten Opfer sind die des Pferdes und des Stieres.

Das Pferd wurde der Sonne geopfert, der es überhaupt geweiht war, daher der Sonnenwagen von vier Pferden gezogen wird; bei wichtigen Gelegenheiten hielt man das Wiehern des Pferdes für eine Begeisterung der Sonne, und betrachtete es als eine Art Orakel; kurz, das Pferd erschien dem Perser als eine Inkarnation der Sonne. Höher als das Pferdeopfer steht das Stieropfer; es ist das wichtigste von Allen, der König der Opfer, wie das indische Aswamedha, und wird dem Mithras dargebracht, dem Schöpfer und Herrn der Zeugung. Der Schöpfungsstier Abudad trug nämlich alles creatürliche Leben in sich verborgen, aus ihm ist alles, was nur Leben hat, hervorgegangen; jedoch mußte er, damit dies geschehen konnte, sich opfern, sterben; sein Tod gab erst der in unendlich vielen Einzelwesen bestehenden Welt das Leben, daher er im Tode auch ausruft: „Siehe, was geschehen muß für die Lebendigen, die noch werden sollen!“ Nur durch seinen Tod konnte seine Seele, Goscherun, welche die Seele aller Geschöpfe ist, entbunden und geboren werden. Mithras, der Herr der Schöpfung, wird daher als der Vollzieher dieses großen Schöpfungsaktes, dieses Stieropfers, gedacht. Er bringt es dar, (schafft die Welt) zur Vernichtung des ahrimanischen Bösen. Ahriman schlug zwar den Urstier, so daß er starb, aber durch Mithra's Vermittelung und Beihülfe ging aus diesem Tode alles Leben der Welt hervor. Demgemäß wurde nun auch das Stieropfer an dem Eingange einer Höhle oder Grotte gebracht, welches Bild der Welt war; und es wird vorzüglich als Sühnopfer betrachtet.

Auch die Feste sind nichts weiter, als Darstellung des Lebens der Natur, aber angeschaut als das Leben Ormuzds. Die beiden Hauptfeste sind Neuruz d. i. der neue Tag, Neujahrstag

und Meherdschan; ersteres fällt in dem Frühlings-, letzteres in dem Herbstäquinoktium, beide werden als Siegesfeste Ormuzds betrachtet. Im Frühling erhält die Natur wieder neues Leben, im Herbst bewährt sie ihre Kraft in der Fülle der Produkte. Jedes dieser Feste dauerte sechs Tage, der sechste war der feierlichste. Von dem sechsten des Neuruz, dem Khordad, wurde behauptet: An ihm schuf Ormuzd die Welt, siegte Kajomerts, gingen Meschia und Meschiane aus der Erde hervor, erhielt Gustasp das Gesetz, wird einst die Erneuerung der Welt geschehen. Das Wintersolstitium wurde als das große Mithrafest gefeiert; es ist das Fest der Geburt dieses Sonnengottes, des Vermittlers zwischen Winter und Sommer, zwischen Ahriman und Ormuzd. Zu dem Neuruz stand in naher Beziehung das ihm unmittelbar vorausgehende Fest der Schlangentödtung, an dem man die Schlangen und andere schädliche Ahriman'sche Thiere auszurotten pflegte. Ahriman schuf nämlich die große Schlange des Winters, welche die Sonne, das Licht besiegt, bis diese im Frühjahr das Böse ausrottet. Wie Ormuzd da mit Ahriman kämpft, so soll auch sein Diener wider Ahriman und dessen Geschöpfe kämpfen und sie möglichst vertilgen.

Außerdem wurden noch sechs Gahanbars gefeiert zur Erinnerung an die sechs Schöpfungszeiten. Ormuzd mit den Amschaspans hatte sie selbst gefeiert. Sie fallen in den 2., 4., 6., 7., 10. und 12. Monat. Das erste, Mediozerem, bezeichnet die Zeit der Schöpfung des Himmels; das zweite, Med'ioschem, die Zeit der Schöpfung des Wassers; das dritte, Peteschem, die Zeit der Bildung der Erde; das vierte, Etiathrem, die Zeit der Entstehung alles dessen, was gut zu essen und aller Bäume; das fünfte, Mediarem, die Zeit der Schöpfung der fünf Gattungen von Thiere; das sechste, Hamespethmedem, die Zeit der Erschaffung des Menschen. Die Gahanbars Mediaschem und Mediarem fielen in die Zeit der Winter- und der Sommersonnenwende.

An solche Vorstellungen von Gott und Welt und dem Verhältniß des Menschen zu seinem Schöpfer mußte sich eine neue Lehre von dem Zustande der Seelen nach dem Tode knüpfen.

Dem Fetischdiener, der nichts als Befriedigung der Begierde kennt, war der Tod der unheilvolle Zustand, wo der Mensch

dieselben Bedürfnisse, wie auf Erden, aber nicht die Mittel, sie zu befriedigen hat; daher der Verstorbene als neidisches, schadenfrohes Gespenst gedacht wird. Dem Chinesen durfte die abstrakte Ordnung auch nicht durch den Tod verrückt werden, daher der Verstorbene als Genius immer noch dem Kaiser unterthan bleibt. Dem Inder und Buddhadiener, welchen als das Höchste das jenseitige Nichts erscheint, muß die Seele sich durch viele Wanderungen bis zu jenem Nichts hinaufläutern. Dem Perser hingegen, der als das Höchste das Positive, ein Diesseitiges, das Licht ansieht, muß die Seele nach dem Tode entweder noch mehr, als hier, im Lichtreich lebend gedacht werden, oder völlig dem Ahriman hingegeben erscheinen. Daher giebt es einen zwiefachen Ort für die Seele nach dem Tode, einen Himmel der Seligen, Gorotman, und eine Hölle der Unseligen, Duzahk. Himmlische Herrlichkeit wird im Gorotman gewährt; schreckliche Qual erfüllt Duzahk's Tiefen. Von dem Berge Albordi führt nach Gorotman die Brücke Tschinewad; an dieser Brücke ist der Ort des Gerichts für die Seelen der Verstorbenen. Drei Nächte nach ihrem Tode langen sie unter dem Schutze des die Heerden bewachenden Hundes hier an, und dann richten über sie nach ihren Thaten, Worten und Gedanken die Todtenrichter. Mithra, Raschneraft und Serusch sind die drei Todtenrichter. Serusch, der Bote Gottes, der den Menschen mit Rath beisteht und der auf Erden das Gesetz gegeben hat, richtet über die Heiligkeit des Gedankens. Raschneraft, der Geist der Wahrhaftigkeit und Reinheit des Wortes, richtet über die Heilighaltung des Wortes. Der lebendige und starke, mit der Keule bewaffnete Mithra richtet über die Heiligkeit der menschlichen Thaten. Die gerecht erfundenen Seelen gehen nun über die Brücke Tschinewad in Gorotman, den Himmel der Seligen, ein; die aber ungerecht erfunden werden, stürzen in Duzahk's Tiefen hinab, hier unendliche Qual zu erleiden.

Allein auch hiermit kann die persische Lehre noch nicht abschließen. Ein solcher ewiger Kampf zwischen Ormuzd und Ahriman läßt beide mit gleicher Macht und gleichem Rechte bestehen. Ist Ahriman eben so mächtig, wie Ormuzd, so bleibt die Frage ungelöst, warum denn der Dienst des Einen, dem des Andern vorzuziehen sei? Ahriman selbst müßte die belohnen,

die sich seinem und nicht dem Dienste des Ormuzd weihen. Hier ist die schwache Seite des persischen Systems, an der gefaßt, es zu Grunde gehen muß. Die Seele, welche sich dem Gebote des Ormuzd widersetzt, fällt in den Duzahk, den Aufenthaltsort Ahrimans; dort hat sie unendliche Qual zu erleiden — und doch hat sie ja dem Ahriman gedient!! Dieser Widerspruch wird, noch auf persischem Standpunkte gefühlt, verdeckt, aber nicht gelöst; denn seine Auflösung wäre eine neue Religionsstufe. Ahriman steht zwar in dieser Welt dem Ormuzd mit gleicher Macht gegenüber. Hier ist das Böse, das Schädliche eben so lebenskräftig als das Gute. In dieser Welt muß dieses Alles, vermöge des unerforschlichen Schicksals, Zeruane-Akrene, so sein; aber einst wird Ahriman dem Ormuzd doch unterworfen werden und so ist das Gute kräftiger als das Böse. Am Ende der zwölftausend Jahre werden das Böse und das Übel völlig vernichtet werden, alsdann wird die Vergänglichkeit und Sterblichkeit aufhören und alles Fleisch wird wieder auferstehen, um die Nichtigkeit des Todes, Ahrimans, um so mehr zu manifestiren. Es erscheint alsdann Sosiosch, der Siegesheld, der Wiederbringer der Heiligkeit, der die ganze Welt glücklich und groß machen wird, und die Leiber der Welt reinigen. Er wird aus der Welt schaffen allen Schmerz, aller Sünde Keim, und den Plager der Reinen zerschmettern. Es schwankt indeß die Vorstellung, ob Ahriman mit seinen Genossen, nach seiner völligen Überwindung am Ende der Tage, geheiligt und aufgenommen werden wird in die Zahl der Seligen, oder ob er, als verdammt, mit seinen Schaaren wird völlig vernichtet werden.

Das Judenthum mag allerdings auf die Gestaltung der Lehre des Sosiosch Einfluß geübt haben, doch liegt, wie gesagt, die Nöthigung zu dieser Lehre in dem Parsismus selbst. Es muß die Superiorität des Guten über die Macht des Bösen irgendwie anerkannt werden; damit sind wir aber an die Grenze dieser Religionsstufe angelangt und zu der Religion Vorderasiens übergegangen.

Anmerk. Stuhr leitet die persische Lichtreligion einfach aus dem schamanischen Geisterdienste her. Allein dabei wird vergessen, daß die Schamanen sich um die guten Geister fast gar nicht bekümmern; daß hingegen hier nur Ormuzd Verehrung geleistet wird, für Ahriman aber gar kein Kultus besteht

sondern mit ihm nur der Kampf einzugehen ist, aber nicht auf zauberische Weise, sondern nur so, daß man für Ormuzd wirkt.

§. 30. Der Sabäismus der heidnischen Semiten in Vorderasien.

Persien ist darin mit China zu vergleichen, daß so wie dort das abstrakte Maaß, die abstrakte Ordnung das allein Werthvolle und Verehrungswürdige ist; alles aber, was sich nicht unter dieses Maaß klassifiziren läßt, als das Unwürdige und zu Bekämpfende betrachtet wird: so hier das abstrakte Licht, das abstrakte Leben. Bäume pflanzen, Städte gründen, Wanderer beherbergen, alles dieses hat in den Augen des Persers gleichen Werth, denn es wird Leben verbreitet. Auf den weitern Inhalt des Thuns kommt nichts an, wenn nur Leben, Licht verbreitet wird. Das Weitere, die näheren Bestimmungen des Lebens, die als nähere Bestimmungen nothwendig sich gegenseitig begrenzen, nothwendig auch die Seite der Endlichkeit, des Nichtseins, daß das Eine nicht ist, was das Andere, an sich haben, fällt der Sphäre des Werdens, des Vergehens und Entstehens, dem Ahriman anheim. Es ist zwar hier nicht mehr ein indisches Versenken in das Nichts möglich, weil das Höchste selbst nicht mehr das Nichtsein, sondern das Leben ist; aber das Leben selbst ist hier noch ganz unbestimmt, hat keine weitere Bestimmung und Inhalt, als Lebendigkeit, Licht zu sein. Alle weitere Bestimmtheit fällt auf die Seite der Endlichkeit, des Ahriman. Zwar hat die Lichtseite auch noch eine weitere Bestimmtheit: sie ist nach der Siebenzahl geordnet und alles, was dem Lichte angehört, muß das Gepräge dieser Zahl an sich tragen; allein die Quantität ist selbst nur eine äußerliche Bestimmung, welche die Sache selbst nicht trifft. Unendliches und Endliches, Licht und Finsterniß stehen sich also hier unvermittelt gegenüber. Damit verkehrt sich aber das Verhältniß; das Unendliche, das Licht wird selbst ein Endliches, weil es von der Finsterniß begrenzt wird; das Endliche aber wird selbst ein Unendliches, weil es mit gleicher Stärke, mit gleichem Recht, und was noch mehr ist, mit gleicher Nothwendigkeit jenem gegenüber steht. Ahriman ist in der That eben so berechtigt als Ormuzd, Beide sind auf gleiche Weise aus dem unerforschlichen Schicksal, aus der ewigen Zeit, aus Zeruane-

Akreme geboren. Demnach hört aber der Unterschied zwischen Gut und Böse überhaupt auf. Wenn ich mich dem Ahriman ergebe, so diene ich einem eben so mächtigen Wesen als dem Ormuzd: warum den Einen dem Andern vorziehen? Daß das Reich des Ahriman am Ende der Zeit vernichtet werden wird, soll zwar diesen innern Widerspruch der persischen Lehre auflösen, vermag aber in der That nicht, dieses zu leisten. In der Gegenwart sind Beide gleich berechtigt; so wie aber diese Gleichheit Beider vom unerforschlichen Schicksal gesetzt ist, so ist auch der einstige Untergang des Bösen nur vom unerforschlichen Schicksal gesetzt, ohne daß dadurch eine weitere Einsicht in die Zufälligkeit des Bösen gegeben wäre. Das Böse ist auf diesem Standpunkt gleich nothwendig mit dem Guten und daher auch gleich berechtigt, soll aber nicht gleich berechtigt sein und das ist der innere Widerspruch dieser Religion.

Der Fortschritt ist nun der, daß anerkannt wird, wie das Böse eben so göttlich, eben so nothwendig und eben so berechtigt sei, als das Gute — das Böse, sowohl im physischen als im moralischen Sinne —; daß nicht blos Eine Seite der Natur, nicht blos ihre Form, als Licht, sondern die ganze Natur in ihrer Mischung von Licht und Finsterniß, von Gutem und Bösem das Göttliche sei; daß vom abstrakten Leben zum bestimmten, konkreten fortgegangen wird; daß erkannt wird, wie alles Lebendige nur in der Mischung von Licht und Finsterniß, von Gutem und Bösem besteht. Es wird nun zu weiteren Bestimmungen des Lichts sowohl als der Finsterniß fortgegangen; da zeigt sich denn, daß sie sich nicht so unvermittelt und abstrakt gegenüber stehen, als Gutes und Böses: sondern daß das Licht sowohl als die Finsterniß jedes schon die gedoppelte Seite vom Guten und Bösen in sich selbst enthält.

Das Licht ist zwar das Belebende, das erleuchtende Prinzip, ohne dasselbe kann nichts gedeihen und wachsen; aber es ist auch das Versengende, die verzehrende Gluthitze. Licht allein, statt zu beleben, ertödtet durch unerträgliche Hitze vielmehr alles Leben. Eben so die Finsterniß. Sie für sich ist zwar das Kalte, das Prinzip, welches Alles erstarren läßt; aber sie ist auch nothwendig, um die versengenden Glutstrahlen des Lichtes zu mäßigen. So zeigt sich die Natur als eine nothwendige Mischung von

Trockenem und Feuchtem, von Wärme und Kälte. Das Licht für sich ist das trockene, schädliche Prinzip; aber das Licht in seiner Mischung mit der Kälte, mit Vorherrschen des Lichtes, giebt feuchte Wärme und wirkt so belebend. Ebenso die Finsterniß für sich ist das Kalte und Erstarrende; aber in ihrer Mischung mit dem Warmen wird sie wiederum das Feuchte, aus welchem Alles entsteht. Diese Mischung nun von Trockenem und Feuchtem, von Wärme und Kälte wird in dem Verhältniß der beiden Geschlechter, worin alles Lebendige eingetheilt ist, angeschaut. Der Mann für sich ist das stürmische, heiße, ertödtende Prinzip, das weibliche Prinzip hat also diese Gluthitze zu mäßigen, um sie gedeihlich zu machen; oder der Mann ist das harte, kalte, unerschütterliche, grausame Prinzip, das Weib hat diese grausame Kälte zu mildern, den starren, unbeugsamen Charakter des Mannes zu brechen und für zarte Empfindungen zugänglich zu machen. So erscheint hier das weibliche Prinzip als das Vermittelnde, welches die Gegensätze von Licht und Finsterniß zu einer schönen Harmonie vereint, zu der Hitze, dem Trockenen, das Feuchte, zu der Kälte die Wärme hinzubringt.

Diese sinnige und auch richtige Anschauung wird nun als das durchgreifende Naturgesetz anerkannt und als das Höchste, als Gott verehrt. Dieses ist auch ausgesprochen in dem Schöpfungsmythus, den Stuhr aus den Fragmenten des Berosus mittheilt. Im Urbeginne des Lebens, heißt es, ruhte Omorka, die Urfeuchte, die Weiblichkeit, der die männliche Wesenskraft als Bel gegenüber stand. Bel zertheilte die Omorka und in ihr die Urgewässer, die Scheidung erzeugend zwischen Himmel und Erde, Licht und Finsterniß, Tag und Nacht. In der Weiblichkeit, in dem die Gluthitze und die starre Kälte, Licht und Finsterniß Vermittelnden, ist also beides aufgehoben. Ormuzd sowohl als Ahriman, Tag und Nacht gehen aus ihr hervor. Hohl, in der Gestalt eines halben Ei's, wölbte sich unter dem Himmel die Erde in ihrer Feuchte, die Befruchtung zu empfangen von der Sonne in ihrer warmen männlichen Kraft. Diese jedoch brachte ohne die Feuchte in heißer Glut das Verderben; den grimmsten Tod brachte aber die Kälte, Wärme und Feuchte zugleich bewältigend. So war im Leben der Kampf gegeben und in diesem die Zerstörung, zugleich aber auch die

Zeugung, indem die männliche Kraft sich durch die Feuchte ergoß, ihrer selbst sich entäußernd, sie rings durchdringend. Aus Bels Blut ward alles, was Leben hat und was in des Lebens Mitte steht, das Menschengeschlecht, erzeugt."

Es hat dieser Mythus übrigens mehr einen physischen, als einen religiösen Charakter; denn gerade auf der Religionsstufe, bei welcher wir jetzt stehen, hört die Ansicht von einer Schöpfung der Welt gänzlich auf; auch kennen wir aus sonstigen Nachrichten keine Göttinn unter dem Namen Omorka. Was in diesem Mythus aber ausgesprochen ist, ist die Grundansicht dieses Standpunktes, daß sowohl die Hitze für sich, als die Kälte für sich verderblich wirkt und nur ihre Mischung Leben bringend ist.

Warum dieses aber so sei, darauf giebt es in der That nur eine Antwort, nämlich die Naturnothwendigkeit. Es ist dieses das Gesetz der Natur, wie es Genesis 8, 22. ausgedrückt ist, daß, so lange die Erdenzeit währt, Kälte und Hitze, Dürre und Feuchtigkeit sich durchdringen und aufeinander folgen sollen. Diese Naturnothwendigkeit wird als das Höchste, als das Durchgreifende in allen irdischen Verhältnissen anerkannt und das ist die Religion der vorderasiatischen Semiten, der Chaldäer, Babilonier (?) Assyrer, Syrer, Philistäer, Phönizier, Ammoniter, Moabiter, Kanaaniter, Araber, Karthager u. s. w. Man nennt diese Religion die Sabäische, nach biblischem Sprachgebrauche, wo diese Völker als solche bezeichnet werden, die das צבא השמים, die himmlische Heerschaaren verehrten, denn am Himmel, in den Gestirnen sahen jene Völker diese Naturnothwendigkeit am deutlichsten abgeprägt.

Die geographische Lage Vorderasiens ist vorzüglich für einen solchen Kultus geeignet. Hier ist das einflußreiche Ineinander von Trockenem und Feuchtem, von Meer und Land, wie nirgend anderswo in Asien. Von drei Seiten ist Vorderasien vom Meer umspült, nämlich vom kaspischen, vom rothen und vom mittelländischen Meer. Eben so ist es vom Euphrat und Tigris durchströmt, welche eine bei weitem kleinere Thalebene bilden, als die ähnlichen Zwillingsströme im übrigen Asien. Die Hitze des Südens und die Kälte des Nordens begegnen sich hier zu wohlgemäßigter Durchdringung, jene im Araber, diese in dem vom Norden herabgekommenen Chaldäer. Ninus hat, der Sage nach,

sich und das Volk seines nördlich von Babylon belegenen Landes mit Völkerstämmen Arabiens vereinigt und so sich die Gegend von Babylon, Armenien und Medien unterworfen und zuletzt ein großes Reich gegründet, welches sich vom Don bis zum Nil erstreckte.

Diese nothwendige Naturordnung wurde also am Himmel am reinsten abgeprägt gefunden, und zwar an den sieben dem Alterthum bekannten Wandelsternen nämlich: Sonne, Mond, Mars, Merkur, Jupiter, Venus und Saturn.

Saturn ist der von der Sonne entfernteste Planet, daher der kalte, finstere, erstarrende, bösartige Gott. Die Araber verehrten ihn am Sonnabend in einem sechseckigen, schwarzen Tempel, indem sie ihm, schwarz gekleidet, einen bejahrten Stier opferten und zu ihm flehten, daß er sie mit seinen bösartigen Einflüssen verschonen möge. Er wird als großes Mißgeschick verkündend und bringend in seiner Kälte gefürchtet. Sein Bild ist schwarz, eben so seine Tempel; seine Diener tragen immer schwarze Kleider. Ihm ist unter den Metallen das Blei geeignet, wegen der Schwerfälligkeit und Langsamkeit seines Laufes.

Der starren ungemilderten Kälte steht die heiße ungebrochene und eben so verderbliche Glut gegenüber; sie wird angeschaut in dem der Sonne am nächsten stehenden Planeten Mars. Den Mars bildeten die Araber ab, wie er in einer Hand ein gezogenes Schwert, in der andern einen abgehauenen Kopf bei den Haaren hielt, in blutfarbigem Gewande, wie auch das Licht dieses Sternes röthlich ist. Sein Tempel war roth gefärbt; man opferte ihm mit blutbesprengten Kleidern, und zwar einen Kriegsmann, der in einen Pfuhl gestürzt wurde. Er wird in seiner Glut als kleines Mißgeschick verkündend und bringend gefürchtet. Er heißt Nergal oder Nerig, 2. Könige 17, 30.; ihm war der Edelstein Sardonyx und das Eisen geweiht. Sein Bild war von rothem Stein, seine Rechte roth, die Linke gelb, die Kleidung seiner Diener stets roth. [1])

1) Die Rabbinen scheinen beide Sterne in dem biblischen Kesil und Kima wiederzufinden. Vergl. Berachoth 58, b. שמואל רמי כתיב עושה כסיל וכימה וכתיב עושה כימה וכסיל הא ביצר אלמלא חמה של כסיל לא נתקיים עולם מפני צנה של כימה ואלמלא צנה של כימה לא נתקיים עולם מפני חמה של כסיל „Samuel, der bekannte rabbinische Astronom, löste den Widerspruch zwischen Hiob 9, 9.

Das Heiße durch das Feuchte, das Männliche durch das Weibliche gemildert, aber mit vorherrschender Männlichkeit, wird als Sonne und Mond angeschaut. Die Sonne erscheint am mächtigsten in ihren Einflüssen auf die Erde und die Kreise des in dem Schooße derselben sich bewegenden Lebens, nicht blos durch ihren jährlichen Lauf, durch den sie die Jahreszeiten, deren Wechsel und was einer jeden derselben eignet, herbeiführt, für die Thiere die Zeit ihrer Geburt bestimmt, für die Erdgewächse die Zeit der reifenden Frucht, überhaupt Bewegung, Leben und dessen Reiz in der Natur hervorruft; sondern auch durch ihren täglichen Lauf, in welchem sie nach Maaßgabe ihrer Stellung zu den Gestirnen, sowohl Wärme und Feuchte, als Trockne und Kühle in dem Leben der Erde anregt. Die Araber verehrten sie daher als den Gott der Götter. Sie riefen diesen Gott als denjenigen an, dem keiner gleich käme und der ohne Gefährten sei, indem er ohne Begleitung durch den Himmel am Tage zieht. Neben der Sonne stand aber, als nebst ihr vorzugsweise einflußreich auf das Leben der Erde einwirkend, der Mond. Sonne und Mond werden von den Arabern Urotal und Alilat genannt. Unter dem Namen von Moloch (מלך) und Mlecheth Haschamajim (מלכת השמים), auch Astarte (עשתרות) genannt, wurden sie von den Völkerschaften Kanaans verehrt. Der Mond wird wegen seiner auf die Gewässer so mächtig einwirkenden Kraft als das Feuchte angeschaut, welches, die Sonnenhitze mildernd, dem Moloch als weibliches Prinzip zur Seite steht. Das Bild der Sonne war von Gold, mit goldener Krone und goldenem Zepter, ihre Diener trugen goldene Ringe und waren in Goldbrokat gekleidet; die Tempelkuppel war mit Gold bedeckt, ihr Edelstein der Diamant; das Bild des Mondes war von Silber und saß auf einer weißen Kuh; sein Tempel hatte silberne Tafeln, die Diener silberne Ringe und waren weiß gekleidet; sein Edelstein war der Rubin.

Das Kalte und Starre durch heiße Glut zum Warmen, Feuchten gemildert, mit vorherrschender Weiblichkeit, ward im

---

wo Kesil dem Kima vorangeht und Amos 5, 8., wo Kima dem Kesil vorangeht, so: Wäre die Hitze des Kesil nicht, so könnte die Welt nicht bestehen vor der Kälte des Kima, und wäre die Kälte des Kima nicht, so könnte die Welt nicht bestehen vor der Hitze des Kesil.

Jupiter und in der Venus angeschaut. Venus als Morgen- und Abendstern, den Thau der Erde einhauchend, wird überall als weiblich gedacht; aber als der Sonne nahe stehend, ist sie die heiße Weiblichkeit, die Göttinn der Liebe. Venus wird von den Arabern Akbar genannt und gilt als Vorstand aller Angelegenheiten des Herzens und der Liebe, wobei denn verschiedene Ansichten über die Werkthätigkeit dieser Göttinn sich erzeugten, indem Einige sie als die himmlische Muse, als Lautenschlägerinn des Himmels betrachteten, Andere aber ihrem Einflusse eine mehr sinnliche Wirkung beilegten. Der Planet Jupiter ward von den Arabern in einem dreieckigen, pyramidalischen Tempel, in welchem das Standbild desselben, aus Zinn verfertigt, stand und wo man ihm am Donnerstage einen noch säugenden Knaben opferte [1]), verehrt. In Babylon werden beide Gottheiten unter den Namen Bel und Mylitta (מולדתא u. בעל) angebetet. Der Tempel dieses Gottes war bei den Arabern von grünem Stein, seine Diener hatten grüne Kleider und grüne Zweige in den Händen. Das Bild der Venus war roth; ihr Tempel von weißem Marmor, nur weiß Gekleidete durften demselben nahen.

In der Mitte zwischen diesen Sternenmächten, zwischen dem heißen Mars, dessen Gluthitze segensreich wird in der Sonne mit dem Mond und dem kalten Saturn, dessen starre Kälte ebenfalls segensreich wird, wenn sie als Jupiter von der Göttinn der Liebe, Venus, angefeuert ist, steht Merkur, arabisch Nebo. Weil er für den Schreiber des Himmels geachtet ward, der die Folgen der himmlischen und irdischen Begebenheiten verzeichnete, sollen ihm die Araber am vierten Wochentage einen der Schreibekunst kundigen Jüngling geopfert haben. Ihm war, wie in jeder Rücksicht, so auch in Rücksicht auf das Geschlecht eine mittlere Stellung angewiesen, da seinem Wesen eine aus Feuchte und Trockenheit gemischte Natur beigelegt ward. Seine von der Sonne nicht sehr entfernte Bahn eignet ihm zwar Trockene und Dürre zu; da er

1) Obgleich dieses Opfer vorzüglich dem Moloch, der Sonne eignet, so fließen doch in der Volksvorstellung die Art und Weise des Kultus beider Götterpaare: Sonne-Mond, und Jupiter-Venus leicht ineinander. Der Unterschied zwischen Beiden konnte um so weniger festgehalten werden, als er nur darauf hinausläuft, daß bei der Sonne die Männlichkeit, beim Jupiter die Weiblichkeit vorherrscht.

aber auch in der Nähe der der Erde nahen Bahn des Mondes wandelt, theilt er zugleich die Natur des Feuchten. Seine plötzlich geschehenden Einwirkungen rührten her von dem schnellen Laufe seines die Sonne begleitenden Wandels, in welchem er bald diesem Sterne vorüberzog, bald jenem, wo dann seine Wirkungsweise bestimmt ward durch die Wesensfülle der Sternenmacht, in deren Nähe er gekommen war. Sein Bild war von blauem Stein, sein einer Arm schwarz, der andere weiß; seine Diener kleideten sich in Blau.

Diese Gestirne theilen sich *nach einer ewigen Nothwendigkeit* in die Herrschaft des Weltlebens. Die Fruchtbarkeit oder die Unfruchtbarkeit der Erde, der Lohn der Arbeit oder die Fruchtlosigkeit der Mühen des Ackerbaus hängen von dem Heil oder Verderben bringenden Einflusse der Gestirne ab. Die Wesenheiten dieser Sternenmächte gelten als die wirksamen Kräfte, die im Wasser und Feuer walten, und in allem, was auf der Erde (die selbst eine weibliche Gottheit, die Fülle der Gewässer in sich trägt), lebt und sich bewegt. Jeder einzelne Kreis der Schöpfung, jede Gattung und Art von Geschöpfen, beseelte oder unbeseelte, mögen es Thiere sein, die in der Luft, im Wasser oder auf der Erde leben, oder seien es Bäume, Früchte, Gräser, Holzarten, Steine oder Metalle (siehe oben) sind von einer dieser Sternenmächte in der Art beherrscht, daß dieselbe in die Wesenheit des untergeordneten Gegenstandes die ihr wesentlich einwohnende Kraft ergossen hat. Dieser Gegenstand ist deshalb geweiht und dient so als lebenskräftiges Werkzeug der Sternenmacht, deren Wesenheit demselben einwohnt.

An die Erscheinungen des Himmels ist demnach das Geschick des Menschen auf Erden gebunden und nichts vermag ihn von dieser Abhängigkeit zu befreien. Was die Gestirne andeuten, das geschieht mit Nothwendigkeit, *der Mensch hat sich also blos dem Naturgesetze zu unterwerfen.* Je nachdem der blutgierige Mars, der unheilschwangere Saturn, die wollüstige Mylitta, die zum Leben und zur Thatkraft aufregende Sonne vorherrschen, darnach hat der Mensch sein Leben einzurichten, ob er durch kalte Grausamkeit, durch üppige Wollust, durch wilde Mordgier oder durch lebendige, strebsame Thätigkeit dem gerade in der Zeit und im Raume herrschenden Gotte gemäß leben will;

thut er dieses nicht, so trifft ihn nach dem nothwendigen Naturgesetze das größte Unheil. An den Erscheinungen des Himmels ist daher nachzuforschen, ob ein Unternehmen gedeihen kann oder nicht; ob Heil und Glück oder Unheil und Unglück den Menschen treffen werde. Es ist an der Stellung der Gestirne zu erforschen, welcher Gott vorherrscht und wie sich demnach der Mensch zu verhalten habe. Die Wandelsterne sind die Dolmetscher des nothwendigen Schicksals. Einiges zeigen sie durch ihren Aufgang, anderes durch ihren Untergang, anderes durch ihre Farbe denen an, die genau darauf achten. Auch kommt neben der Jahreszeit die Gegend in Betracht, in welcher sie aufsteigen, stehen oder wieder hinabsteigen. Dem Osten eignet die Dürre, dem Süden die Hitze, dem Westen die Feuchte, dem Norden die Kälte, dem Frühling die Feuchtigkeit, dem Sommer die Hitze, dem Herbste die Dürre und dem Winter die Kälte.

Diese unmittelbar auf das Leben der Erde sich beziehenden Verhältnisse müssen daher in der Astrologie alle berücksichtigt werden. Andere Verhältnisse ergeben sich aus dem Bau des Himmels und dem Reichthum desselben an Gestirnwesen. Dieselben Wandelsterne haben eine größere oder geringere Macht in ihren Einflüssen auf das Leben der Erde in dem Maaße, in welchem sie sich in ihrer Erhöhung oder Erniedrigung befinden, oder wie sie sich in ihrem Wandel dieser oder jener Sterngruppe zuneigen, in dem Bereiche der einen oder der anderen stehen, und von diesen oder jenen Sternen als Gesellen umgeben sind.

Diese Vorstellung führte zu der Erfindung des in zwölf Theile getheilten, von eben so vielen Sterngruppen beherrschten und bezeichneten Thierkreises. Jeder dieser Theile ward wieder in dreißig Grade getheilt, deren jedem ein Geist vorstand. Zehn solcher Geister standen wieder unter einem höhern Anführer. Die Gegenden des nördlichen Himmels werden durch zwölf Sterngruppen bezeichnet und durch zwölf andere die Gegenden des südlichen Himmels. Nach denselben Grundvorstellungen, nach welchen den Wandelsternen ihre Wesenskräfte beigelegt wurden, nämlich nach dem Gegensatze von heiß und kalt, feucht und trocken wurde auch den anderen Sternenmächten lebendige Wirklichkeit zugeschrieben.

Diese an die Sternenmächte wesentlich gebundenen Urkräfte

durchfließen alle Kreise des unter dem Monde sich bewegenden Lebens, und jeder einzelne Kreis des irdischen Lebens ist einem dieser Sternenmächte gewidmet, deren Wesenheit sich darin abspiegelt. Es ist nur die Wesenskraft der Gestirne, die in den Metallen, den Steinen, Erdarten, Gräsern, Blumen, Gesträuchen und Bäumen, in dem Thiere, wie in dem Menschen wirkt und lebt. Die Gestalt des menschlichen Körpers selbst ist nur ein Abbild des Thierkreises. Weder einen Schöpfer noch eine Schöpfung kennt der Sabäer, sondern die ganze Natur bildet ein harmonisch geordnetes Ganze, in welcher von Ewigkeit bis zu Ewigkeit die Sternenmächte vorwalten. Alles in den Kreisen der Natur muß sich vielmehr nach den nothwendigen, ewigen Gesetzen des Heißen, Feuchten, Trockenen und Kalten verlaufen und diese Gesetze sind in den sieben Wandelsternen abgeprägt; daher hat der Mensch, wie gesagt, nur durch aufmerksame Betrachtung ihrer jedesmaligen Stellung zu erfahren, was er jedesmal zu thun und welchem von diesen vier Gesetzen er sich zu ergeben habe. So sind die einzelnen Gottheiten, denen sich der Sabäer vorzugsweise ergiebt, verschieden nach Orts- und Zeitverhältnissen.

Jeder einzelne Stamm der Araber verehrte, außer den Hauptgottheiten Urotal und Allath, als seinen besondern Stamm-Gott einen einzelnen Stern, dessen Verehrung von der Stellung desselben zur Zeit der ersten Ansiedelung des Stammes in einer bestimmten Gegend, in welcher der Stammestempel erbaut worden war, herrührt. Dem besondern Schutze dieses Gottes vertraute der besondere Stamm. So auch im übrigen Vorderasien. Jede einzelne Stadt vertraute der besondern Macht und dem besondern Schutze entweder der Sonne, oder dieses oder jenes Sternes und pflegte dann den besondern Kultus dieser Schutzgottheit, welche überall Baal (בעל), d. h. Herr der Stadt, genannt wird. Die heißen, kampfbewegten und strebsamen Phönizier sahen daher im Moloch, in der Sonne, nebst der ihm zur Seite stehenden Astarte, ihre besondere Schutzgottheit, ihren Baal. Das üppige Babylon dagegen, wo Reichthum, Luxus und Sinnlichkeit frühzeitig heimisch wurden, sah in dem Jupiter und der Venus (Mylitta) seinen besondern Baal.

Die Sittlichkeit der Sabäer mußte sich daher nach diesen Grundvorstellungen eigenthümlich gestalten und wir lernen sie

am besten aus ihrem Opferwesen kennen. Grundgedanke bei dem Opferwesen, das uns hier vorliegt, ist der, daß der Mensch sich der Gottheit, die gerade vorherrscht, ganz und schrankenlos und auf die ihr gemäße Weise ergeben müsse, sich ihr ganz gemäß zu verhalten habe. Thut er das nicht, so zerstört er das mit Nothwendigkeit herrschende Naturgesetz und er muß schweres Unheil büßen, um die gestörte Harmonie wieder herzustellen. Dem Moloch, dem lebenspendenden Sonnengotte, in dem die heiße Männlichkeit kaum gemildert ist durch die feuchte Weiblichkeit des Mondes, gehören die durch seinen Beistand erzeugten männlichen Kinder an. Das Bild des Moloch in Phönizien war ehern, von ungeheurer Größe und inwendig hohl, mit einem Stierkopf und ausgestreckten Händen, als wenn es etwas empfangen wollte, und in die Hände des glühend gemachten Götzenbildes wurden die zu opfernden Kinder gelegt, und rollten von da in seinen feurigen Schooß hinab. Wenn die Städte von Krieg, Dürre oder Pest heimgesucht wurden, so mußte der Herrscher sein liebstes Kind zum Opfer bringen. Später wurden diese Opfer alljährlich wiederholt, und auch die Zahl der Geopferten nahm zu. In Karthago hatte man dazu in der ältesten Zeit ebenfalls die edelsten, vornehmsten und schönsten Knaben genommen, späterhin kaufte man Kinder armer Eltern. Aus dieser Abänderung schloß man aber bei der Bedrängniß Karthago's durch den sizilischen König Agathokles auf den Zorn der Götter und ordnete daher ein Opfer von zweihundert Knaben aus den ersten Familien an. Nach 2. Könige 3, 27. opferte der König der Moabiter seinen erstgeborenen Sohn und Thronfolger auf den Stadtmauern. (Vergl. auch 2. Könige 17, 31.) Keine Trauer durfte sich bei dem Kinderopfer äußern; durch Liebkosungen mußten die Thränen der Kinder, die man zum Opfer bereitete, unterdrückt werden. Selbst die Mutter mußte zugegen sein und durfte keinen Schmerz zeigen. Während des Opferns wurde das Geschrei des Unglücklichen durch eine lärmende Musik von Trommeln und Pfeifen gedämpft, damit kein menschliches Gefühl erregt und das Opfer dem Gotte nicht zuwider würde. Hegten die Priester Zweifel an diesem Opfer, so vergossen sie noch ihr eigenes Blut dadurch, daß sie sich mit Messern verwundeten.

Dem Jupiter zu Babylon, dem dortigen Bel, wo das kalte,

verschlossene, männliche Wesen gebrochen ist durch die heiße Liebesglut der Venus, der Mylitta (מולדתא, die Gebärerinn), mußte jede Nacht eine Jungfrau sich dem Bel (d. h. seinem Priester, worin er sein Wesen ausgegossen) Preis geben, damit das kalte Wesen Jupiters immer durch heiße Liebesglut gemildert bleibe. Alle babylonischen Jungfrauen gehörten der Mylitta an, d. h. das Wesen der Mylitta war in sie übergegangen. Sie mußten daher einmal in ihrem Leben der Gottheit das von ihr Herstammende opfern, dadurch, daß sie sich einem Fremden Preis gaben. Sie saßen, wahrscheinlich an einem dazu bestimmten Festtage im Umkreise oder Haine des Tempels. Jede mußte dem Fremden, der ihr zurief: „Ich rufe die Göttinn Mylitta an," folgen, um ihm zu Gebote zu stehen. (Die fremden Männer sind dem verschlossenen, kalten Jupiter ähnlich, der die Mylitta aufruft zur Milderung seines Wesens.) In Armenien schickten sogar die Vornehmsten des Landes ihre Töchter erst in den Tempel der Anaitis (eine der Mylitta ähnliche Göttinn), wo sie sich Preis gaben, was zur Folge hatte, daß sie nachher desto eher Männer bekamen. Damit noch nicht zufrieden, suchten die Männer sogar noch auf eminentere Weise das Wesen dieser weiblichen Gottheiten in sich aufzunehmen, sich ihr völlig hinzugeben, sie darzustellen. Die Priester gingen daher mit geschorenem Haupte (hierauf bezieht sich Deut. 22, 5; 23. 2. und 3. Buch Moses 19, 27., wie hier besonders der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden lehrt), weiblich gekleidet und ahmten die Gebehrden und die Sprache der Weiber nach. Auch verstümmelten sie sich, um alles Männlichen beraubt, das Wesen der Gottheit ganz darstellen zu können.

Wenn wir bei den Indern ähnliche Kinderopfer fanden, daß die Mütter ihre Kinder in den heiligen Ganges stürzten oder an der Sonne verschmachten ließen, so waren die Vorstellungen, die diesem indischen Thun und dem Thun, welches wir hier finden, zum Grunde liegen, doch ganz entgegengesetzter Natur. In Indien war es eine Wohlthat für das zu opfernde Kind, geopfert zu werden. „Der Mensch, welcher geopfert wird und sei er auch der größte Verbrecher, wird durch diese Handlung Gott selbst," ist dort die Grundvorstellung. Der Geopferte verschmelzt mit dem Höchsten, mit der Gottheit, welcher er dargebracht wird und

für den Inder giebt es keine größere Seligkeit, als dies Verschmelzen. Hier aber tritt diese Vorstellung ganz zurück. Das, was dem Gotte geopfert wird, ist das Gott von Rechtswegen Zukommende. Das Wesen der Gestirne ist ausgebreitet in der Natur; das, worin das Wesen des besondern Gottes vorzüglich ergossen ist, gehört ihm an. Der Sonne, welche durch ihre warme Strahlen Alles zum Leben erweckt, gehört auch alles Leben an. Der Mylitta, welche Liebeslust und Liebesreiz spendet, gehören diese selbst; dem Bel, der nur durch Liebeslust in seinem an sich kalten Wesen für mildere Gefühle empfänglich wird, muß diese auch gewährt werden. Somit sinkt das zu Opfernde zu einem Ding herab, das weiter keine Bedeutung hat, als der Gottheit anzugehören. Der Nutzen des Opfers kommt nicht diesem, sondern dem Opfernden zu Gute. Hat er der Gottheit das Ihrige gegeben, so kann es nicht anders als ihm gut gehen. Allein jedes versäumte Opfer wird auch von der Gottheit bestraft. Das ist der harte Egoismus des Semiten, daß er nichts als sich, seinen Nutzen, in der ewigen Verkettung der Dinge zu erspähen sucht.

Zu einem Staatsleben kann es daher auch hier gar nicht kommen. Selbstständig treten die Semiten in der Geschichte fast gar nicht auf. Von dem assyrischen Reiche wissen wir nur weniges, eben so von dem babylonischen; zu einer dauernden Einwirkung auf die Weltgeschichte gelangten diese Reiche niemals. Eine eigene Literatur existirte kaum, außer in Beziehung auf astrologische Wissenschaft. Es ist der Semite zu sehr dem Prinzipe der Einzelheit, des Egoismus dahingegeben, als daß er für das objektive Staatsleben Interesse haben könnte. So lange dem Könige die Sterne günstig sind, so lange wäre es thöricht, ihm zu gehorchen; sobald aber Unglück hereinbricht und dieses sich nicht durch Opfer abwenden läßt, wäre es eben so thöricht, noch länger Anhänglichkeit zu zeigen. Trotz der Macht und des durch den Handelsverkehr gewonnenen Reichthums dieser Völker, der Karthager, der Phönizier, der Assyrer, Babylonier u. s. w. können wir alles, was wir von ihnen wissen, nur aus fremden Autoren, den Griechen und der h. Schrift schöpfen.

Was übrigens die heiligen Schriftsteller den Heiden zum Vorwurfe machen, daß sie Holz nehmen, die eine Hälfte zum

Gotte machen und die andere Hälfte zum weltlichen Gebrauche benutzen, ist buchstäblich wahr. Bei den anderen heidnischen Völkern, die wir bisher hatten, nämlich den Chinesen, Indiern und Buddhadienern finden sich zwar auch Götterbilder, aber es bleibt das Bewußtsein, daß diese Bilder nur Symbole sind, nur die Gottheit bedeuten. Das Wischnu-Bild ist nicht selbst Wischnu, sondern erinnert nur an Wischnu, stellt in seinen vielen Armen z. B. nur seine grenzenlose Macht dar u. s. w.; höchstens hat Wischnu in diesem Bilde Wohnung genommen. Allein in Vorderasien ist das Götterbild nicht Symbol der Gottheit, auch nicht Wohnung Gottes, sondern Gott selbst.

Die Kräfte der Sterne sind nämlich, wie das schon erwähnt ist, als ergossen in die einzelnen Kreise des Naturlebens gedacht. So wirkt in jedem einzelnen Geschöpf der Sterngeist, dem dasselbe seiner naturkräftigen Wesenheit nach angehört. Besonders aber sind es die Steine und Metalle, in denen sich die Kräfte der Sterne vorzüglich wirksam zeigen. Daher der heilige Stein zu Mecka und die schützende Amulete der Araber (eigens dazu bereitete Steine, am Halse getragen, wie die קמעות der Juden). Es lag nun nahe, dem heiligen Stein die Form zu geben, die man sich als die Gestalt des ursprünglichen Gottes dachte und so gestaltete sich der Glaube an die heiligen Steine und Metalle und Ähnliches zum Bilderglauben. Die Bilder mußten für jeden Sterngeist aus dem Stoffe verfertigt werden, der dem Sterne zugeeignet ist, worin sich die Kraft des Sterns vorzüglich äußert; und dieses mußte in gewissen Zeiten geschehen, wenn der Stern im Aufsteigen und in einer glücklichen Stellung zu den anderen Gestirnen sich befand. Mit Beobachtung der angegebenen Regeln wurden die Götterbilder theils aus Holz und Stein verfertigt, theils aus verschiedenen anderen Metallen, mit Krone, Zepter, Schwert und Beil geschmückt, angethan mit Kleidern. Wenn man vor diesen Bildern opferte, war man in die Farbe gekleidet, die dem Steine eignete.

Mit diesem Glauben an die Ausbreitung der göttlichen Kräfte in die irdischen Kreise und daß alles Leben derselben sich nach Nothwendigkeit verlaufe, hängt die hier so weit verbreitete Sitte der Blutrache zusammen. Die Blutrache erbte von Geschlecht zu Geschlecht, und ganze Stämme bei den Arabern waren

deshalb in ewiger Fehde begriffen. Allein weit entfernt, daß die Geister der Verstorbenen sie an die Erfüllung der noch obliegenden Pflicht gemahnt hätten, war dieses Geschäft vielmehr einem dem Uhu gleichen, Hamah oder Manah genannten Vogel übertragen, der aus dem Gehirne des Erschlagenen aufgestiegen, so lange, bis das Blut des Ermordeten gerächt worden, herumflatterte und dabei schrie: „Gebt mir zu trinken, gebt mir zu trinken!" In jeder Familie ist nämlich das Wesen eines gewissen Gottes ausgegossen, sie gehört einem solchen an. Durch die Mordthat ist daher die Gottheit selbst verletzt, sie muß sich rächen. Dieses Geschäft kommt der ihr geeigneten Familie, also den nächsten Verwandten des Ermordeten zu. Wird diese Pflicht verabsäumt, so muß die Familie selbst nothwendig Unheil treffen.

Von einem überirdischen Sein weiß der Sabäer nichts. Die Götter selbst sind nur personifizirte Naturkräfte; der Stein, das Metall, das Gras ist gleicher Natur mit Gott. Die Götter selbst haben keinen Willen, sondern sie wirken nach einer unerforschlichen Nothwendigkeit. Verhält sich der Mensch ihrer Natur gemäß, so müssen sie ihm Gutes erweisen; entzieht er aber den Göttern das, was denselben zukommt, so muß Unheil ihn treffen. Demnach kann der Sabäer auch keine Vorstellung von einem jenseitigen Leben haben. Nur in dieser Welt herrschen die Götter, denn sie sind gleicher Natur mit derselben; außer dieser Welt giebt es aber keine andere. Der, welcher stirbt, bezahlt nur seine Schuld an die Natur, gehorcht einem Gesetze unerforschlicher und ewiger Nothwendigkeit; wenn es nachher für ihn noch ein Sein giebt, so ist dies ein unglückliches, schwaches Schattenleben. Der Sinn des Sabäers ist daher auch ganz auf diese Erde gerichtet. Hier zu erkennen, welche Naturkraft vorherrscht, damit er sich ihr gemäß verhalte und schweres Unheil von sich abwende, das ist seine höchste Aufgabe und sein höchstes Bedürfniß. Nicht blos sucht er dies durch Astrologie zu erforschen, sondern alles andere ist ihm hierfür bedeutsam. Traumdeuterei herrschte seit den ältesten Zeiten bei diesen Völkern. Im Traume, wo die Seele für alle äußern Eindrücke verschlossen, ganz in sich konzentrirt ist, da lebt nur die ursprüngliche Kraft in ihm, welche Gott verwandt, mit dem Gotte von

gleicher Natur ist. Was die Seele in diesem Zustande vernimmt, ist daher eben so hoch zu achten, als das, was sie am Wandel der Gestirne erspäht, oder durch Vogel- und Opferschau — die hier gleichfalls vorkommen müssen, da überall die Kraft des Gottes realiter ausgegossen ist — wahrzunehmen glaubt.

Die Todten selbst führen ein Traumleben im Scheol, ihr Sinn ist auf diese Erde gerichtet; sie sind die Unglücklichen, welche noch irdische Wünsche haben, aber keine Mittel, dieselben zu befriedigen. Ihr Thun und Trachten kann nur darauf gehen, wieder auf die Erde zurückzukehren. Sie sind beständig das, was der Mensch hier im Traume ist. Allen äußern Eindrücken verschlossen, wissen sie am besten, welche Kraft in der Natur, welcher Gott vorherrscht. Von ihnen ist daher ebenfalls die Zukunft zu erfahren. Um den Lohn, daß ihnen Blut oder Ähnliches zu trinken gegeben (hierauf bezieht sich 3. Mose 19, 26.) und so es ihnen möglich gemacht wird, am irdischen Leben irgendwie Theil zu nehmen, verkünden sie gern, was sie von der Zukunft wissen. In einem leisen Seufzen, in einem Murmeln, Zirpen und Flüstern glaubte man die Stimme des aus dem Scheol hervorgerufenen Geistes zu vernehmen.

Auch unterirdische Mächte, welche stets Unheil verkündend sind, wurden gefürchtet und ihr Wesen in der giftigen Schlange angeschaut. Doch die Schlange ist zugleich das Bild des ganzen irdischen Daseins. Sie ist, so soll der ägyptische Gott Taaut gelehrt haben, von allen kriechenden Thieren reich an Kraft des Geistes; ihre Natur ist feurig, deshalb hat sie vor allen Thieren ausgezeichnete Schnelligkeit, ohne doch im Besitze von Händen oder Füßen oder sonst eines Werkzeuges zum Laufen zu sein. Außerdem vermöge sich die Schlange in den mannigfaltigsten Windungen zu krümmen, und so die wunderlichsten Formen zu zeigen, auch nach Gefallen sich in zitternde Bewegung zu setzen. Merkwürdig sei noch die Länge ihrer Lebensdauer, und daß sie im Alter nicht altere, sondern jugendliche Kräfte behalte und in zunehmender Größe und Kraft immer wachse und gedeihe, bis sie nach einem gewissen Zeitraum von Jahren sich in sich selbst auflöse. Darnach ist die Schlange Symbol des gesammten irdischen Daseins, welches im Werden und Vergehen in sich selbst besteht; daher denn auch aus den Windungen und Krümmungen

der Schlange am besten das zukünftige Schicksal zu erfahren ist (נחש die Schlange, נחש die Zukunft erspähen).

Dieses Schlangensymbol nun ist aber auch am geeignetsten, den Standpunkt dieser Religionsstufe und ihren Untergang, den sie sich selbst bereitet, zu bezeichnen. Die Schlange, mit all ihren schönen Windungen und Krümmungen, mit ihrer schillernden Farbenpracht und unverwüstlichen Lebensdauer, ist doch nur das giftige Thier. So kommt es zum Bewußtsein, daß dies irdische Leben mit den Gaben seiner Götter, mit seinem Sinnentaumel und seiner Wollust doch nur das Nichtige und Vergängliche sei. Dieses wird aber hier mehr geahnt als angeschaut und im Bewußtsein festgehalten; aus dieser Ahnung der Nichtigkeit seines ganzen sinnlichen Treibens sinkt der Semite wieder in dasselbe zurück, berauscht sich noch eifriger in den Genüssen der Erde, um an dieses quälende Bewußtsein nicht erinnert zu werden. Erst in Ägypten tritt dies Bewußtsein in seiner ganzen Stärke hervor. Aber zum vorübergehenden Bewußtsein kommt es auch hier schon, daß dies irdische Leben und dessen sinnlicher Taumel, weil sein Ende der Tod ist, das Nichtige und Werthlose sei.

Die Araber verehren außer den siderischen Göttern noch fünf geistige Mächte: Wadd, Sawa, Jagut, Jaut und Stahr. Sie sollen fünf Menschen gewesen sein, die vor der Sündfluth von Adam bis Noah gelebt haben, und ihrer Tugenden wegen später göttlicher Verehrung gewürdigt worden seien. Sie wurden in Bildern als Mann, als Weib, als Löwe, als Roß und als Adler dargestellt. Großmuth mit Stärke gepaart, Umsicht und Schnelligkeit im Handeln sind die Tugenden, die hier symbolisirt werden und die dem Araber die vorzüglichsten sind. Es liegt in dieser Sage die Ahnung eines höhern Lebens, daß der Mensch noch andere Tugenden besitzen müsse, als das sich Hingeben an das Wesen der planetarischen Gottheiten und daß er durch seine Tugend diese irdischen Götter überwinden und über sie erhöht werden könne, aber auch nur die Ahnung hiervon. Zu einem klaren und deutlichen Bewußtsein hierüber kommt es nicht.

Semiramis, die schöne Gemahlinn des Ninus, welche durch

ihre Klugheit mehrere Städte am Euphrat und Tigris gegründet, länder- und völker-verbindende Heerstraßen angelegt, Babylon vergrößert und verherrlicht hat, wird als die Tochter der Göttinn Derketo, der fruchtbringenden, zeugenden Mutter Erde, als die Taube des Berges überall verehrt. Sie in ihrer Klugheit deutet ebenfalls das höhere geistige Leben an, welches aus den irdischen Wohlthaten der Sternenmächte ersprossen, doch sich über das Irdische und die Einzelheit des Genusses erhebt und ein höheres Dasein erstrebt. Unter dem Bilde einer Taube wurde sie selbst in dem samaritanischen Tempel verehrt und die Samaritaner hielten ihren geistigen Kultus nicht für unverträglich mit der Verehrung des geoffenbarten Gottes (vergl. Talmud Cholin 6 a.).

Bei den Phöniziern genoß neben dem Baal und der Astarte, Melkarth, von den Griechen Herakles genannt, besondere Verehrung. Als Stadtkönig von Tyrus wurde er hier vorzugsweise mit dem Namen Baal begrüßt. Alle tyrischen Kolonien huldigten ihm als ihrem gemeinschaftlichen Schutzgotte; sie stifteten ihm, wo sie Pflanzstädte anlegten, neue Heiligthümer und sein Dienst war das heilige Band, welches sie mit ihrem Vaterlande vereinigte. Indem die Griechen in ihm den Herakles wiederfanden, muß er eine ähnliche Gottheit gewesen sein. Bekannt sind die zwölf Arbeiten des Herkules, durch welche er, ursprünglich ein Mensch, zum Gott erhoben ward. Die zwölf Arbeiten sind freilich auf die zwölf Zeichen des Thierkreises zu deuten, welche die Sonne in ihrem jährlichen Umlauf überwältigt; Herkules, als Sieger des Jahres, ist aber Besieger und Überwinder des Irdischen überhaupt. So ward auch im Melkarth die menschliche Geistigkeit angeschaut, welche sich über das irdische Leben erhebt, sich den planetarischen Göttern nicht weiter unterwirft. Die handeltreibenden Phönizier, die mit allen Völkern in Berührung kamen, mußten die ersten sein, welche sich über die Schranken des Nationalkultus der Semiten erhoben. So tritt hier überall die Ahnung von einem höhern Leben, als das irdische des Genusses ist, hervor; aber erfaßt wird dieses höhere Leben hier nicht.

Dieses Bewußtsein von der Nichtigkeit des ganzen irdischen Lebens findet nun seine höchste, hier mögliche Ausbildung, im Attis-, Thamuz (Jecheskiel 8, 14.) oder Adonis-Kultus.

Attis, Adonis, Thamuz, der großen Cybele, der Mutter Erde, zugesellt, ein Jüngling im Vollgenusse des Lebens, wird von einem Eber umgebracht. Die Götter selbst betrauern und beweinen seinen Tod, können ihn aber nicht abwenden. Eine andere Sage ist folgende: Thamuz, ein Prophet alter Zeit, wollte einen König zur Verehrung der Sonne, des Mondes und der Wandelsterne, so wie der zwölf Zeichen des Thierkreises anhalten und ward dafür schimpflich ums Leben gebracht. In der Nacht, wo der Mord vollzogen ward, kamen vom ganzen Erdkreise und von den entferntesten Gegenden her alle Bilder der Götter nach Babylon in dem Tempel des Bel zusammen. Hier erzählten sie sich das Vorgefallene, klagten händeringend, trauerten und weinten darüber. Beim Morgengrauen kehrte dann jeder Gott wieder in seinen Tempel zurück. (Maimonides, More Nebuchim 3, 29.)

So ward nun auch das Attisfest gefeiert. Ein Trauertag über das Verschwinden des Attis eröffnete am 21. März das Fest. An diesem Tage hieb man die Pinie (pinus) oder fruchtbare Fichte ab (ein Symbol alles irdischen Wohlseins), in deren Mitte das Bild des Attis aufgehängt war und verpflanzte den Baum in den Tempel der Göttinn. Diesen Tag und diese symbolische Handlung bezeichnete man durch den Spruch: arbor intrat. Der zweite Tag war der Tag der Hörner. Es wurde in einem fort mit Hörnern geblasen. In Phrygien war es das heilige Mondshorn, das, schon in seiner gekrümmten Gestalt symbolisch, durch seinen schweren, dumpfen Ton dem Sinne dieses düstern, erwartungsvollen Tages eine gleichmäßige Haltung gab. Mit dem dritten Tag aber war Attis wiedergefunden, und der Jubel über diesen Fund riß die lang zurückgehaltene Manneskraft über alle Schranken hinaus und trieb sie auf den Gipfel der Freude zu fanatischer Wuth und blutigen Handlungen.

Eben so wurden die Adonien gefeiert. Die Todtenfeier über das Verschwinden des Adonis war ein wahres Leichenfest, mit allen bei Todten gewöhnlichen Gebräuchen. Die Frauen überließen sich den ausschweifendsten Klagen (gleich wie auch Cybele in ausschweifende Klagen sich ergangen hatte über den verlorenen Geliebten) um den verlorenen Gott. Zu Byblus mußten sie sich an diesem Tage das Haar abschneiden lassen, oder

dafür ihre Keuschheit im Tempel zum Opfer bringen. (Wollten sie den Verlust des Adonis nicht betrauern, so mußten sie durch die That zeigen, daß ihnen der Gott noch nicht verloren gegangen). Das nun folgende Freudenfest wurde mit großem Gepränge begangen. Unter den mancherlei dabei gebrauchten Symbolen treten besonders die Adonisgärten hervor. Es waren dieses Gefäße mit Erde angefüllt, in die man gegen die Zeit der Adonisfeste Weizen, Fenchel, Lattich u. s. w. säete, die in starker, wohl auch künstlicher Hitze innerhalb acht Tagen ihre grünen Gräser über den Boden hervortrieben.

Diese Adonisfeste sind zwar ein Symbol des Sonnenjahres gerade wie die Kämpfe des Herkules. Die zeugende Kraft der Natur erstirbt im Winter und dann ist der Geliebte der großen Göttinn, der Erde, von einem rauhen Eber getödtet. Daher es auch den Weibern vorzüglich zukommt, den Tod des Adonis zu beweinen. Allein die Sonnenkraft erhebt sich wieder, dann herrscht ausgelassene Freude über das Wiederfinden des Gottes. Aber in dem Sonnenjahr ist überhaupt alles irdische Leben angeschaut. Wenn das Leben auch noch so begünstigt ist, wie das des kräftigen, von der Göttinn geliebten Adonis, sein Ende ist doch nur der Tod; es ist doch nur ein Nichtiges. Das ist der tiefe Schmerz um den Tod des Adonis, worin der Semite sein Leben als ein ganz Zweckloses und Verfehltes anschaut. Es ist der Schmerzensruf, der ihm die Nichtigkeit seiner Götter vorhält. Seine Götter beweinen es händeringend, daß der Adonis gestorben sei, können aber diesen Tod von ihrem Lieblinge nicht abhalten. Für den Semiten giebt es aber keine Versöhnung für diesen Schmerz. Er weiß sich nur durch erneuerten Sinnentaumel dieses drückenden Gefühls der Nichtigkeit des irdischen Treibens zu entledigen. Wenn auch Adonis stirbt, wenn auch das Ende des Sinnenlebens die Nichtigkeit ist, so wird Adonis doch auch wieder gefunden, so kehrt der Sommer im ewigen Kreislaufe doch wieder zurück: es ist der Tod des Adonis zu vergessen und sich der nichtigen Gegenwart, dem Sinnentaumel um so gewaltsamer in die Arme zu werfen. Zum wahren Bewußtsein darüber, was der Tod des Adonis zu bedeuten habe und wie er auf eine andere Weise als durch Sinnentaumel zu überwinden sei, kommt es erst in Ägypten.

Anmerk. Das semitische Heidenthum ist die *erfüllte* Naturreligion, die Rückkehr zu dem Anfange derselben, zum Fetischismus, aber mit konkretem Inhalte. Daher kehren alle Momente des Fetischismus hier zurück, mit dem Unterschiede, daß sie dort *aus Instinkt*, hier aber mit *klarem* Bewußtsein aufgenommen erscheinen. Der Fetischdiener wählt sich seinen Gott und fällt von demselben ab, sobald er sich unwirksam zeigt. Dasselbe haben wir hier. Nicht immer und nicht überall ist dem Moloch, der Astarte, dem Bel, der Mylitta zu dienen, denn nicht immer und nicht überall sind diese Gottheiten wirksam, sondern nur dann und da, wann und wo aus dem Laufe der Gestirne ihre jetzige Wirksamkeit zu erkennen ist. Wenn der Babylonier nach Phönizien kommt, so gehört er dem Moloch an, ein Verhältniß, das dem persischen Lichtdiener völlig unmöglich ist. Das Opfer des Fetischdieners ist ein *Geschenk*, welches er der Gottheit giebt und nichts weiter; während bei den anderen Völkern die Thaten der Götter durch das Opfer symbolisirt, dramatisirt werden, tritt im Fetischismus nur die *eine* Idee hervor, daß Gott des Opfers bedürftig sei. Ganz so der Semite. Das, was dem Gotte geopfert wird, ist das, worin sein Wesen vorzugsweise ergossen erscheint; es gehört ihm daher an. Wird dem Gott das Seinige, so muß er nach dem Gesetze der Nothwendigkeit, auch dem Menschen das Seinige lassen. Wird aber dem Gotte das ihm Gebührende entzogen, so rächt sich diese Störung an dem frechen Räuber, welcher die Gottheit um das Ihrige bringen will. Der Fetischdiener ist nur auf die Bedürfnisse der Gegenwart, des Augenblicks und der sinnlichen Einzelheit mit seinem Sinne gerichtet. Ganz so der Vorderasiate. Sein Gott hat nur das Leben dieser Welt, wie könnte er ein anderes haben wollen? Der Fetischdiener kennt nur einen unheilvollen Zustand nach dem Tode, wo der Mensch bedürfnißvoll, ohne Mittel diese Bedürfnisse zu befriedigen, umherirrt. Eben so kennt der Vorderasiate nach dem Tode nur den Zustand eines unheilvollen Traumlebens, das bedürfnißvoll und unglücklich ist (vergl. Jesaja 14, 10 ff.). *Somit ist die Naturreligion in ihren Anfang zurückgekehrt, hat sich vollendet und überlebt.* Was wir jetzt noch von Religionen sehen werden, wurzelt in einem anderen Boden, als dem der

äußern Natur, nämlich in dem Boden des menschlichen und endlichen Geistes.

Zunächst haben wir aber, wie in Indien die Auflösung des Fetischismus und China's durch das Bewußtsein der Nichtigkeit beider Stufen gegeben war, welches als das leere Jenseits angeschaut wurde: so auch hier dies Bewußtsein der Nichtigkeit des persischen und vorderasiatischen Prinzips, welches ebenfalls blos zu einem leeren Jenseits wird, und zwar in Ägypten. Ganz verfehlt ist es, wenn Stuhr aus dem vorderasiatischen Prinzipe, der Ähnlichkeit mit dem Fetischismus wegen, diesen daraus entstehen läßt. Der Egoismus dieser Völker soll, nach Stuhr, die Übergangsstufe zur Freiheit sein und zwar nach Europa hin, zur Freiheit des Geistes, nach Afrika hin aber zur Freiheit des Fleisches. Es sind dies beliebte mystische Phrasen, bei welchem nur der Schein von Tiefsinn hervorleuchtet. Eine Freiheit des Fleisches, welches Unding!!

§. 31. Ägypten.

Ägypten ist häufig mit Indien verglichen worden und das nicht mit Unrecht. Es finden sich, und müssen sich nach der Stufe und Weltstellung, die Ägypten in der Religionsgeschichte einzunehmen hat, viele Analogien und Ähnlichkeiten zwischen dem Volksgeiste und der religiösen Anschauung beider Länder finden. Ganz falsch ist es aber, wenn man dieser Ähnlichkeiten wegen an einen äußerlichen historischen Zusammenhang, etwa als sei Ägypten in uralter Zeit von Indien aus bevölkert worden, denken will. Diese Hypothese, für die sich auch nicht die geringste historische Spur nachweisen läßt — da bekanntlich in dem ältesten Geschichtsbuche, das wir besitzen, in der Genesis, Ägypten schon als ein wohlorganisirtes, kunstfertiges und auch wissenschaftlich gebildetes Völkerleben erscheint — beweist nur, daß man bei der Betrachtung des Geistes beider Völker, auf dessen jedesmaligen Zusammenhang mit den vorhergehenden Religionsstufen nicht hinlänglich zu achten wußte. Ägypten ist ganz dasselbe für die persische und vorderasiatische Religionsanschauung, was Indien für China und den Fetischismus oder das Schama-

nenthum war, und daher allein entspringen sowohl die so charakteristisch hervorstehenden Ähnlichkeiten, als auch wiederum die totale Verschiedenheit in beiden Ländern, die denn auch nicht unbemerkt bleiben darf.

China und der Fetischismus hatten beide nur abstrakte Seiten an der Natur als das Höchste angeschaut. Dem Fetischdiener war es nur um den Inhalt der natürlichen Gegenstände zu thun, deren Form aber und Stellung zum und im Weltganzen war ihm etwas absolut Gleichgültiges. Was seiner Begierde zusagt, das verbraucht er und nichts hat für ihn Werth, als insofern er dasselbe verbrauchen kann. Es ist hier eine völlige Verstandlosigkeit, die man verstehen muß, um sie begreifen zu können. Denn das ist der Verstand an den Dingen, daß man auf die Bestimmtheit ihrer Form achtet, daß man ihre Beziehung zu den übrigen Dingen berücksichtigt und sie so ihrer Natur gemäß behandelt. Doch das fehlt im Fetischismus gänzlich. Die natürlichen Dinge werden nicht ihrer Natur gemäß, sondern wider ihre Natur behandelt, eben weil nur auf ihren Inhalt, auf ihre Nützlichkeit, Zuträglichkeit für den Menschen, insofern sie zu Befriedigung seiner Begierden sich tauglich erweisen, und auf sonst nichts geachtet wird.

In China dagegen ist die abstrakte Form ohne allen Inhalt das Höchste. Es ist hier gerade der pedantischste Verstand, aber kein Funken Vernunft zu Hause. Dem Chinesen kommt es nur darauf an, was das Ding im Verhältniß zu Anderem ist, nicht aber darauf, ob es auch noch etwas für sich sei. Welche Stellung, welches Maaß es habe, das ist das einzig Geltende; die hergebrachte Ordnung ist die alleinige Regel; ob es aber für sich diesen oder jenen Inhalt habe, das ist ganz gleichgültig.

Indien ist nun das Bewußtsein über das Ungenügende sowohl jenes fetischistischen Inhalts ohne alle Form, als auch dieser chinesischen Regelrechtigkeit, ohne allen Inhalt. Es wird also ein Höheres, als beide gesucht. Dieses ist nun das Brahm. Ohne Inhalt und ohne Form muß das Brahm sein, denn beides hat sich selbst als nichtig gezeigt; so ist das Brahm selbst das Nichts, das, was weder irgend einen Inhalt noch irgend

eine Form hat. Nicht wir können vermöge der Endlichkeit unserer geistigen Anlagen nicht wissen, was Brahm sei, sondern wir wissen recht gut, was es ist, nämlich das Nichts; ja wir können uns selbst zum Brahm machen, nämlich dann, wann wir nichts weiter als das Nichts in unsere Vorstellung und in unser Denken eindringen lassen.

Persien war das wiedergeborne China. In Persien kam es auch blos darauf an, das Bestehende, Bleibende, nicht Wechselnde, also die absolute Form zu finden und überall zu verwirklichen. Aber diese Form war nicht mehr inhaltsleer, — man weiß in Persien, daß eine inhaltslose Form eben so ein Unding ist, wie ein formloser Inhalt — sondern sie hatte einen Inhalt. Licht, Leben sollte der absoluten Form adäquat sein, sie ganz ausfüllen. Zeigt sich nun auch bald das Unangemessene hierin, ist diese Religionsstufe noch selbst gezwungen, das Unangemessene hiervon einzugestehen, indem Licht, Leben so ganz abstrakt genommen, eben nicht das Absolute ist, sondern ihm gegenüber die Finsterniß eben so absolut und eben so nothwendig erscheint: so kann doch nicht, wie bei China, dieser Fehler dem zur Last gelegt werden, daß die absolute Form hier gefordert wurde; es kann nicht mehr gesagt werden, daß die Form überhaupt dem Höchsten unangemessen und dieses daher formlos sein müsse; sondern da der Fehler blos darin besteht, daß, während in China noch gar kein Inhalt da war, hier der Inhalt der absoluten Form nicht entspricht, so ist im weitern Fortgange des religiösen Lebens blos der Inhalt zu suchen, der der absoluten Form adäquat und angemessen ist. Wenn Ormuzd nicht mehr Recht zu bestehen behält, als Ahriman, indem Beide gleich nothwendig und ewig sind, wenn daher der, welcher der Finsterniß sich weiht, ein eben so mächtiges Wesen verehrt als Jener, der das Licht anbetet: so ist damit nicht bewiesen, daß das Bestehende, Bleibende, Dauernde überhaupt nicht verehrt werden soll, sondern nur daß Ormuzd nicht alles Bestehende ist, daß auch Ahriman mit zu dem Bestehenden, und nicht blos zu dem haltungslos Wechselnden gehört, und es ist also alles Bestehende, oder der ganze Inhalt der Natur, denn nur der ganze Inhalt entspricht der ganzen Form derselben, zu verehren. Dieses

geschieht in Vorderasien. Hier durchdringen sich Inhalt und Form; denn es wird nicht dieses oder jenes in der Natur verehrt und das übrige als ungöttlich verabscheut, sondern die ganze Natur und Alles in derselben ist Gott; die eine Natur, sich in verschiedene Naturkräfte spaltend, ist in diesen Kräften als das Eine und Ewige zu verehren. Der finstere Saturn und der blutdürstige Mars sind eben so große Gottheiten, als die freundliche Venus, die mildstrahlende Astarte, der besänftigte Jupiter und der Lebenspender Moloch. Es hilft kein Bekämpfen der grausamen und wilden Gottheiten, sondern nur eine kluge Behandlung derselben ist räthlich. **Suum cuique**, Jedem das Seinige; den Göttern, je nachdem sie sich in dem Naturleben vorherrschend zeigen, das Ihrige, dann wird und muß auch dem Menschen das Seinige werden; denn das eine Naturgesetz ist sowohl gegen die Götter als gegen die Menschen unerbittlich.

Allein dieser ganze Götterkreis und Alles von ihm Hervorgebrachte muß den Tod des Fleisches erleiden. Im Winter wird der von den huldreichen Göttinnen so begünstigte, lebenskräftige Jüngling, von dem blutgierigen Eber des Libanon getödtet, ohne daß die Götter weiter etwas für ihn thun können, als sich händeringend zu klagen, welche Gewalt ihrem Liebling und ihnen mit angethan worden sei; und wenn auch der Leichnam des Götterjünglings wieder gefunden wird, so ist es doch nur der Leichnam, der neuer Verwesung Preis gegeben wird. Mit anderen Worten: Wenn auch die Natur, aus der ihr vom Winter angethanen Gewalt wieder zum neuen Leben erwacht, so ist dieses Leben doch selbst nur von neuem dem Tode geweiht. Der Tod hat hier gerade so viele Macht als das Leben; es ist nur der ewige Wechsel zwischen beiden — zu einer Versöhnung, zu einer Überwindung des Todes kommt es nicht und das ist die giftige Schlange, die diese Religionsstufe zu den vorhergegangenen Leichen hindrängt.

Ägypten nun ist das Bewußtsein, daß das nicht Gott sein kann, welches immer wieder stirbt. Gott muß über den Tod erhaben sein, doch die Natur als Gott unterliegt ewig dem Sterben. Ägypten ist wie Indien das Bewußtsein der Nichtigkeit der vorhergegangenen Religionsstufen und daher die Ähnlichkeit zwischen beiden Ländern. Aber wenn

Indien mit Bestimmtheit behauptete, daß Gott weder Form noch Inhalt habe, daher das Nichts sei, so geht das in Ägypten nicht mehr an und daher die totale Verschiedenheit. Nicht der Inhalt oder die Form überhaupt ist dem Göttlichen unangemessen — das was der Geist errungen hat, wird beibehalten — sondern daß Gott einen solchen Inhalt habe, der dem Tode unterliegen muß, das ist das Unangemessene. Gott muß also etwas sein, was nicht dem Tode unterliegt, was über den Tod von vorn an erhaben ist, oder denselben doch wahrhaft überwindet, so daß er ihm nicht abermals zu unterliegen braucht. Aber was ist nun das Göttliche? Es muß einen Inhalt haben. Welcher ist der ihm angemessene Inhalt? das ist die Frage, die nicht wir, sondern der ägyptische Geist selber sich stellt. Diese Frage will er lösen, er will es herausbringen, was das Göttliche sei? In tausendjähriger Anstrengung arbeitet er sich ab, um die Antwort auf diese Frage, die Lösung dieses Räthsels zu finden; doch zuletzt muß er darauf verzichten und gesteht sich ein, in den zwerghaften statt der frühern kolossalen Figuren, daß für ihn diese Frage ungelöst bleiben müsse, daß er keine Antwort zu finden, keine Lösung des Räthsels zu geben gewußt.

Der ganze ägyptische Geist spricht sich aus in der berühmten Inschrift des Allerheiligsten der Göttinn Neïtha zu Sais: „Ich bin, was da ist, was war und sein wird: meinen Schleier hat noch kein Sterblicher aufgedeckt.“ [1])

Neïtha ist dieses höhere Wesen, was der Ägypter voraussetzt; sie ist sich ewig gleich, unterliegt keinem Sterben. Aber was sie sei, das zu erforschen, will nicht gelingen. Tausend Jahre hat man in der Arbeit zugebracht, ihren Schleier zu lüften, doch keinem Sterblichen in Ägypten ist diese Riesenarbeit je gelungen.

Die ganze vorderasiatische Religion, das ganze Naturleben sieht der Ägypter in dem Phönix an, diesem berühmten Vogel,

1) Diejenigen meiner Leser, die sich vielleicht über Schillers Darstellung der Sendung Moses noch nicht erhoben haben, was die Wissenschaft längst gethan, bitte ich hier das wahre Verständniß dieser Inschrift ins Auge zu fassen und wie wenig sie auf den Gott der Offenbarung paßt.

der sich selbst verbrennt (wie die Natur in Ägypten durch die Gluthitze des Südwindes den Tod erleidet), aus seiner Asche aber verjüngt wieder hervorgeht, um sich nach abgelaufener Zeit von neuem zu verbrennen. Höher als der Phönix steht indeß die Sphinx, diese Räthselgestalt mit dem liegenden Leibe eines Löwen und dem Haupte einer Jungfrau, die sich in zahlloser Menge, zu Hunderten in Reihen aufgestellt, in Ägypten vorfindet. Die Sphinxe sind aus dem härtesten Gestein, polirt, mit Hieroglyphen bedeckt, bei Kairo in so kolossaler Größe, daß die Löwenklauen allein die Höhe eines Mannes betrugen. Die Jungfrau ist eben jene Göttinn Neïtha. Sie ist mehr als auch das stärkste und lebenskräftigste Thier, als der Löwe, der Beherrscher der ganzen Natur; doch was sie eigentlich sei, das bleibt ein Räthsel.

Was nun das Verhältniß jener Neïtha, jenes dunkeln unerforschlichen Urgrundes zu dieser sichtbaren Welt sei, so kann dieses, — weil von der Göttinn nur gewußt wird, daß sie sei, nicht aber was sie sei, — wie in Indien nur als Emanation aufgefaßt werden. Man weiß weiter nichts, als daß die sichtbare Welt aus der Neïtha hervorgegangen ist. Nicht einmal das weiß man, ob durch Theilung des Urwesens oder sonst wie das All entstanden sei, was doch in Indien gewußt wurde, weil man dort wußte, was das Göttliche sei, nämlich das Nichts, hier aber gewußt wird, daß das Göttliche nicht das Nichts sein kann, aber die Frage zu beantworten nicht gelungen ist, was es denn sonst sei? Von dem göttlichen Urwesen emaniren nach und nach verschiedene Trinitäten, welche, je weiter sie sich von dem Urwesen entfernen, desto mehr an Gottheit verlieren. Die erste derselben ist Ammon (das Licht), Muth (die Nacht), und Intelligenz.[1])

1) Als Licht, Finsterniß und dem sie Vermittelnden, der Intelligenz läßt sich, wie wir das in Persien, im Ormuzd, Ahriman und Mithras schon hatten, eben so gut das Ganze des Universums anschauen, wie als Oben, Unten und Mitte. In Indien, das auf chinesischem Boden fußt, konnte die Welt zunächst nur unter der abstrakten Kategorie des Maaßes angeschaut werden; daher die erste Emanation aus dem Urwesen Oben, Unten und Mitte ist. Hier aber, wo auf der Licht- und Sternenwelt Vorderasiens und Persiens gefußt wird, muß diese Welt, als ein Lichtreich angeschaut werden; daher die erste Emanation Licht, Finsterniß und Intelligenz.

Auf diese folgen die sieben Urmächte (die sieben Planeten Vorderasiens) zuletzt die Dreiheit Osyris, Isis und Horus. Daher, weil zunächst das Licht dieser Welt aus der Neïth hervorgegangen, ward ihr zu Ehren auch das Fest der λυχνοκαια „die Lichtanzündung" gefeiert. In der Nacht (wahrscheinlich zur Zeit des Wintersolstitiums als der Geburt des neuen Lichts) wurden rings um die Häuser zu Sais unter freiem Himmel Lichter angezündet, die in mit Öl und Salz (Symbol der Urreinheit, woraus das Licht emanirt) gefüllten Gefäßen standen; ja in ganz Ägypten zündete man in jener Nacht Lampen an. Eben so war der Tempel dieser Göttinn nach der Drei-Sieben- und Vierzahl angelegt. Der Tempel ward als ihr Kleid angesehen, wie auch die Welt ihr Kleid ist. Beides ist nur ihr Schleier, der als solcher erkannt werden kann, den aber zu lüften, um auch das zu erfahren, was hinter dem Schleier, über der Welt sei, vergebens angestrebt wird. Ihr Tempel maß dreimal sieben Ellen in der Länge, zweimal sieben Ellen in der Breite, und zweimal vier Ellen in der Höhe. Auch die Zweizahl ist hier wichtig, um anzudeuten, daß der Tempel selbst, welcher das Bild des Universums ist, nicht das Wesen der Gottheit erschöpfe, sondern daß dieses höher, als das Universum sei, und daß jene Emanationen nach der Drei, Sieben und Vier nur das gebrochene Göttliche wären. Ward es aber dennoch versucht, jene Emanationen etwas näher zu bestimmen, so konnte dieses nicht, wie in Indien, — da das Urwesen nicht das Nichts ist — als eine Theilung des Urwesens angeschaut werden, sondern mußte auf vorderasiatische Weise als göttliche Zeugung gelten. Daher wurde bei den Pamylien, einem phallischen Feste, als schöpferisches Gottheitszeichen ein Bild mit einem dreifachen Zeugungsgliede herumgetragen.

Hiermit hängt denn dasjenige, was wir nur in Indien und Ägypten finden, nämlich das Kastenwesen zusammen. Ein Volk wie das Ägyptische, das bis zu den spätesten Zeiten nur eine Aufgabe kannte, nämlich: das Räthsel des Höchsten zu entschleiern, mußte eben so, wie der sich in das Brahm versenkende Indier durch die Religion an die irdische Beschäftigungen festgeschmiedet werden. Auf das Verlassen der Kaste war Todesstrafe gesetzt. Von indischen Büßungen, um in eine

höhere Kaste zu gelangen, weiß man dagegen hier nichts; denn in Ägypten ist das Höchste nicht durch Abstraktion zu erlangen, weil man voraussetzt, daß es selbst ein Inhaltsvolles, Konkretes sei. Über die Zahl der Kasten sind die Nachrichten verschieden. Herodot zählt sieben (die Zahl der Wandelsterne, als die weltliche Emanation der Gottheit), nämlich: Priester, Krieger, Rinderhirten, Sauhirten, Kaufleute, Dolmetscher und Schiffer. Diodor zählt fünf: Priester, Krieger, Landbauer, Hirten, Handwerker. Es hängt dieses, wie wir noch sehen werden, mit der Thierverehrung genau zusammen. Das Geschäft der Priester ist hier, wie überall, hauptsächlich die Theologie, die Wissenschaft von der Gottheit, welches aber im Heidenthum immer nur Cosmologie, Wissenschaft von dem Weltganzen (κόσμος) sein kann. Je nach ihren Beschäftigungen auf diesem Gebiete zerfallen sie wieder in mehrere Klassen. Bei einer Isisprozession ziehen die Priester in folgender Rangordnung einher. Zuerst kommt der Sänger, der eins von den musikalischen Symbolen trägt. Er ist bestimmt zu empfangen zwei Bücher des Hermes, wovon eins die Hymnen der Götter, das andere aber das königliche Leben enthält. Auf ihn folgt der Horoskopus (Stundenseher), der in seiner Hand das Horologium (die Uhr) und den Palmzweig hat, die Sinnbilder der Astrologie. Dieser muß beständig im Gedächtniß haben die Bücher des Hermes von der Astrologie, vier an der Zahl. Eins davon handelt von der Ordnung der Fixsterne; ein anderes von dem Zusammentreffen des Mondes und der Sonne und von ihren Erleuchtungen; die übrigen von den Aufgängen. Es folgt der heilige Schreiber. Er hat Federn auf dem Haupte und ein Buch mit einem Richtscheite in der Hand, ingleichen Dinte und Rohr zum Schreiben. Dieser muß verstehen die Hieroglyphik, die Beschreibung der Welt, die Ordnung von Sonne und Mond und den fünf Planeten, die Chorographie von Ägypten, die Natur des Nils, die heiligen Werkzeuge und Zierathen, die Maaße und was man beim Opfer braucht. Hierauf folgt der Bekleider, der das Maaß der Gerechtigkeit und den Becher zum Trankopfer in den Händen hält. Dieser weiß alles, was zur höhern Bildung gehört. Hinter allen Übrigen geht der Prophet. Er trägt ein offenes Gefäß im Busen. Dieser, als Vorsteher des Heiligthums, lernt

die zehn sogenannten Priesterbücher; sie handeln von den Gesetzen, von den Göttern und der ganzen Priesterzucht, denn der Prophet ist auch Aufseher über alle Einkünfte. Es giebt überhaupt zwei und vierzig Bücher des Hermes, die wesentlich nothwendig sind; davon lernen die genannten Priester sechs und dreißig auswendig, welche die gesammte Philosophie der Ägypter enthalten. Die übrigen sechs lernen die Pastophoren (die das Götterbild tragen), nämlich diejenigen Bücher, die zur Arzneikunde gehören, als da sind: von dem Bau des Leibes, von den Krankheiten, von den Instrumenten, von den Arzneien, von den Augen und zuletzt von den Weibern. Die Priester tragen keine Kleider von thierischem Stoffe — weil das Tödten der Thiere unerlaubt ist — sondern vom weißen, hellglänzenden, reinen Byssus. Sie scheeren sich jeden dritten Tag am ganzen Leibe das Haar ab. Auch die Beschneidung soll diese Kaste ausgeübt haben. Die Priesterkaste besaß den dritten Theil der Ländereien und war von allen Abgaben frei. Jeder Tempel hatte sein besonderes erbliches Priesterpersonal und sehr bedeutende erbliche Grundstücke. Außerdem bezogen die Priester noch eine Menge anderer Einkünfte, so daß die Verwaltung desselben einen Theil des Personals beständig beschäftigte. Die Oberpriester der verschiedenen Tempel waren daher gewissermaßen erbliche Fürsten, die den Königen zur Seite standen und beinahe ähnliche Vorzüge genossen.

Nächst der Priesterkaste war die der Krieger die wichtigste und angesehenste. Auch ihr Sold bestand hauptsächlich in Ländereien, die in bestimmten Gegenden Ägyptens, wo sie ihre Wohnsitze hatten, größtentheils in Unterägypten lagen. Der König gehörte, wie in Indien, dieser Kaste an.

Wie nöthig es war, den Ägypter gewaltsam an die irdischen Beschäftigungen zu fesseln, geht auch aus dem berühmten (besser berüchtigten) Gesetze hervor, wonach Jeder anzugeben hatte, woher er seinen Lebensunterhalt ziehe; konnte er das nicht, so wurde er mit dem Tode bestraft. Man hat viel Wesens von diesem Gesetze gemacht; man hat die ägyptische Weisheit gepriesen, die so streng gegen den Müßiggang verfahre; doch ist es noch keinem Gesetzgeber in den Sinn gekommen, es nachzuahmen. Statt die Weisheit der Ägypter zu bewundern, hätte man dieselben vielmehr bedauern sollen, daß ein solches Gesetz bei

ihnen nöthig war. Ähnlich wie die Inder haben die Ägypter auch keine Geschichte. Erst der griechische König Ptolemäus ließ eine solche durch den Oberpriester Manetho verfertigen. Sobald die irdischen Begebenheiten für sich, ohne Beziehung auf die Götterlehre dargestellt werden sollen, haben sie für beide Völker keinen Werth.

Was nun die übrige Weltanschauung der Ägypter betrifft, so ist sie zunächst ganz dieselbe, die wir in Vorderasien schon hatten, nämlich: das Göttliche in dem Kreislaufe des Natürlichen zu sehen. Der Unterschied rührt nur von der Verschiedenheit der klimatischen und geographischen Verhältnisse beider Länder her.

Ägypten ist nicht wie Vorderasien ein Land von Berg und Thal, dessen Durst durch den Regen vom Himmel gestillt wird, sondern ein Land, welches durch künstliche Kanäle getränkt werden muß (Deut. 11, 10. 11.). Wie die Holländer ihr Land dem Meere entrissen, ihren Boden von der Natur erobert haben, so haben die Ägypter die Fruchtbarkeit ihres Landes durch Kanäle und Seen hervorgerufen. Nicht vom Regen hängt die Fruchtbarkeit dieses Landes ab — es regnet nur selten daselbst — sondern vom Steigen und Fallen des Landesflusses, des Nil, (der biblische יְאֹר). Dieses steht aber wieder in genauer Verbindung mit dem Laufe und dem jedesmaligen Stande der Sonne. Das ägyptische Jahr verläuft sich in folgenden regelmäßigen Zeitperioden. Vom April bis zum Juli ungeheure und Alles austrocknende Gluthitze. Vom Juli bis zum September steigt der Nil und überschwemmt das ganze Land. Das Wasser wird durch Kanäle und sonstige Vorrichtungen überall hingeleitet. Anfangs September kehrt der Nil wieder in sein gewöhnliches Bett zurück. Vom September bis zum Januar nimmt abermals die Kraft des Lichtes ab; die Nacht wird länger, das Land wird von Produkten entblößt. So hat Ägypten vier Jahreszeiten, von denen immer auf eine gute eine unheilvolle folgt und umgekehrt. Vom Januar bis zum März grünt und blüht Alles; vom März bis zum Juli ist Alles der Gluthitze ausgesetzt; von da ab bis zum September ist eine zweite Saat und eine zweite Erndte, und von hier bis zum Januar ist wieder Alles öde und traurig. Dieser Kreislauf der Natur wird nun zunächst in dem Bilde einer Göttergeschichte angeschaut. Das Land Ägypten ist die Göttinn Isis; der sie

befruchtende Nil, welcher identisch ist mit den belebenden Sonnenstrahlen der guten Jahreszeit, ist ihr Gatte Osiris. Die Gluthitze, welche Alles versengt, ist der bösartige Bruder des Osiris, Typhon (der בעל צפון der h. Schrift.)

Im Januar wird Osiris geboren und gedeiht herrlich bis zum März. Hier aber beginnt der Kampf mit seinem Bruder, dem bösartigen Typhon, dem er zuletzt unterliegt. Typhon tödtet den Osiris und wirft ihn in einem Kasten ins Meer. (Der Nil vertrocknet so, daß zu sagen ist, all sein Wasser sei ins Meer geflossen). Der Kasten wurde nach einiger Zeit bei Byblos ans Land getrieben, und blieb an einem Gesträuch hängen, welches sich sofort zu einem großen schönen Baum gestaltete, der den Kasten umschlossen hielt. Der König Phöniziens, der diesen Baum zufällig entdeckte, ließ ihn umhauen und eine Säule zu einem Pallaste daraus verfertigen. (In Phönizien sehen wir nämlich dieselbe Naturanschauung im Adonis; doch die Zeit der ägyptischen Trauer vom März bis zum Juli ist in Phönizien der veränderten klimatischen Verhältnisse wegen gerade die des Segens und Gedeihens. Während hinwiederum die Zeit der phönizischen Trauer vom Sommersolstitium an abwärts die des ägyptischen Segens ist. Dieses der Sinn des zu Byblos gefundenen und von dort abgeholten Osiriskastens.) Isis sucht den Sarg mit Annubis, dem hundsköpfigen Sohn des Osiris (wovon nachher) und der Nephtys, der Gemahlinn des Typhon und findet ihn. (Von Süden her weht Typhon, aber auch durch die Regengüsse, die in dem südlich gelegenen Äthiopien vom Mai bis September fallen, schwillt der Nil wieder. So ist es die Gemahlinn des Typhon, welche der Isis den Osiris suchen hilft.) Statt der Trauer bemächtigt sich Rachegefühl der Isis. Der Rächer ist ihr Sohn Horus, erzogen in der Stadt Buto. Dahin geht Isis und versteckt den Sarg. Typhon findet ihn und zerschneidet den Leichnam in vierzehn Stücke. (Die Ueberschwemmung des Nils, welche zunächst Alles so unter Wasser setzt, daß das ganze Land einem ungeheuern See ähnlich sieht). Die Stücke sucht Isis zusammen, das fehlende Glied ersetzt sie mit dem Phallus (wenn der Nil in sein Bett zurückkehrt, so ist die Zeit der Aussaat und der erneuerten Fruchtbarkeit), bringt den Leichnam nach Philä zur Bestattung (das Wasser des Nils hat die

Erde fruchtbar gemacht, sich in sie versenkt), welches seitdem der größte Todtenort der Ägypter ist. Aber auch überall, wo man Glieder gefunden, werden Gräber gestiftet. Auch gab Isis jedem Nomos (Ägypten war in sechsunddreißig Nomen abgetheilt) ein aus einem Theile des Osiris gefertigtes Bildniß desselben, mit dem Bedeuten, daß man darin den Osiris verehren solle. Auch theilte sie jedem Theile ein Thier zu, mit dem Befehle, in solchem den Osiris zu verehren und wenn es stürbe, die Trauer über ihn zu erneuern. Jedem solchen Tempel eignete sie sehr ansehnliche Ländereien zu. Osiris erscheint dem Horus aus dem Todtenreiche und ermuntert ihn zur Rache. Dieser bekommt den Typhon lebendig gefangen; allein Isis befreit den Gefangenen (im Nachsommer ist die Kraft des Typhon nicht getödtet, sondern blos gefangen. Wenn aber die zweite Erndte reif und eingethan ist, so ist gerade durch den Segen, welchen Isis gespendet, der Typhon wieder frei geworden, indem die nun kahlen und öden Felder ihm gehören), worüber Horus erzürnt der Mutter das strahlende Diadem vom Haupte reißt (ihre glänzenden Fruchtgarben), dafür ihr das Haupt der Kuh mit den Stierhörnern aufsetzt, welches das fortwährende Zeichen der Isis ist. Horus nimmt des Vaters Thron ein und ist der letzte unter den Göttern, welche über Ägypten geherrscht haben.

Wir haben hier zunächst dasselbe, was wir in Vorderasien hatten, nämlich die Anschauung der Natur in ihrem jährlichen Kreislaufe als das Göttliche, als den Makrokosmos, nach welchem Alles unter der Sonne seinen Verlauf nimmt. So, als den Kreislauf des Jahres darstellend, wird Osiris auch unter dem Bilde eines Stiers, Apis, verehrt. In dem Stier sieht man einerseits seine männlich zeugende Kraft, andererseits steht er als das vorzüglich zum Betriebe des Ackerbaues geeignete Thier in genauester Beziehung zu dem jährlichen Naturleben überhaupt. Die Verehrung des Apis wird besonders dem Könige zur heiligen Pflicht gemacht, theils damit er an der herkömmlichen Bestimmung der Jahrestage und Feste nichts ändere, theils um ihn zur Milde und Schonung seiner Untergebenen zu verpflichten. Es war daher hergebrachte Sitte bei der Einweihung eines Königs, daß man dem Apis, oder dem jedesmal heiligen Stier das Joch auflegte und daß der König denselben durch eine Strecke Ackerlands füh-

ren mußte, um die schwere Arbeit und Mühe der Unterthanen kennen zu lernen; hierauf wurde der König in das Heiligthum des Apistempels gebracht, und mußte beschwören, den herkömmlichen Umfang des Jahres von 365 Tagen und die Zeit der Feste unabänderlich beizubehalten. Der Sitz der Apisverehrung war Memphis, wo er in einem prachtvollen Gebäude, beim Tempel der Phtha stand. An andern Orten verehrte man den Nil unter dem Namen Merwis oder Onuphis, aber gleichfalls in einem Ochsen. Sobald der eine starb, gingen die Priester aus, einen neuen an dessen Stelle zu suchen, der die nöthigen neunundzwanzig Merkmale (?) hatte und von einer vom Blitze befruchteten Kuh geboren sein mußte.

Allein der Ägypter konnte, wie gesagt, sich nicht, wie der Vorderasiate mit einer Gottheit begnügen, welche dem Tode unterworfen war, sein Gott mußte etwas Höheres sein. Das ist schon zunächst darin angeschaut, daß Horus, der Sohn des Osiris, für immer den Typhon überwindet. Wenn auch Typhon von der Mutter des Horus wieder freigelassen wird, so wird sie erstens dafür bestraft und zweitens kann Typhon dem Horus selbst nichts anhaben. Horus selbst ist der jüngste Gott, welcher über Ägypten geherrscht. Horus ist wiederum dieselbe Grenze für den ägyptischen Gesichtskreis, wie Neith war. Ueber Horus war nicht hinauszukommen. Man wußte nichts weiter, als daß es noch ein Höheres geben müsse, wie das Naturübel, welches letztere sich als der Besieger des Naturguten erwiesen hatte. Dann ist aber auch Osiris selbst schon mehr als der bloße Jahreswechsel. Er wird als Begründer des Feldbaus, der Theilung der Äcker, des Eigenthums, der Gesetze u. s. w. heilig gehalten. Hauptsächlich aber wird dieses Höhere im Osiris angeschaut, insofern er gedacht wird, als Amenthes, als Richter der Unterwelt.

Hiermit hängt denn die in Ägypten überall durchgreifende Anschauung von einem Reich der Todten zusammen. Herodot berichtet, die Ägypter seien die Ersten gewesen, die an die Unsterblichkeit der Seele geglaubt hätten. Dieser Bericht des Herodot ist zu verstehen und nicht so hinzunehmen. Bei allen Religionsstufen, die wir bisher kennen gelernt haben, war die Vorstellung von einem jenseitigen Leben zu Hause. Diese

Anschauung ist dem menschlichen Geiste so eigen, daß er gar nicht darauf verzichten kann. Der Fetischdiener denkt sich den Verstorbenen unglücklich, nicht mehr seine Bedürfnisse befriedigen könnend, aber doch existirend. Der Chinese stellt sich ihn als Genius noch fortwährend dem Kaiser gehorchend vor. Der Indier denkt sich ihn, daß er nach langer Wanderung und nachdem er als Brahma wiedergeboren geworden, endlich ins Brahma versinke. Der Buddhadiener will im Nirwana verlöschen. Der Parse kennt sogar ein jenseitiges Gericht, allein sein Jenseits hat kein individuelles Leben. Es ist ein Lichtreich, worin alle weitere Unterschiede aufgehört haben. Der Vorderasiate kehrt zum Fetischismus zurück. Der Ägypter ist der erste, der sich ein individuelles, persönliches Leben im Jenseits denkt, das verschieden vom Irdischen und höher als dasselbe, doch nicht das Nichts ist. Die Vorstellung von dem jenseitigen Leben hängt überhaupt überall genau mit der von Gott selbst zusammen und so auch hier.

Mit Indien muß der Ägypter denn wieder in der Vorstellung von der Seelenwanderung zusammentreffen, ohne daß an einen äußerlichen Zusammenhang zwischen beiden Ländern zu denken wäre. Ist das Göttliche das unerkannte Jenseits, und ist diese Welt nur durch Emanation aus ihm hervorgegangen, so kann der Mensch auch nur durch Hinaufsteigen auf der Stufenleiter der Wesen zu ihm kommen. So glaubten denn die Ägypter, daß, wenn der Mensch stirbt, die Seele in ein neugeborenes Thier fährt, und wenn sie dann durch alle Landthiere, Seethiere und Geflügel gewandert sei, so komme sie wieder in einen menschlichen Leib, welche Wanderung in dreitausend Jahre vollendet sei. Dieses hängt genau mit dem ägyptischen Thierdienste zusammen, wie wir bald sehen werden, wo sich dann auch erklären wird, in wiefern sie diese Wanderung als eine Degradation ansahen, so daß sie sagten: die Seele, die dem Osiris treu geblieben wäre, sei einer solchen Degradation nicht unterworfen. Eine andere und höhere Wanderung ist die durch die leuchtenden Gestirne, durch die anderen Gottheiten selbst zu den höhern; sie ist aber nur für die Seelen der Weisen bestimmt, welche sie innerhalb dreitausend Jahre vollenden.

Die ägyptische Lehre von der Unsterblichkeit hängt, wie ge-

sagt, genau zusammen mit dem ägyptischen Thierdienste, daher müssen wir diesen hier zunächst zu begreifen suchen. Thierverehrung fanden wir ebenfalls scharf ausgeprägt in Indien; doch die Idee, die bei beiden Völkern zu Grunde liegt, ist total verschieden. Der Indier sieht in dem Thier nur die Naturkraft seines Gottes. Der Affe, seiner ungeheuren Geilheit wegen, ist dem Indier vorzüglich Repräsentant der zeugenden Weltkraft des Siva. Im Affen stellt sich der Indier daher das Leben dieses Gottes, in einem hohen Grade repräsentirt dar; er ist ihm ein Abglanz dieses Gottes. Eben so die zeugende und Nahrung spendende Weltkuh. Der Ägypter sieht aber etwas Anderes in dem Thiere, als die Naturkraft überhaupt. Er sucht überall jenes Wesen, das über die Natur herrscht, zu enträthseln, vermag es aber nicht. Er strebt immer dahin, das geistige Leben zu erfassen, kommt aber niemals dazu, sein Ziel zu erreichen. Das Thier drückt nun einzelne Züge des geistigen Lebens, und, weil nur einseitig, gerade deshalb um so charakteristischer aus. In allen Sprachen ist der Fuchs das Symbol der List, der Löwe das der Großmuth u. s. w. Der Ägypter in seinem Streben, einen Ausdruck zu finden, der ihm die geistige Welt aufschlösse, der ihm sagen könnte, was das Göttliche sei, mußte darauf kommen, dieses Geistige in dem Thiergesicht anzuschauen. Es ist sehr die Frage, ob die ägyptische Sprache für solche Thiere und für die von denselben gewöhnlich symbolisirten Vorstellungen auch nur verschiedene Namen hatte. Sah der Ägypter z. B. an dem Fuchse das ausgeprägt, was wir List nennen, so mag er diese seine Vorstellung selbst nur mit einem von dem ägyptischen Worte Fuchs abgeleiteten Namen belegt haben. So schaute nun der Ägypter in dem Thiere die einzelnen Seiten des Göttlichen des geistigen Lebens an, und das Thier stand ihm wesentlich höher, als der Mensch. Je nach der Verschiedenheit des Lokals, wurde auch für das Göttliche ein verschiedener geistiger Ausdruck gesucht und so hatte denn jeder Bezirk sein eigenes heiliges Thier, die Katze, den Ibis oder das Krokodill u. s. w. Große Stiftungen waren für dieselben eingerichtet. Man gab ihnen schöne Weibchen, und sie wurden wie die Menschen nach dem Tode einbalsamirt. Die Stiere wurden begraben, aber so, daß die Hörner aus den

Gräbern herausschauten. (Die Kraft des Osiris geht über die Erde). Der Apis hatte prächtige Grabmäler und einige Pyramiden waren als solche zu betrachten; in einer der geöffneter Pyramiden fand man im mittelsten Gemach einen schönen alabasternen Sarg; bei näherer Untersuchung fand es sich, daß die eingeschlossenen Gebeine Ochsenknochen waren. Die Todesstrafe wurde verhängt, wenn ein Mensch ein Thier absichtlich tödtete; aber selbst eine unabsichtliche Tödtung gewisser Thiere konnte den Tod nach sich ziehen. Es wird erzählt, daß, als einst ein Römer in Alexandrien eine Katze todtschlug, darauf ein Aufstand erfolgte, in dem die Ägypter jenen Römer ermordeten. So ließ man Menschen bei einer Hungersnoth lieber umkommen, als daß man die heiligen Thiere getödtet, oder ihre Vorräthe angegriffen hätte. Demnach denkt sich der Ägypter die Wanderung in einen Thierleib, besonders in den Leib gewisser Thiere, allerdings als einen höhern Zustand, wie der, den er auf Erden genossen. Jedoch hatte er zu gleicher Zeit das Bewußtsein, daß das Thier das Geistige zwar markirt, aber einseitig ausdrücke. Höher als diese Thiergötter, die nur einzelne Seiten des Geistigen darstellten, war ihm daher das Thier, welches nach ägyptischer Anschauung die Totalität des geistigen Lebens ausdrückte, der Osyris-Apis; daher betrachteten sie es als einen vollkommneren Zustand, sofort ein Osyris-Apis zu werden.

Mit der Lehre von der Unsterblichkeit steht denn wiederum das Mumienwesen in genauer Verbindung. Die Ägypter balsamirten Katzen, Hunde, Habichte, Ichneumons, Bären, Wölfe u. s. w., vor Allem aber Menschen so ein, daß sie sich bis auf den heutigen Tag erhielten. Dem Todten wurden die Geräthschaften mitgegeben, die er für die Geschäfte seines Lebens nöthig hatte, so z. B. dem Handwerker seine Instrumente. Gemälde auf dem Sarge stellen das Geschäft dar, dem sich der Todte gewidmet hatte. Diejenigen, welche bei der Einbalsamirung thätig waren, werden mit Thiermasken dargestellt. So wird der Chirurg, der dem Todten die Eingeweide herausnahm, fliehend, (denn er hatte sich am Lebendigen versündigt,) und mit einem Thierkopfe dargestellt; eben so die Einbalsamirer, die Schreiber. Diese Masken sind sehr wichtig und werfen Licht auf das bisher Gesagte.

Man darf sich die ägyptische Seelenwanderung durchaus nicht

so vorstellen, wie wir dies zu thun gewöhnt sind, nämlich als vollende die Seele, abgeschieden von dem menschlichen Körper, ihre Wanderung. Nur auf eine solche Vorstellung, nicht aber auf die ägyptische Seelenwanderung, paßt die Widerlegung des Aristoteles, daß die menschliche Seele auch nur einen menschlichen Körper beleben könne, nicht aber einen thierischen. Der Ägypter ist überall im Ringen, um den Ausdruck für das Geistige zu finden, um eine klare Vorstellung von demselben zu gewinnen, ohne daß er doch je seinen Zweck erreicht hätte. So eine Vorstellung, daher auch so ein Name, wie wir mit dem Wort Seele verknüpfen, kennt er gar nicht. Seine Vorstellung von Unsterblichkeit ist nur die, daß der Mensch nach dem Tode in einen höhern Zustand übergehe, der Mensch, wie er hier lebt, ungetrennt in Leib und Seele, welche Trennung der Ägypter sich gar nicht vorstellen kann. Dieser höhere Zustand wird im Thiere angeschaut, da das Thiergesicht die Seiten des geistigen Lebens schärfer markirt, als das menschliche. Nicht das Menschliche wird abgestreift, sondern das Thierische wird darauf gepfropft. Das ist nun nicht anders darzustellen, als im menschlichen Leibe mit einer Thiermaske. Der Leib muß erhalten werden, ohne ihn wäre nichts da, was fortleben sollte; aber dadurch nur kommt er zu einem höhern Zustand, daß er das Ansehen eines Thieres gewinnt. Diejenigen, welche den Verstorbnen zu diesem höhern Zustande durch das Einbalsamiren zubereiten wollten, mußten natürlich selbst schon solche Verklärte sein; sie mußten daher selbst mit Thiermasken bedeckt sein. Diese Vorstellung, daß das Thiergesicht der Ausdruck für das Geistige und Höhere wäre, kann nun freilich sehr leicht ins Grausen- und Ekelhafte ausarten. Es wird erzählt, eine Frau habe auf öffentlichem Markte mit einem Bocke Sodomiterei getrieben. Ist einmal das Thier das Höhere, so ist es eine Ehre für den Menschen, sich ihm zu ergeben, besonders da die Gottheit auch hier geschlechtlich aufgefaßt ward. Menschenfleisch soll, nach Juvenal, auf öffentlichem Markte verkauft worden sein.

Das ist denn auch der Ursprung der so charakteristischen Schriftart der Ägypter, der Hieroglyphen. Wohl muß die Schreibekunst überall mit Hieroglyphen begonnen haben. Zuerst müssen die Menschen die sinnlichen Dinge selbst abgebildet haben;

dann nur ihre Umrisse, bis sie darauf kamen, mit dem Umrisse eines Dinges nur den ersten Laut zu bezeichnen, womit das Wort für dieses Ding begann. Es zeigt sich dieses deutlich im hebräischen Alphabete. ב z. B. ist der Umriß eines Hauses בית. Zuerst wurde ein Haus selbst abgezeichnet, dann nur sein flüchtiger Umriß, und zuletzt wurde mit diesem Umrisse nur der erste Laut bezeichnet, womit das hebräische Wort „Haus" beginnt. Allein es bleibt unbegreiflich, wie die Ägypter, nachdem sie schon eine hieratische und demotische Schrift besaßen, nachdem sie in der Schreibekunst den übrigen Völkern ganz gleich standen, dennoch für die heiligen Bauwerke jene unbehilfene Hieroglyphik beibehielten, wenn man sich nicht in den ägyptischen Geist zu versetzen weiß. Wären Überreste von der lebendigen Sprache der Ägypter aus dem Alterthum auf uns gekommen, so würde sich — ich vermuthe dieses fast mit Gewißheit — herausstellen, daß alle Ausdrücke für das geistige Leben nur solche Wörter waren, die ursprünglich Thiergestalten bedeuteten. Für den Ägypter gab es gar keinen selbständigen Ausdruck für das Geistige; nur in der Thiergestalt vermochte er dasselbe einigermaßen festzuhalten. So mußte er sich der Thiergestalten bedienen, wo er die Regungen seines Geistes auf die Nachwelt bringen wollte.

Für das Reich der Abgeschiedenen, die man sich, wie gesagt, in menschlicher Gestalt mit Thiergesichtern umherwandelnd dachte, gab es nun ein Todtengericht, dem Osiris als Amenthes vorstand. Eine Hauptdarstellung auf Särgen ist dieses Gericht. Osiris, hinter ihm Isis, wird mit der Wage dargestellt, während vor ihm die Seele des Verstorbenen steht. Aber der Ägypter, der keine geistige Vorstellung für sich fest zu halten vermag, der aus dem Geistigen immer wieder in das Sinnliche zurückfällt, und aus diesem immer wieder zu dem Geistigen aufstrebt, konnte auch diese Vorstellung von dem Todtengericht nicht festhalten, wenn er sie nicht sinnlich vor sich hatte. So wurde denn von den Lebenden auch ein Todtengericht über jeden Verstorbenen, sowohl über Privatpersonen, als über Könige gehalten. Man hat ein Königsgrab entdeckt, sehr groß und sorgfältig eingerichtet; in den Hieroglyphen ist der Name der Hauptperson ausgelöscht, in den Basreliefs, so wie in den Gemälden die Hauptfigur ausgemerzt, und man hat dieß so erklärt, daß dem Könige im Todtengericht

die Ehre abgesprochen worden sei, auf diese Weise verewigt zu werden. Bei Gastmälern wurden Abbildungen von Todten aufgestellt, mit der Ermahnung: „Iß und trink, denn ein solcher wirst du werden.“

Dieses Ringen, um für das Geistige den rechten Ausdruck zu finden, zeigt sich auch in der Bauart der Ägypter. Ihre heiligen Gebäude sind sowohl ein Abbild dieser kosmischen, als jener geistigen Welt; sie sind halb auf, halb unter der Erde. Eben so ist das ganze Land Ägypten ein Abbild des Weltganzen, besonders aber des Himmels. Es ist daher in sechs und dreißig Nomen abgetheilt, entsprechend den sechs und dreißig Himmelsdekanen. Wie jedes Himmelsrevier seinen Gott hat, so auch jeder Nomos sein heiliges Thier und seinen Tempel. Alle diese Tempel bildeten dann wieder ein großes Ganzes; so ist denn Ägypten selbst, wie der Himmel, ein Götterstaat. Im Herzen Ägyptens befand sich das große Labyrinth; es war wiederum im Kleinen, was Ägypten im Großen, ein Abbild des Himmels; es hatte die zwölf Zeichen des Thierkreises mit den Stationen der Sonne in demselben, und wie Ägypten selbst nach den drei obersten Gottheiten in drei Theile zerfiel, so auch das Labyrinth. Es bestand ferner aus zwölf Hauptabtheilungen und hatte zwölf Thore, welche je sechs auf die Süd- und Nordseite vertheilt waren. Die Zahl seiner einzelnen Zimmer betrug dreitausend, wovon sich funfzehnhundert über und funfzehnhundert unter der Erde befanden. Nach der Idee des Gottesjahres verweilt nämlich die Sonne in jedem der zwölf Zodiakalzeichen dreitausend Jahre; aber auch die Seele des Weisen vollendet ihre Wanderung durch die leuchtenden Gestirne erst in drei tausend Jahren. So ist denn dieses Gebäude sowohl ein Abbild dieser als jener Welt, sowohl ein Gebäude für die kosmischen Mächte, als für die, welche in jenem überirdischen Reiche walten, ohne daß es für eine von Beiden zu bestimmten charakteristischen Merkmalen kommen könnte, wodurch sie sich von der andern unterscheide.[1])

1) In Indien finden sich zwar auch unterirdische, in die Felsen eingehauene Tempel; doch von jenen Tempeln, die halb unter, halb über der Erde sich befinden, ist dort keine Spur. Durch jene unterirdische Tempel wird nur angedeutet, daß die göttlichen Mächte verborgen in der

Hauptsächlich gehören aber hierher die für uns nicht mehr räthselhaften Gebäude der Ägypter, die Pyramiden. Die Pyramiden sind wiederum eins von denjenigen Dingen, welche Ägypten mit Indien gemein hat, ohne daß an einen äußerlichen Zusammenhang beider Völker zu denken wäre. In Indien hat jede Pagode (heiliges Haus) die Pyramidalform. So umfassend auch eine Tempelanlage sein mag, das Innerste, das eigentliche Heiligthum selbst bildet immer eine Pyramidalpagode. Die Grundlage einer jeden Pyramide bildet überall ein Quadrat, welches genau nach den vier Weltgegenden orientirt ist; auf diesem Quadrat erheben sich vier Dreiecke, die eine gemeinschaftliche Spitze haben.

In Ägypten sind in ihrem Innern Menschen, wahrscheinlich Könige, aber auch heilige Thiere, der Apisstier, Katzen, Ibis u. s. w. begraben. Bei den Indiern dagegen haben sie nicht die geringste Beziehung auf Gräber. Von den Pyramiden, welche bei dem ägyptischen Dorfe Gizeh stehen und welche zu den bedeutendsten in ganz Ägypten gehören, bilden immer vier zusammen ein Ganzes, jede von der andern vierhundert Schritt entfernt und zwar so, daß sie genau in einem Quadrat stehen. Die größte von denen bei Sakarrah erhebt sich in sieben Absätzen.

Es ist leicht einzusehen, wie beide Völker vermöge ihrer Grundvorstellung auf jene Form für die heiligen Gebäude kommen mußten. Das Höchste ist bei Beiden das Unerkannte. Aus ihm emaniren zuerst die Weltgötter nach der Dreizahl; diese selbst aber haben diese sichtbare Welt geschaffen oder gezeugt, und sie bildet ein nach der Vierzahl harmonisch geordnetes Ganzes. Zugleich ist sie die Wohnung, das Kleid, der Körper dieser Weltgötter. Dieses ist in der Pyramide veranschaulicht. Aus der höchsten Spitze, dem unerkannten höchsten Wesen emanirt das Dreieck, die Dreizahl der Götter. Diese ruhen aber nicht bloß auf dem Grundquadrat, haben nicht bloß diese sichtbare Welt, als eine weitere Emanation unter und außer sich, sondern sind als die innersten Weltmächte, in derselben enthalten. So sind

---

Erde walten, ähnlich dem begrabenen Osiris. Hier aber giebt es Tempel für die Todten, die mit einem diesseitigen Leben, sich dennoch in einer andern Welt befinden.

die Dreiecke wieder in vier Dreiecke gespaltet, weil in jeder Seite der Welt die ganze Dreiheit der Weltgötter waltet. Wenn noch außerdem die Siebenzahl bei den Pyramiden vorkommt, so bezieht sie sich bei den Ägyptern jedesmal, und auch bei den Indern in Beziehung auf die Tempel, welche erbaut worden, nachdem die vorderasiatische Astrologie auch in Indien heimisch wurde, auf die sieben Planetengötter, die aus dem Urwesen emanirten.

Während aber in Indien das höchste Wesen das erkannte Unerkannte ist, während man dort weiß, daß an dem höchsten Wesen nichts zu erkennen sei, weil es das Nichts, das Brahma ist, — das höchste Wesen also wirklich erkannt ist, aber als das Nichts —: so ist in Ägypten das höchste Wesen nur das noch Unerkannte. Das höchste Wesen ist Etwas, nur der Mensch kann in diesem irdischen Leben nicht erkennen, was es sei; diese höchste Erkenntniß bleibt für die Unsterblichen, für die abgeschiedenen Menschen und heiligen Thiere aufbewahrt. Diese lüften den Schleier, sehen in das innerste Geheimniß der Gottheit, wissen, was sie ist; deswegen nehmen diese Abgeschiedenen ihre Wohnung in dem innersten Herzen, in dem von Stein undurchdringlich verschlossenen Geheimniß der höchsten Gottheit.

Eine andere Darstellung des ägyptischen Geistes, worin er sich seinem Wesen gemäß erfaßt, sind die berühmten Memnonen. Es sind dies kolossale Menschengestalten, welche in sich beruhend, bewegungslos, die Arme an den Leib geschlossen, die Füße dicht aneinander, starr, steif und unlebendig der Sonne entgegengestellt sind, um von ihr den Strahl zu erwarten, durch welchen sie ertönen. Beim Aufgange der Sonne geben sie nämlich einen Klang von sich. Es sind dies Symbole des ägyptischen Menschen überhaupt, der im Natürlichen sein ihm angemessenes Leben nicht gefunden hat, es vom Geistigen erwartet, ohne sich dasselbe aneignen zu können. Vom Horus, von der Sonne erwartet der Ägypter Aufklärung, erwartet er den Namen für das Geistige und damit es selbst zu empfangen; doch es bleibt ihm das Geistige immer fremd.

Wie in Indien sich die Götterwelt durch immer weitere Emanation aus dem Urgöttlichen zu einer zahllosen erweitert, so auch hier. Es kommt noch hinzu die Verschiedenheit des Lokals

in Ägypten selbst und andere Verhältnisse, welche alle neue Götter der Phantasie vormalen. Unter diesen vielen Göttern sind für unsern Zweck noch zwei von besonderer Wichtigkeit, nämlich Ammun und Thaut-Anubis. Ammun ist zunächst eine kalendarische Gottheit; er eröffnet das ägyptische Jahr und wird des Zodiakalszeichens wegen mit einem Widderkopf dargestellt. In der Thebais, wo sonst niemals Schafe oder Widder geschlachtet werden durften, wurde jährlich einmal am Feste dieses Gottes ein Widder geopfert. Man zog demselben das Fell ab und hing es dem Bilde des Ammun (einem viereckigen Steine mit einem Widderkopf) um; darauf wurde das Bild des Herakles (die Frühlingssonne in ihrer vollen Kraft) zu letzterm hingetragen; alle, welche der Feier beiwohnten, schlugen sich selbst (zum Zeichen der Trauer über das abgeschiedene Jahr) und begruben zuletzt den Widder in einem heiligen Sarge. Allein Ammun ist wie alle ägyptische Gottheiten auch mehr als dieser bloße Naturgott. Sein Haupttempel liegt in einer fruchtbaren Gegend mitten in der Sandwüste des marmarischen Libyens, zum Zeichen, daß er den Gott der Wüste, Typhon, überwunden hat. Vorzüglich ist er der Orakelgott. Alexander der Große zieht zu seinem Tempel und läßt sich seinen Sohn nennen. Bei allen frühern Religionsstufen fand sich nichts dem Orakel zu Vergleichendes. In Ägypten tritt dieses ganz neue Moment der Religionsgeschichte zum erstenmal auf. Auch der Apis ertheilt Orakelsprüche und so noch mehrere andere Gottheiten.

Bisher war nämlich das menschliche Leben nur eine potenzirte Art des Naturlebens. In der Natur konnte das Urbild für die menschlichen Verhältnisse angeschaut werden. Die Priester verkündeten wohl den Willen der Götter, doch sie erfuhren ihn nicht unmittelbar, sondern nur vermittelst ererbter Kenntnisse von den Naturverhältnissen überhaupt. In Ägypten geschieht der Bruch mit der Natur. Hier ahnt der Mensch zum erstenmal, daß das menschliche Leben ein qualitativ anderes ist, als das Naturleben. Die Götter nehmen nun das Menschliche in besondern Schutz und verkünden für zweifelhafte und verwickelte Geschichtsverhältnisse unmittelbar ihren Willen.

Wo die Welt als aus der Gottheit emanirt gedacht wird, da mußte sie auch wieder in dieselbe zurückfließen. Bei den In-

dern macht sich dieses einfach. Nach einer Weltperiode verschmilzt Alles, die Trimurti nicht ausgenommen, in dem Brahm und geht wieder aus demselben hervor. In Ägypten aber, wo die höchste Gottheit nicht das Nichts ist, ist auch ein solches Verschmelzen in ihr unthunlich. Es wird daher eine Gottheit als die Höchste angeschaut, in dem Sinne, daß sie alles Geschaffene zu seinem Ursprung zurückführt; das ist der Begleiter des Osiris, der Hundskopf, Hundsstern, Thaut-Anubis, von den Griechen Hermes genannt. Er ist eigentlich der Höchste, weil er der geistigste Gott im ganzen Göttersysteme ist; er ist die letzte Emanation unter den sieben Luftmächten und verbindet alle mit einander. Er ist der Gott der Weisheit und Wissenschaft, das personifizirte Gesetz des Thuns und Wirkens der Götter, der Alles im Himmel und auf Erden erst in gesetzmäßige Wirksamkeit bringt. Er ist der Erfinder von Zahl und Maaß, der Sprache und der Schreibekunst. Die heiligen Offenbarungsbücher der Ägypter rühren von ihm her. Er ist der Seelenführer bei ihren Wanderungen. Die Priesterkaste, als die wissende, gehört vorzüglich ihm an. So schließt sich das ägyptische Göttersystem im Hermes ab, indem in ihm zum Anfang aller Dinge, zu jener unerforschlichen Neith zurückgekehrt wird; indem durch Hermes der Schleier jener Göttinn so viel gelüftet ist, als es in Ägypten möglich war.

Das übrige Leben war dieser Religion gemäß eingerichtet. Wir haben die Hauptsache in dem Kastenwesen schon dargestellt. Die Könige werden aus der Kriegerkaste gewählt; sie sind aber nicht mehr wie die orientalischen Despoten schon durch ihr bloßes Dasein das Göttliche, sondern als Söhne des orakelgebenden Ammons haben sie geistiges Leben zu fördern; besonders stehen sie der Gerechtigkeitspflege vor und müssen selbst jeden Tag zu Gericht sitzen, wogegen den persischen Königen sich Niemand ungerufen nahen darf (Esther 4, 11). Bei ihrem Tode bringt Jeder seine Klage über sie vor das Todtengericht und es wird über sie, wie über jeden Privatmann Recht gesprochen.

Die klimatischen und geographischen Verhältnisse nöthigten die Priester zu ihren gerühmten astronomischen, geometrischen und medizinischen Kenntnissen.

Was nun die Feste der Ägypter betrifft, so waren sie alle

kosmischer Natur. Sie sind theils Freuden-, theils Trauerfeste, ganz ähnlich den Adonisfesten in Vorderasien (s. Bähr Symbolik d. m. Cultus II., 547 ff.) Auch das Opferwesen ist desselben Charakters, eine dramatische Darstellung des Lebens der Natur; es kommen dabei verschlungene Tänze vor, die Bewegung der Himmelskörper symbolisch nachzubilden. Zu diesen Opfern kam noch eine andere Art; man schlachtete nämlich die dem Typhon geeigneten Thiere, auch Menschen, in denen man etwas Typhonisches zu erblicken glaubte, besonders rothhaarige, den gütigen Gottheiten zu gefallen. Diesen Opferthieren wurden, nachdem sie getödtet waren, der Kopf abgeschnitten und über demselben der Fluch ausgesprochen, es möge das dem Opfernden, oder ganz Egypten bevorstehende Übel auf diesen Kopf gewendet werden; der Kopf selbst wurde dann entweder an Fremde verkauft, oder in den Fluß geworfen. Die Ochsen, die auf diese Weise geopfert wurden, mußten ganz roth sein. Hatte einer ein einziges schwarzes, oder weißes Haar, so war er kein typhonisches Thier und konnte zu diesem zu verfluchenden Opfer nicht genommen werden.

Außerdem ist noch zu bemerken, daß in außerordentlichen Unglücksfällen, die unerwartet eintraten und ungewöhnlich lange anhielten, *selbst die heiligen Thiere*, wenn Bitten und Drohen sie nicht vermocht hatten, dem Übel abzuhelfen, sie es vielmehr fortdauern ließen, *zur Strafe der guten Götter* (ganz vorderasiatisch und fetischistisch) *getödtet wurden*.

Das nun, was die Ägypter erstrebten, aber nicht zu erreichen vermochten: nämlich zu erkennen, *was* der Gott sei, der höher als die *äußerliche Natur ist*, ward erreicht von den Griechen. Der Mensch sucht nun Gott auf einem andern Gebiete als bisher; nämlich nicht mehr in der *äußerlichen* Natur, sondern in dem *endlichen, menschlichen Geiste*.

Anmerk. Es giebt eine Philosophie, die sich vorzüglich für *eine jüdische* giebt, und die dennoch, so wie Ägypten das Vaterland ihrer Bearbeiter war, nichts mehr und nichts weniger ist, als ägyptisches in der Schule der Griechen großgezogenes Heidenthum, das aber naiv genug ist, sich selbst in der h. Schr. wieder finden zu wollen. Wir meinen die sogenannte *jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie*, die uns

am ausführlichsten in den Schriften des Philo erhalten ist. Die Prinzipien dieser Philosophie sind ganz ägyptisch. Gott ist zu hoch, als daß der Mensch wissen oder erfassen könnte, was er ist. Gott ist der Namenlose, Unerkannte u. s. w. Gott bekümmert sich, ganz wie die ägyptische Neïth, nicht um diese schlechte, unwürdige Erde, noch um Etwas, was auf ihr vorgeht. Er hat auch die Welt nicht geschaffen, noch erhält und trägt er sie: so etwas vom Höchsten zu glauben gilt als Gotteslästerung. Vielmehr sind aus Gott, wie in Ägypten, aus der Neïth, verschiedene Mittelwesen hervorgegangen. Zuerst ging aus Gott der Plan der Welt, platonisch die Uridee, hervor. Dieses Wesen ist der λόγος, der höchste Gott nach dem eigentlichen Gotte, der Schöpfer und Erhalter der Welt. Doch auch der λόγος ist noch zu erhaben, um sich unmittelbar um diese Welt zu bekümmern; er theilt sich vielmehr wieder in σοφία „Weisheit" und ῥῆμα „Rede." Ferner gehen aus dem λόγος hervor: ἀγαθότης „die Güte," die eigentlich schöpferische Kraft, die sich vermöge ihrer unbegrenzten Güte zum Schaffen der Welt, zur Verwirklichung des λόγος oder zum Wirklichmachen der σοφία und des ῥῆμα, dessen was die Weisheit erkannt und das Wort ausgesprochen hat, entschließt; ἀρχή „die herrschende Kraft," die jedes Hinderniß hinwegräumt, welches aus der todtschwangern Materie — denn in dieser Philosophie wird, wie in Ägypten, nur gestrebt den Tod zu überwinden, ohne daß dies gelungen wäre — der Schöpfung sich entgegenstellen könnte; προνοητικὴ „die vorsehende und fürsorgende Kraft," die sich der Schöpfung immerwährend erhaltend annimmt; und νομοθετικὴ „die gesetzgebende Kraft," welche als Gebietende und Verbietende fortwährend die Herrschaft über das Weltall übt (s. Dähne geschichtliche Darstellung d. jüdisch alex. Religionsphilosophie, S. 162 ff.) Diese Kräfte sind Mittelwesen, die zwischen Gott und der schlechten Welt mitten inne stehen, eine geistige Welt für sich bildend, der die irdische (platonisch) nur nachgebildet, aber der unbesiegbaren todtschwangern Materie wegen nur unvollkommen nachgebildet ist. Sie sind der erstgeborne Sohn Gottes, während die sinnliche, irdische Welt nur der nachgeborne Sohn desselben heißen kann. Der יהוה der h.

Schrift ist nur die herrschende Kraft, אלהים aber der gütige Schöpfer u. s. w., nimmer aber der eigentliche Gott, denn dieser bleibt unerkannt und namenlos.

Nun bleibt aber immer das Bestreben, den höchsten, unerkannten Gott zu erkennen, wie in Ägypten das Bestreben bleibt, den Schleier der Neïtha zu lüften. Vermöge unserer gewöhnlichen Anlagen vermögen wir Gott nicht zu erkennen, aber vermöge einer ungewöhnlichen Fähigkeit in uns vermögen wir dieses allerdings. Der Mensch kann sich nämlich bis zu einem hohen Grade vergeistigen; er kann sich immer unabhängiger von der Sinnlichkeit und frei machen; er kann seine sinnlichen Bedürfnisse bis auf ein Minimum reduziren. Je weniger er sich daher mit der Erde beschäftigt, je mehr er sich abstrakt frei macht, um so fähiger wird er, mit dem wahren Gott unmittelbar in Verbindung zu treten, und so traten denn die Anhänger dieser Philosophie, als Therapeuten und Essener (als von der Sinnlichkeit Geheilte, אסוא der Arzt) in geistliche Orden zusammen, die von Brod, Salz und Kräutern lebend, sich mit der Betrachtung des Göttlichen einzig und allein beschäftigten.

Das Judenthum ist zu kerngesund, um diese Philosophie als die seinige anzuerkennen; daher finden sich nur unverstandene Spuren von derselben in den Talmudim und Midraschim und nur in der Kabbala, die aber eben deswegen immer einflußlos auf das religiöse Leben der Juden blieb, fand sie, wie bei den Christen in den Gnostikern, eine weitere Ausbildung und Fortsetzung. Das Judenthum weiß, daß יהוה nicht eine Kraft Gottes, sondern Gott selbst bedeutet, daß Gott selbst alles Irdische geschaffen und daß er gesehen hat, wie alles Geschaffene sehr gut war, (Genesis 1, 31), daß das Sinnliche von Gott so gewollt ist, wie es ist, daß Gott sich unmittelbar um alles Irdische bekümmert, daß die Freiheit nicht in der Flucht aus der Sinnlichkeit sondern im Beherrschen derselben besteht — es hat daher auch keine weitern Mönchs- oder Nonnenklöster außer jenen Therapeuten, für die das (S. 257) angeführte Gesetz eigentlich erfunden zu sein scheint, aufzuweisen. Nichts destoweniger scheinen die Hegelianer ihre Kenntniß des Judenthums nur aus Philo, nicht aber aus der h. Schrift geschöpft zu haben

C. Anthropologische Naturreligion, oder Griechenland und Rom.

§. 32. Griechenland.

Der Geist ist nun dahin gelangt, daß er es nicht mehr vermag, die äußerliche Natur zu verehren. In Ägypten ist es zum Bewußtsein gekommen, daß es noch etwas Höheres geben müsse, als ein sterbender Gott, aus dessen Tod zwar wieder neues Leben entsteht, das sich aber doch nur als das Alte, dem Tode Verfallene ausweist. Doch in Ägypten konnte dieser höhere Gott noch nicht erfaßt werden. Die Ägypter wußten, daß sie in tausendjähriger Anstrengung dennoch nicht erreicht hatten, den Schleier der Göttinn zu Saïs zu lüften. Obgleich nun, wie gesagt, von jetzt an die Ungöttlichkeit der äußerlichen Natur als solche erkannt ist, so sind damit nichts desto weniger noch nicht alle Versuche erschöpft, mit Beibehaltung des Grundgedankens des Heidenthums, aus sich selbst eine befriedigende religiöse Weltanschauung zu gebären. Was die Natur unmittelbar nicht vermochte, vermag sie vielleicht mittelbar. Nicht die Sonne, nicht die Erde sind die Götter, aber der Eindruck und die Gefühle, welche das Leben in der Natur, das Leben überhaupt in dem menschlichen Gemüthe hervorbringt, das ist noch nicht als das Göttliche anzuschauen versucht worden, wird es aber von jetzt an; die mannigfaltigen Gefühle und Regungen der menschlichen Brust sind die Götter, die der Grieche als die seinigen verehrte. Γνωθι σ'αὐτὸν „Erkenne dich selbst" ist der bekannte Wahlspruch, worin nicht bloß wir, sondern worin die Griechen selbst ihre höchste Aufgabe erfaßt hatten, denn wer sich, d. h. wer die verschiedenartigen Regungen der menschlichen Brust überhaupt kennen gelernt hat, der kennt damit auch die Götterwelt Griechenlands. Was immer nur die menschliche Brust bewegen mochte, die Liebe oder der Haß, der Streit oder die Eintracht, Kampfbegier oder friedliche Gesinnung, Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit, oder was es auch nur war, dafür gab es für den Griechen einen Gott oder einen Dämon. Alles, was im Laufe der Geschichte der Grieche sich aneignete, Kunst und Wissenschaft, bürgerliche Verfassung und Staatsleben, für Alles hatte er Götter bereit. Sein Leben schaut der Grieche in seinen Göttern an und zwar in eben so viele Personen gespaltet, als sein Leben in verschidene Richtungen auseinanderfährt.

Jede Richtung der menschlichen Brust rührt von einem Gotte her, macht den Charakter desselben, den Grundtypus seines Wesens aus.

Die Griechen glaubten nicht, wie die übrigen Völker, ihre Religion, die Belehrung über das Wesen des Göttlichen von Gott selbst geoffenbart erhalten zu haben, sondern nach ihrem eigenen Bericht waren es die Dichter Homer und Hesiod, welche ihnen die Götter gaben; denn nur eines Dichters Seele konnte den Griechen ihre Götter geben und nur mit dichterischem Sinne kann man sich in das Wesen der griechischen Götteranschauung zurückversetzen. Diese griechische Selbsterkenntniß, diese Erkenntniß der verschiedenen Richtungen der menschlichen Seele ist nämlich nur entweder durch die Thätigkeit des abstrakten Verstandes zu gewinnen — unsere empirischen Philosophen rühmen sich einer solchen Selbsterkenntniß —; allein dann ist es auch nicht mehr möglich, diese von der bewußten Selbstthätigkeit des Menschen zersplitterte Seele als das Höchste, als das absolut Göttliche anzuschauen. Soll Letzteres geschehen, so muß die Selbsterkenntniß dichterisch gewonnen werden, so muß jede Richtung der menschlichen Brust sich zu einer lebensvollen Persönlichkeit in der Einbildung gestalten. Nehmen wir, um dieses Verhältniß anschaulich zu machen, beispielsweise ein dichterisches Werk, etwa Schillers Don Karlos zur Hand, so sind auch hier verschiedene Richtungen der menschlichen Brust dargestellt — Karlos, das gährende, sich selbst nicht klare, aber edle jugendliche Gemüth; Posa, der besonnene, für die Neuzeit begeisterte Mann, dem nichts zu heilig ist, um es nicht seinem großen heiligen Ziele freudig zum Opfer zu bringen; Alba, der spanisch stolze Held, der im Gefühle seines Werthes und seiner Verdienste sich nicht dem jugendlichen Übermuthe beugen will; Philipp, der finstre Herr, der die Menschen niemals achten gelernt, und in Jedem seiner Umgebung nur den Eigennützigen erblickt; endlich Domingo, der ironische Pfaffe, der seine ganze Umgebung verlacht, sie nur zum Werkzeuge gebrauchen will, St. Peters Stuhl zu besteigen; allein jede dieser Personen ist ein lebendiges Ganze, ist Mensch wie die übrigen, nur daß der Grundcharakter, welcher diesem Ganzen die Stimmung giebt, bei Jedem verschieden ist. Ebenso sind die griechischen Götter. Sie sind

lebensvolle Persönlichkeiten, idealisirte Menschen, nur daß Jeder von ihnen einen andern Charakter hat.

In allen bisherigen Religionsformen war Consequenz und systematische Anordnung zu erblicken; dieses wird aber hier völlig unmöglich. Die Natur ist ein abgeschlossenes Ganze, ihre Gesetze sind ewig dieselben, sie wiederholt sich nur in ihren Produktionen; deswegen kann bei der Naturvergötterung, wie wir dieselbe bisher hatten, eine vom Mittelpunkte derselben aus erfaßte Systematisirung Statt finden. Der Geist hingegen ist niemals stabil; das geistige Leben ist immer thätig, Neues zu erfahren, Neues hervorzubringen; so werden neue Götter von der Phantasie geschaffen, oder der Charakter der alten bereichert. So lange der Grieche an seine Götter glaubte, so lange war er auch thätig, seine Götter sich zu schaffen und er dachte gar nicht daran, irgend einen verständigen Zusammenhang in seine Götterwelt zu bringen. Es kann daher bei der Darstellung dieser Lehre auch kein Versuch gemacht werden, von einem Grundgedanken aus, wie bisher, das Ganze sich gliedern zu lassen. Zwar werden wir auch hier sehen, daß der Verehrung der Hauptgötter ebenfalls eine innere Nothwendigkeit zu Grunde liegt, daß nicht zufälliger Weise der Zeuskultus zu dem des Apollo und dieser zu dem des Dionysos sich fortbewegt; allein diese Reflexion ist eine äußerliche, von uns gemachte, nicht von den Griechen selbst erkannte. Diese wußten nur, daß neben Zeus auch Apollo Gott sei, nicht aber, wie der eine ohne die andern gar keine Wirklichkeit besitzen könne.

Eine dritte Eigenthümlichkeit ist die, daß wir hier erst in das eigentliche Gebiet des Mythus und der Mythologie eintreten. Auch in Indien und Ägypten gab es Göttergeschichten; allein diese Geschichten sind nicht Mythen, sondern Symbole. Wenn Rudra hundert Jahr im Begattungsgeschäft begriffen ist, ohne damit zu Ende zu kommen; wenn Wiswamitra durch seine tausendjährigen Büßungen die Götterwelt in Erstaunen und Schrekken setzt, so ist das Bewußtsein vorhanden, daß diese Zahlen, so wenig wie die tausend Augen und Arme der Götter, eigentlich, sondern nur symbolisch zu nehmen sind. Die grandiosen Maaße und Zeiträume des Naturlebens können vom Menschen nicht adäquat dargestellt werden; er sucht sie sich daher durch

ungeheure Zahlen zu veranschaulichen. In Griechenland hingegen tritt das wahrhaft Mythische ein. Nichts als die Erlebnisse der eigenen Brust schaut der Grieche in seinen Göttern an. Diese gestalten sich ihm zur Mythe, zu einer Erzählung von Geschichten, die die Götter selbst erlebten. Epik und Plastik und die beide Künste verbindende Dramatik mußten daher hier ihre höchst mögliche Ausbildung finden. In den epischen Gedichten ward es den Griechen erzählt, welche Schicksale ihre Götter und Helden hatten, worin eigentlich nur die eigene Geschichte der Hellenen angeschaut war; in der Plastik ward der Grundcharakter der Götter und Helden dargestellt. Der Bildhauer Phidias meißelte einen Zeus und alle Griechen erkannten in dieser Statue ihren Gott. Es war ihnen bewußt, daß nur so und nicht anders Zeus aussehen könne. In der Dramatik ward beides vereinigt; für das Auge und für das Ohr wurden die Götter- und Heldengeschichten vorgeführt.

Ist die griechische Mythologie nun schon vermöge dieses Grundcharakters systemlos, so geräth sie vollends in Verwirrung, wenn man die Art und Weise ihrer Ausbildung berücksichtigt. Sollten die Griechen eine neue Stufe in der Religions- und Völkergeschichte einnehmen, so durften sie nicht, wie die asiatischen und ägyptischen Völker, von einer grandiosen aber einförmigen Natur umgeben sein. Das reiche geistige Leben der menschlichen Brust sollte hier in seiner reichen Mannigfaltigkeit zur Anschauung kommen. Es ist daher hier nicht eine Natur, sondern Berg und Thal, Festland und Inseln durchdringen sich in bunter Mannigfaltigkeit; es ist auch nicht ein Staat, oder ein Stamm, welcher das griechische Leben constituirt, sondern Pelasger und Leleger, Jonier und Dorer, Arkader und Thebaner, alles durchdringt sich hier, nachdem es seine schroffe Eigenthümlichkeit mehr oder minder hervorgebildet hat. Jeder Stamm hat seine eigene Lokalität, seine eigene Beschäftigung, Natureindrücke, Erlebnisse und Schicksale; jeder Stamm hat daher auch seine eigene Gottheiten und Lokalmythen. In gegenseitiger Durchdringung dieser verschiedenartigen Elemente bilden sich dann später die öffentlichen und allgemein anerkannten hellenischen Gottheiten, welche den Olymp bewohnen, hervor, ohne daß dadurch der Lokalkultus beeinträchtigt worden wäre; da nun dieses Alles mitgewirkt hat, die

griechische Mythologie auszubilden, so ist es gar nicht möglich, mit philosophischer Klarheit den Sinn einer jeden einzelnen Mythe zu fassen, um so weniger, da die Griechen selbst sich nicht Rechenschaft über die Entstehung ihrer Mythen ablegten, sondern gar nicht zum Bewußtsein kommend, daß sie nichts weiter als ihre eigenen Erlebnisse in ihren Göttergeschichten besangen, gläubig und naiv, die von den Dichtern ihnen dargebotenen Erzählungen aufnahmen. Das griechische Volk ist ein Dichtervolk und nur als solches zu begreifen. Als es noch etwas anderes ward, als es zu denken und zu reflektiren begann, eilte es auch mit Sturmesschritten seinem Untergange entgegen. Der Dichter stellt in allen seinen Werken nur sich dar; es sind nur seine Anschauungen, seine Empfindungen, die er dem Auge und Ohre vorführt; aber er hat kein Bewußtsein darüber, daß es nur die Erlebnisse der eigenen Brust sind, aus denen er einen Mythos bildet; wenn er dichtet, muß er vielmehr an die Wahrheit und Wirklichkeit seiner Geschichte glauben. Der berufene Dichter hat seine Individualität freilich so verallgemeinert, daß seine Anschauungen und Erlebnisse die aller Leser und Hörer werden, aber genossen kann sein Werk doch nur werden, wenn der Leser und Hörer es naiv hinnimmt, an die objektive Wahrheit desselben, an das Geschehensein der erdichteten Geschichte ebenfalls eine Zeit lang glaubt, kurz vergißt, daß er nur sich liest und hört. So vergaß oder wußte das griechische Volk gar nicht, daß es nur sich dichtete und sich in seinen Göttergeschichten darstellte. Deswegen war denn auch keine Mythe abgeschlossen; ein jeder Dichter modifizirte vielmehr die alten und bildete im naiven Glauben an ihre Wirklichkeit neue daraus — die denn eben so naiv als wirklich Geschehenes vom ganzen Volke aufgenommen wurden.

Was uns nun zunächst hier begegnet, ist, daß auf die Cosmogonie kein Gewicht gelegt werden kann, denn die griechischen Götter sind, da sie nur das Leben des menschlichen Geistes darstellen, nur weltbeherrschende, nicht aber weltschöpferische Mächte. Zwar singt Hesiod: Zuerst vor Allem ward Chaos, aus dem Chaos entstanden die weit verbreitete Erde, Tartaros Grauen, Erebos (ערב), Nacht und Eros, geschmückt vor allen mit Schönheit. Die Erde erzeugte aus sich den Uranos (Himmel); sie gebar die Gebirge ohne befruchtende Liebe, den verödeten Pon-

tos und mit Uranos verbunden den Okeanos und seine Beherrscher; auch die Cyklopen sind von der Erde geboren. Das jüngste Kind der Gäa und des Uranos ist der unerforschliche Kronos (die Zeit). Dieser besiegte den Uranos durch die List der Erde, und setzte sich an dessen Stelle auf den Thron. Mit diesem Mythos ist es aber nicht auf eine Cosmogonie, sondern auf eine Theogonie abgesehen. Nicht wie die Welt entstanden sei, sondern wie die verschiedenen Götter zur Herrschaft gelangten — was eine mythische Geschichte des griechischen Geistes selbst ist — ist hier das Wichtigste. Das Hervorringen des griechischen aus dem orientalischen Geiste ist es, was in den Theogonien, in dem Tytanenkampf und ähnlichen Mythen angeschaut wird. Es beziehen sich hierauf die verschiedenartigsten Mythen, von denen wir nur einige mittheilen wollen,

Kronos erzeugte mit seiner Gemahlinn Rhea die Hestia, die Vorsteherinn des Heerdes; die Demeter, Vorsteherinn des Ackerbaues; ferner die mächtige Hera, Vorsteherinn des Familienrechtes, auch den in unterirdischer Wohnung hausenden Fürsten des Hades und den Länder erschütternden Poseidon. Aber aus Furcht, daß er, der seinen Vater, den Uranos, vom Throne gestoßen, gleiches Schicksal haben möchte und selbst von einem seiner Kinder der Herrschaft beraubt werden würde, verschlang er seine Kinder, sobald sie geboren waren.

In Kronos und Rhea, der Zeit und der fließenden Natur, ist durchaus noch das orientalische Princip angeschaut. In diesem Versenktsein in das Naturleben bildet sich der Mensch zwar schon rechtliche und sittliche Verhältnisse; er begründet sich ein Familienleben, verehrt die Hera und die Hestia, genießt die Früchte des Ackerbaues, die Gaben der Demeter, auch dem Handel und Seeleben ergiebt er sich, dem Länder erschütternden Poseidon — aber dieses Alles kann dem griechischen Geiste nicht genügen. Die Natur erstirbt; alle diese Gaben und Geschenke der bloßen Natürlichkeit werden ja von dem, welcher sie gegeben, von dem Kronos, wieder verschlungen. Es kommt durch den Tod des Natürlichen nichts Neues hervor, sondern immer nur dasselbe.

Aber aus diesem Natürlichen gebiert sich das höhere geistige Prinzip. Rhea mit dem Zeus-Knäblein (dem höhern, geistigen

griechischen Prinzip) schwanger, bot dem Kronos, statt des Kindes, einen in Ziegenfell eingehüllten und mit Honig bestrichenen Stein zum Verschlingen dar. Von der Rhea ward nun das Kind den Kureten übergeben, welche unter Waffentänzen das Zeus-Knäblein im Geheimen erzogen und durch das Zusammenschlagen ihrer Schilder ein solches Geräusch machten, daß Kronos das Kind nicht schreien hörte. Zeus wuchs nun schnell heran, und schon in einem Jahre war er im Stande, zur Ausführung eines Planes, den die Mutter gegen seinen Vater entworfen hatte, behülflich zu sein. Von der Göttinn der Klugheit, Metis, bekam Zeus ein Brechmittel, welches er dem Kronos eingab, worauf dieser alle seine bisher verschluckten Kinder wieder von sich gab, so wie den zuletzt verschluckten Stein, den Zeus, zum Andenken bei Pytho am Fuße des Parnassus, niederlegte. Hierauf schritt Zeus zur Entthronung seines Vaters. Die ältesten Söhne des Uranos und der Gäa, die Centimanen und Cyklopen, waren in dem Tartaros hart gefesselt, und das Ungeheuer Kampe bewachte den Eingang desselben. Dieses tödtete Zeus auf den Rath der Gäa und befreiete die Gefangenen. Aus Dankbarkeit bewaffneten diese den Zeus mit dem Blitze, der bis dahin in der Erde verborgen gelegen hatte, den Fürsten des Hades mit dem unsichtbar machenden Helme und den Poseidon mit dem Dreizack. Darauf entthronte er seinen Vater, den er mit demselben Messer entmannte, mit welchem dieser den Uranos entmannt hatte. Die Titanen, die übrigen Söhne des Uranos, waren aber mit dieser Regierungsveränderung nicht zufrieden, und so entstand ein zehnjähriger Krieg zwischen ihnen und den Kroniden und Centimanen. Der Schauplatz des Kampfes waren die Berge des Olympos und Othrys. Von diesem fochten die Titanen, von jenem die neuen Götter herab. Endlich siegten die letztern, und die Titanen wurden in den Tartaros gestürzt. Nun war Zeus völlig im Besitze der Herrschaft und theilte das Reich mit seinen Brüdern; für sich behielt er den Himmel und die Erde, Poseidon bekam das Wasserreich und Hades die Unterwelt zu seinem Antheile. Allein Gäa erzürnt, daß ihre Kinder, die Titanen, in den Finsternissen des Tartaros gefangen gehalten wurden, brachte die furchtbaren Giganten hervor, welche sich gegen die neuen Götter empörten; doch auch sie wurden mit

Hülfe des Herkules (s. unten) besiegt. Nun gebar Gäa, noch immer zürnend, mit dem Tartaros den Typhu, das furchtbarste aller Ungeheuer, welches Zeus nur mit Mühe sich zu unterwerfen vermochte. Hierauf ward Zeus feierlich die Oberherrschaft übertragen.

Zuerst ist zu bemerken, daß in diesem Mythus das Irdische sinnig als das sich selbst vernichtende Prinzip angeschaut ist. Gäa die Erde ist es, welche dem Kronos zur Herrschaft verhilft; sie ist aber auch dem Zeus behülflich, den Kronos zu stürzen. Nun will sie wieder den Zeus stürzen, doch hier bricht ihre Macht. Das Irdische ist sich selbst verzehrend, doch am Geistigen bricht seine Macht. Eben so sinnig ist aber auch zweitens der Übergang, das Vermittelungsglied zwischen dem orientalischen und griechischen Prinzip hier angeschaut, und zwar in den die Rhea begleitenden Kureten, mit ihrem Waffentanze. Rhea ist nichts anders als eine schon griechisch modifizirte Kybele, welche phrygische Göttermutter selbst schon der griechisch modifizirte Semitismus ist. Die vorderasiatischen Heiden hatten die ganze Natur als das Göttliche verehrt und zwar sahen sie die verschiedenen Naturkräfte am gestirnten Himmel abgebildet. Dem Wesen der Sternengötter entsprachen alle übrigen Naturgegenstände; die Kräfte der Sternengötter waren in sie ausgegossen; vorzüglich aber sind die verschiedenen Natur-Gotteskräfte ausgegossen in die verschiedenen Metalle. Bei den sich schon zu Griechenland hinneigenden Kleinasiaten wird nun dieser Kultus etwas modifizirt. Die ganze Natur wird als eine Einheit in dem Bilde der Mutter-Erde angeschaut; der Adonis wird zum Attis u. s. w. Die Kräfte der Natur, die in die Metalle ausgegossen sind, werden nun, und das ist ein Hauptfortschritt zu Metallarbeitern, unter verschiedenen Namen, als Daktylen (kunstfertige Finger), Korybanten, Kabyren, Telchinen u. s. w. ihr zur Seite gestellt. Diese Metallarbeiter sind vorzüglich von Gott geliebt, in sie ist das Wesen der Göttinn am ersten und am mächtigsten ausgegossen. Sie dienen daher auch vorzüglich als Mittler zwischen dem Menschen und Gott, ähnlich den Metallbildern Vorderasiens. So wie die Rhea nun der Kybele, so entsprechen die Kureten den Daktylen. In ihnen ist aber noch nicht das höhere, geistige Wesen Griechenlands,

sondern nur das Mittelwesen zwischen Orientalismus und Griechenland, nämlich das Prinzip der Nützlichkeit angeschaut. Sie kennen keine Häuser, sondern wohnen in Höhlen und Schluchten, sammeln zuerst Heerden von Schaafen und anderm Vieh, zähmen dasselbe, treiben Bienenzucht, sind die ersten Bogenschützen und Jäger, führen Zusammenleben, Geselligkeit, Eintracht und Ordnung ein, namentlich aber erfinden sie Schwerdter, Helme und Waffentänze. Denn erst muß der Mensch für die Noth des Augenblicks gesorgt haben, erst muß er durch Erfindung mancherlei Künste und Gewerbe die Erde seinen irdischen Zwecken dienstbar gemacht haben, ehe er sich dem geistigen Leben Griechenlands widmen kann. Unter dem Waffenlärm der Kureten kann allein das Zeusknäblein gedeihen. Dieses Prinzip der Nützlichkeit bildet sowohl in diesem als in noch viel andern Mythen den Mittelpunkt der ganzen Anschauung. Die Metis, die Göttinn der Klugheit (Klugheit unterscheidet sich darin von der Weisheit, daß jene das Nützliche, diese aber das Vernünftige anräth) giebt der Rhea das Mittel, wodurch eben die verschlungenen nützlichen Götter mit Hülfe des Zeus, des höhern Prinzips wieder zum Dasein und zu ihrem Rechte gelangen. Das Mittel aber ist der in Ziegenfell eingehüllte Stein. So wie nämlich in Vorderasien die Gotteskraft in die Metalle ausgegossen ist, so ist sie bei der Göttermutter in dem Stein concentrirt. In Pessinus galt daher, ähnlich wie in Mekka, ein vom Himmel herabgefallener schwarzer Stein, als das Bild und der Stellvertreter der Göttermutter selbst. Indem Kronos den Stein verschlingt, verschlingt er alles Natürliche; Zeus aber stehet über der ganzen Natur. Durch das Mittel der Metis wird die Natur zum zweitenmal geboren. Den Weltstein aber legt Zeus zu Delphi, dem Nabel der Erde nieder. Kronos muß das Herdenfeuer, die irdische Fruchtbarkeit, das darauf gegründete irdische Familienwesen (die zankſüchtige Here), den Reichthum und den Handel wieder ausspeien. Nur mit Hülfe der Cyklopen (die nützliche Bauwerke aufzuführen wußten; die cyklopischen Mauern) und vermittelst ihrer Geschenke, des Donners und des Blitzes, welche dem Eisen schmiedenden Hephaistos angehören, vermag Zeus sich den Sieg zu verschaffen. Doch noch

lange und schwere Kämpfe hatte das neue Prinzip mit den alten Göttern zu bestehen, bis es zu einer ruhigen und gesicherten Herrschaft gelangen konnte. Zur völligen Überwindung des Natürlichen kam es aber niemals und dieses ist dem griechischen Geiste zunächst so zum Bewußtsein gekommen, daß den alten Göttern der Saum der Erde noch zum Regieren angewiesen ist.

Dasselbe Bewußtsein über den Übergang aus dem orientalischen ins griechische Leben ist in dem Mythus von Kadmos und Harmonia angeschaut. Zeus hatte in Stiergestalt dem König von Phönizien seine Tochter, die Europa (Mondeskuh) entführt; das heißt, die phönizische Naturansicht sollte sich, der griechischen sich unterwerfend, mit letzterer vermählen. Der König sendete nun seinen Sohn Kadmos (קדמ) aus, die Europa aufzusuchen; oder das phönizische Prinzip will sich als Männliches überall geltend machen. Nach mancherlei Abenteuer erhält er vom Orakel die Weisung, sich der Leitung einer Kuh zu überlassen und da, wo diese stehen bleiben würde, eine Kolonie, natürlich mit phönizischer Bildung, zu gründen. Als er nun die Stätte gefunden hatte, wo er sich ansiedeln und eine ruhige Heimath gewinnen wollte, trat ihm, als er die Kuh, d. h. den Sternendienst, der Athene, dem griechischen Prinzip zum Opfer bringen wollte (es ist dies eine Anticipation; das was später geschah, sollte schon Kadmos haben thun wollen, was aber den Sinn der Sage unverständlich machen würde, da Kadmos nicht athenische, sondern phönizische Bildung verbreiten mußte), die von dem Ares erzeugte Schlange, d. h. das noch roh ungebändigte und wilde griechische Leben, entgegen, die er zwar überwand; als er jedoch auf den Rath der Athene, die Zähne der getödteten Schlange aussäete, wuchsen die Sparten hervor, Männer wilden Geschlechts, die sich selbst verschlangen. Doch Kadmos mußte dem streitwüthigen Ares, zur Buße wegen der geübten Mordthat, ein großes Jahr knechten, (das griechische Prinzip, wenn auch roh, läßt sich vom phönizischen nicht überwinden), bis ihm die Harmonia zu Theil wird. Alle Götter waren bei der Hochzeit zugegen. Doch das phönizische Prinzip muß sich vor dem griechischen selbst vernichten, da es nur eine Naturharmonie, nur die Naturordnung verehrt. Schon das Nützliche steht höher, als diese natür-

liche Ordnung. Bei der Hochzeit überreicht Kadmos der Harmonia das mit Fluch belastete, von den Gesellen des Hephaistos, den Cyklopen und Telchinen, kunstfertig bereitete und mit Bildern des Schreckens ausgeschmückte, von Pallas-Athene dargebrachte Halsband, welches jeder Besitzerinn Unheil brachte, zum Geschenk. Es war mit dem Fluche der Thaten des Ares belastet und dieser Fluch wüthete fort im Hause des Kadmos. In Hader, Zwiespalt und Zank ging auch das kadmeische Haus unter und es verklärte sich erst der Geist desselben in den Leiden und im Tode des Ödipos.

Das phönizische Prinzip der Naturordnung vermag wohl das griechische Leben, wenn es noch ganz roh ist, zu überwinden. Allein sobald hier das schon zu Griechenland sich hinneigende Prinzip der Nützlichkeit hinzukommt, verkehrt sich diese phönizische Harmonie in die größte Disharmonie und Unordnung. Kadmos muß dem Ares dienen; er muß das, was diesem eignet, Waffengeklirr, nützliche Metallarbeit, in sich aufnehmen. Dadurch kommt es zwar zu einem momentanen Frieden; allein diese Friedenshochzeit gebiert den eigenen Untergang des kadmeischen Hauses. Dieser Untergang hinwiederum ist das Aufgehen des griechischen Geistes. Ödipos, aus dem kadmeischen Hause entsprossen, versündigt sich gräßlich an dieser Naturordnung. Er tödtete, ohne ihn zu kennen, seinen Vater. Damals aber wüthete die gräßliche Sphinx (s. Ägypten) in Theben. Sie gab Räthsel auf, und wer sie nicht zu lösen verstand, mußte sterben. Ödipos war es, welcher das Räthsel lösend, die Sphinx vom Felsen stürzte, damit den Sieg des griechischen Geistes über das Orientalische entschied, aber auch sich selbst und seinem Hause dadurch den Untergang bereitete. Er erhielt zum Preise seiner Wohlthat seine eigene Mutter zur Gemahlinn. Als die Entdeckung erfolgte, erhenkte sich seine Mutter und er selbst blendete sich. Durch diese Selbstverurtheilung nun, welche das Naturleben, das Orientalische im Ödipos an sich vollzieht, ist es mit dem Griechischen ausgesöhnt, und verklärt in dasselbe aufgenommen. Ödipos versöhnte die Eumeniden, und unüberwindlich ist nach des Orakels Spruch das Land, das seine Asche verbirgt; und aus dem kadmeischen Geschlechte ging der von Zeus mit der kadmeischen Mutter gezeugte Friedensgott Dionysos, in

dem der Grieche die höchste Versöhnung der Natur mit dem Geiste anschaute, hervor.

Ein anderer Übergang ist in der Mythe von Prometheus dargestellt. Prometheus war ein Sohn der Themis, der irdischen Gerechtigkeit. Im Kampfe mit den Titanen stand er dem Zeus hülfreich zur Seite. Als die Götter unter sich die verschiedenen Ämter vertheilten und die Beweise ihrer Macht festsetzten, kamen sie zugleich mit den Menschen über die Opfer und Ehren, die ihnen von diesen zu leisten wären, überein. Prometheus vertrat hierbei die Menschen, damit die Götter ihnen nicht für die übernommenen Schutzämter allzu lästige Pflichten auferlegen möchten. Ein Stier wurde zum Opfer dargebracht, und die Götter sollten wählen, was sie davon für sich verlangten. Nach Zerstückelung desselben machte Prometheus zwei Haufen; auf die eine Seite legte er das Fleisch und die fetten Eingeweide, in die Haut des Stiers gewickelt und mit dem Magen bedeckt; auf die andere die Knochen künstlich in Fett gehüllt. Zeus, der den Betrug nicht durchschaute, griff, im Namen der Götter wählend, nach dem Fette, worunter er zürnend die Gebeine fand. Des Betruges eingedenk, ließ er die Menschen, ihnen mühselige Leiden zu bereiten, des Feuers entbehren; doch Prometheus raubte den Göttern das Feuer, und ward Erfinder aller Kunstfertigkeiten, die des Menschen Leben auf Erden verherrlichen. Götter verachtend, hatte er nun seinen Geschöpfen den Rath gegeben, kein Geschenk von den himmlischen Mächten anzunehmen. Doch Zeus, um sich zu rächen, befahl dem Hephaistos, aus Erde ein Weib zu bilden, den Göttinnen gleich an Schönheit und Anmuth, und ihm Sprache und Leben einzuhauchen. Der Gott vollzog den Befehl. Athene aber mußte das Gebilde, die Pandora, in kunstvoll weiblichen Arbeiten unterrichten, Aphrodite sie mit Schönheit und Reiz begaben, Hermes ihr die Sucht zu gefallen einflößen und sie die schmeichelnde und gefällige Sprache lehren. So geschmückt führte Athene sie in die Versammlung der Götter und alle erstaunten über das Kunstwerk. Darauf schickte Zeus, der sie mit einer Büchse beschenkte, worin aller Jammer und alle Trübsal für den Menschen eingeschlossen war, den Hermes zum Epimetheus, des Pro-

metheus Bruder, ihm Pandora als Geschenk zuzuführen. Epimetheus, vom täuschenden Reize des Weibes verführt, empfing, der Warnung des Prometheus vergessend, die trugvollen Gaben der Pandora. Alles Elend drang nun ein über die Menschheit. Die Leidenschaften wurden entzügelt und die Menschen zerfleischten sich untereinander. Darauf ließ Zeus den Prometheus an einen Felsen des Kaukasus festschmieden und von einem Adler seine Leber zerfleischen, so daß jede Nacht das Zerfleischte sich wiederherstellte.

Einst schwebte in ihren Irren die von der Bremse gejagte, friedlose Io bei dem in seinem Trotze verharrenden, gefesselten Erdensohne vorüber und von ihm erhielt sie die Weissagung, daß aus ihrem Geschlechte sein Befreier hervorgehen werde. Io war nämlich die Geliebte des Zeus, mit der er im Verborgenen buhlte. Von der eifersüchtigen Here ward sie in die silberne Mondeskuh verwandelt und ihr der hundertäugige Argos zum Wächter bestellt. In ihrer zarten geistigen Gestalt, die fast nichts von Fleischlichkeit an sich hat, mußte sie in ihren Irren und Leiden duldend den Osten durchwandern, bis sie durch Kypria's Land dorthin sich wendete, wo, angewehet von dem milden Hauche des Zeus und von des Gottes sanfter Hand berührt, sie die Ruhe wiederfand, den Epaphos gebar, und Ahnmutter des Geschlechts ward, aus welchem, den Menschen zum Heil, der Fluchabwehrer Herakles, der Befreier des Prometheus, erstehen sollte.

Die Befreiung des Prometheus hing aber hauptsächlich davon ab, daß er, den Trotz bändigend, sein Geheimniß, welches ihm allein von der Mutter Themisto her kund geworden war, nicht ferner dem Zeus vorenthalte, sondern ratheskundig dem Gotte es offenbare, wie er dem feindlich drohenden Geschick entgehen möge. Dies Geheimniß bestand darin, daß, wer der Thetis nahe, der Sohn aus dieser Umarmung mächtiger werden würde, als der Vater; ferner, daß die Metis, die Tochter des Okeanos und der Thetis, den Sohn gebären sollte, der mächtiger als der Donnerer, in gewaltiger Kraft des Geistes Götter und Menschen beherrschen werde. Um nun den Sturz seiner Herrschaft von sich abzuwenden, verschlang Zeus die Metis und gebar die Pallas-Athene aus seinem Haupte. Verschlungen von

Zeus sitzt sie ihm unter dem Herzen, hinfort ihm Gutes und Böses verkündend.

Die Thetis aber ward dem Peleus vermählt, der mit ihr den heldenmüthigen Jüngling Achilleus zeugte, von dessen Tode Troja's Fall abhing.

Dieser Mythus bezeichnet nicht sowohl den Übergang aus dem rein orientalischen Geiste, aus der bloßen Versunkenheit in die Natur, zu dem der Nützlichkeit, oder der kadmäischen Religionsform in Griechenland, als vielmehr den aus dieser Nützlichkeit selbst zum eigentlich griechischen Leben. Prometheus ist dieser Nützlichkeitsgeist; er ist der Sohn der irdischen Klugheit (nicht der Weisheit), Erfinder aller irdischen Kunstfertigkeiten. Der griechische Geist hat diese irdische Klugheit zu seiner nothwendigen Unterlage. Ohne zuvor für die irdischen Lebensbedürfnisse gesorgt und so diesen Nützlichkeitsgeist selbst in sich als Moment aufgenommen zu haben, ist das eigentlich griechische Leben eine Unmöglichkeit. Zeus selbst bedarf daher im Kampfe mit den Titanen, den eigentlichen Naturgewalten des Orients, den Söhnen des Uranos und der Gäa, des Rathes und der Hülfe dieses Geistes der irdischen Klugheit. Allein der griechische Geist kann sich nicht mit dieser irdischen Klugheit begnügen. So wie Kronos seine Kinder wieder verschlingt, so zernagt der Geier immer wieder die Leber des Prometheus, und die Menschen, die dem Prometheus gefolgt waren und die Götter beim Opfermahle zu überlisten trachteten, finden sich nicht befriedigt in dem Eintagsleben, das ihnen nun geworden ist, in dem Zustand, wo sie von den Göttern nichts bedürfen und nur der eigenen Kraft vertrauen sollen. Lüstern nach dem göttlichen Weibe kommt über sie zunächst alles Unglück, welches dieses in ihrer Büchse verschlossen hält, löst sich zunächst der errungene Zustand in Verwirrung auf, ohne daß ein neuer besserer sich gebildet hätte.

Diese Unruhe, die nun dadurch entsteht, daß das Alte nicht mehr genügt und das Neue noch nicht zu Stande gekommen, ist die von der Bremse gestochene Io. Here, die eifrige Hausfrau, nur auf das Nützliche bedacht, will sie in der kadmäischen Religionsform festbannen, verwandelt sie daher in die Mondeskuh und giebt ihr den gestirnten Himmel, den hundertäugigen Argos,

zum Wächter. Nicht eher gelangt sie zur Ruhe, als bis sie von Zeus angehaucht eine Stätte findet, um den Urvater des Fluchabwehrers Herakles, den eigentlich griechischen Geist zu gebären; denn Herakles ist das den Dorern, was Dionysos den Jonern. Von einer sterblichen Mutter geboren, ist er, wie Jo, so lange von Here verfolgt, bis er durch seine Arbeiten, das Irdische, das Nützliche, nicht vernichtet, sondern dem höhern Geiste unterwirft, dadurch gewinnt er sich selbst die Unsterblichkeit und nun ist zwischen Prometheus und Zeus Frieden geschlossen, indem sich Jener diesem unterwirft. Diese Unterwerfung besteht darin, daß er dem Zeus sein Geheimniß mittheilt, nämlich, er möge sich sowohl der Umarmung der Thetis, als der der Metis enthalten, weil von Beiden ihm Gefahr drohe. Die Thetis mit Peleus vermählt, wird Mutter des Achilleus. Achilleus ist der heldenmüthige Jüngling, der sich selbst opfert, um dem griechischen Geiste in seinem Kampfe mit dem Orient den Sieg zu verschaffen. Er darf daher nicht Sohn des Zeus sein, denn sonst würde er in seiner Selbstaufopferung ja den griechischen Geist selbst preisgeben. Worin bestehet nun aber die Gefahr, die dem Zeus von der Metis Sohne drohet und inwiefern weicht er ihr aus? Man braucht wahrlich nicht, wie Stuhr dies thut, hierin eine Ahnung von dem Erscheinen Jesus Christus zu sehen. Ohne die Möglichkeit solcher Vorahnungen leugnen zu wollen, die in die Kategorie des talmudischen נבא ואינו יודע מה נבא „er prophezeibete, ohne zu wissen, was" fallen, ist Jesus Christus viel zu gut, steht er viel zu hoch, um der Sohn einer Metis genannt werden zu können. Metis ist, wie gesagt, nicht die Weisheit, sondern die irdische Klugheit. Auf ihren Rath giebt Rhea dem Kronos das Brechpulver u. s. w. So wie sie den Kronos vom Throne gestürzt hat, so würde sie auch den abstrakten Zeusgeist gestürzt haben, wenn er in seinem Jenseits, worin er dem ägyptischen Jenseits ziemlich gleichkommt, verharrt wäre, und nicht die irdische Klugheit, den Prometheusgeist, in sich aufgenommen, und so denselben verklärt hätte. Dieser Gefahr weicht Zeus daher auch gänzlich aus, indem er die Metis verschlingt, denn jetzt unter seinem Herzen sitzend, verkündet sie ihm Gutes und Böses. Der konkrete griechische Geist, die Pallas-Athene, wird nun aus dem Haupte des Zeus wiedergeboren.

Will man eine Vorahnung in dem Sohne der Metis sehen, so ist es nicht Jesus Christus, sondern der wahre Sohn der Metis, die irdische Klugheit des römischen Geistes, welche den griechischen Zeus vom Throne stieß.

Noch in einer Menge anderer Mythen sucht sich der griechische Geist sein Hervorgehen aus dem orientalischen anschaulich zu machen, so z. B. in der Mythe vom Sysiphos, welcher verdammt ist, ewig einen Felsen auf den Berg zu wälzen, der aber immer wieder herabrollt. So in der vom Minotauros auf Kreta, der im Labyrinth sich von Menschenblut nährte, bis Dädalus, durch dessen Kunst den ägyptischen Memnonen in Griechenland Leben eingehaucht ward, der Ariadne, der spätern Gemahlinn des Dionysos, den Faden lieh, durch den sich Theseus, der attische Heros, im Labyrinth zurechtfand und den Stiermensch erlegte. Für unsern Zweck genügt es aber, anschaulich gemacht zu haben, wie der dichterische griechische Geist bei diesem Geschäfte zu Werke geht.

Es ist nun Zeit, den griechischen Geist selbst kennen zu lernen, wie er sich zunächst in seinen Göttern erfaßt, und zwar blos in seiner höchsten Ausbildung, in den olympischen Göttergestalten. Wir haben es also blos mit folgenden Göttern zu thun, nämlich mit Zeus und Hera, Apollon und Artemis, Hades und Persephone, Hermes, Poseidon, Demeter, Hestia, Hephästos und Pallas-Athene, Aphrodite und Ares und endlich Dionysos.

Die Vorstellung von dem olympischen Zeus beruhet auf einer Betrachtungsweise, nach welcher das Wesen der Geistigkeit als in geistig-persönlich-lebendiger Gestalt allwaltend über das Leben angeschaut wird. Er ist der in geistig persönlicher Gestalt von der Rhea geborne und in solcher angeschaute Ordner der Welt, aber nicht Schöpfer. Er gebraucht das Nützliche und Natürliche zu seinen Zwecken, macht es sich dienstbar, aber in seinem reingeistigen Wesen ist dasselbe nicht begründet. Die Blitze und der Donner, deren er sich im Kampfe gegen die Giganten als Waffen bediente und die überhaupt als die Zeichen der Macht, die er in seiner göttlichen Herrschaft über die Natur ausübt, gelten, sind nicht aus seinem eigenen innersten Wesen herausgebo-

ren; es hatten vielmehr die dem Zeus dienend zur Seite stehenden, von dem Uranos und der Gäa erzeugten Feuermächte Brontes (der Donnerer), Steropes (der Blitzstrahl) und Arges (der Sturmwind?) dieselben hervorgebracht, und neben diesen Feuermächten standen, auch als naturgewaltige Kräfte, die nicht unmittelbar aus seinem Wesen hervorgegangen, sondern gleichfalls von Uranos und der Gäa in der Urzeit gezeugt waren, dem Zeus dienend zur Seite, die Wassermächte Kottos (das Wasserbecken?) Briareus (der Fruchtbare) und Gyges. Denn kaum hatte Zeus die Titanen bezwungen, als Gäa, die Riesinn, das jüngste ihrer Kinder, den Typhonos, erzeugte, von dem die Gewalt der gefahrbringenden, wildstürmenden Winde, welche die Schiffe zerschmettern und die Ärnten zerstören, herstammte. Gegen ihn kämpfte mit jenen Waffen Zeus, als gegen die wilde Gewalt der Natur, die stets gegen die in derselben waltenden Ordnung sich zu erheben scheint, und er überwand ihn. Der olympische Zeus tritt daher überall als der lebendig werkthätige Ordner in die Welt ein, in die ethische sowohl, als auch in die physische, wenn er auch überall dabei des Vermittlers bedarf, in der ethischen des Apollon, in der physischen der genannten Feuer- und Wassermächte. Alle übrigen Götter haben nur von ihm ihr Amt, und herrschen in den einzelnen von ihm ihnen angewiesenen Bereichen nur unter seiner allgemein waltenden Obhut und kraft des ihnen von ihm verliehenen Wirkungskreises. In ihm, dem Vater der Götter und Menschen, der aber nicht Vater des Weltalls war, da vielmehr Okeanos allen Dingen Geburt und Erzeugung verliehen hatte, fand sich das allgemeine Moment des Göttlichen überhaupt. Er ist eins mit dem Schicksal, aber auch wieder demselben unterworfen, wovon später. Weil ihm in seiner Machtvollkommenheit die Verwaltung des Schicksals eignete, deshalb ist er auch erster und oberster Vorsteher aller Weissagungen von höherer geistiger Bedeutung.

Doch auch als Hausgott waltet er über das Hauswesen und die Familie und als solcher genoß er unter dem Namen Hirkeios auf einem in dem Hofraume eines jeden Hauses ihm errichteten Altar der Verehrung. Strenge wachte er über die Ausübung des Rechtes der Gastfreundschaft und als Hort der

Schützlinge ward er denen furchtbar, die ihren Schutz den Flehenden versagten. Er ist überhaupt Rächer und bestraft die Frevelthat, schützt auch vor Allem den Eid. Von ihm stammt die Reinheit in Wort und Thaten her, und auch die Begeisterung der Musen schickt er; zugleich ist er Urquell aller Gerechtigkeit. Dem bürgerlichen Gemeindewesen steht er vor, doch vor Allem der Königsherrschaft. Als Schirmherr der Könige, die von ihm ihr Recht ableiten, schaut er herab auf ihr Thun, ob sie gerecht ihr Amt verwalten, oder mit Gewaltthat dasselbe beflecken und hiernach ertheilt er ihnen den Lohn. Ihm stehen daher Dike (der rechtliche Brauch) und Themis (die Gesetzlichkeit) zur Seite.

Auch des Kriegsheers nimmt er sich an, und im Kampfe gegen Zwingherrschaft wird er als Befreier angerufen. Den jüngern Göttern (im Gegensatz der alten von Zeus überwundenen und von ihm an den Saum der Erde verwiesenen Naturgötter) theilte er, wie erwähnt ist, ihre Aemter zu, und als erste Genossinn wählte er sich die Metis (s. o.), die weit vor Göttern und Menschen die klügste war, daß sie ihm unter dem Herzen ruhend Gutes und Böses verkünden möge. Darauf wählte er sich zur Genossinn die Themis, und zeugte mit ihr die sanfteren und milderen Göttinnen, denen nunmehr anstatt der alten, aus dem Schooße der Urnacht geborenen Schicksalsmächte, das Amt, über das Leben der Menschen zu walten, übertragen ward. Aus der dunkeln Urnacht waren nämlich in der Urzeit das grause Geschick, sammt dem Tode, dem Schlafe und den Thränen, und die Schicksalsmächte nebst den Leidenschaften, Haß und Liebe, Zwietracht und Hader, Betrug und Schuld erzeugt. (So sah es nämlich in der Uebergangsperiode unter den Menschen aus). In neuer Wiedergeburt aber brachte die Themis dem Zeus (durch die Themis war das Leben nun geordnet und festgestellt) die Moiren (die Seelen des einem Jeden zugefallenen Antheils, als Vollzieherinnen des Weltgesetzes): Klotho (die Spinnerinn), Lachesis (das Loos) und Atropos (das Unabwendbare), welche von nun an den Sterblichen ihr Schicksal bei der Geburt bestimmen und ihnen Gutes und Böses austheilen. Noch gebar Themis dem Zeus drei andere Töchter, die Horen (Jahreszeiten, Zeiten des

menschlichen Lebens, als Jugend, Alter u. s. w. geordnete Schönheit überhaupt): Dike, das Recht, der Brauch; Eunomia, gesetzliche Ordnung, und Eirene, den Frieden. Mit der Eurynome (der auf gesetzlichem Wege das Leben Erleichternden?) aber, der aus dem Wasser geborenen Tochter des Okeanos (des weiten Wassers) und der Thetis (Gesetzlichkeit) erzeugte Zeus die Chariten (Huldgöttinnen), die Thalia (blühendes Glück, Blüthe, Freude), Euphrosyne (Heiterkeit) und Aglaja (Schönheit, festlicher Schmuck).

Aber Zeus in seiner Allmacht waltend, muß sich dennoch vor dem Schicksale beugen. Das Gesetz der Natur steht außerhalb seiner Macht; er kann dasselbe nicht brechen. Weder er noch die anderen Götter können das Schicksal des Todes von einem geliebten Sterblichen fern halten.

In Zeus schaut also der Grieche die Einheit seines eigenen Wesens an. Der Mensch als solcher ist so ein einheitliches Wesen, ist Ich=Ich. So aber ist er noch der Unbestimmte, Abstrakte, und gerade so ist Zeus. Alle Bestimmungen seines eigenen Wesens findet er vor, ohne sie als von ihm selbst gesetzt, geschaffen zu erkennen. Der Mensch findet in seinem Ich mancherlei Gedanken und Gefühle vor. Diese erkennt er als die seinigen, als die ihm zugetheilten; aber zugleich ist ihm sein Ich noch etwas anderes, als diese Gedanken und Gefühle. Eben so bietet ihm die Natur mancherlei zum Gebrauche dar; er macht diese natürlichen Gegenstände zu seinem Eigenthume; doch er weiß zugleich, daß sein Ich noch etwas anderes ist, als dieser natürliche Inhalt. Fällt aber aller Inhalt außerhalb des Ichs, so bleibt dem Ich nur der einzige, abstrakte Inhalt, maaßgebend, ordnend unter dem Gewirre des sich Darbietenden zu walten. Dieses ist das Wesen des Zeus; er ist nicht die Weltseele, aus welcher alles herausgeboren ist, aber er ist das große Natur=Ich. Die Natur und alle Götter findet er vor; doch in ihm ist erst das Maaß, der Haltpunkt für diese verworrene Mannigfaltigkeit gegeben. Er überwindet mit Hülfe von natürlichen und geistigen Mitteln die ungeordneten Naturgewalten, gerade wie der Mensch die ihm äußerliche Natur überwindet; ohne diese Mittel ist er selbst ohnmächtig, vermag ihm Prometheus zu trotzen, so wie der

Mensch, wenn er nichts, wie sein Ich hat, ohnmächtig erscheint. Er ist das abstrakte Ich, die abstrakte Einheit, außerhalb welcher die Mannigfaltigkeit fällt, und zwar die Einheit für jede solche Mannigfaltigkeit. Wie er in der Natur waltet, die vorgefundene Mannigfaltigkeit ordnend und seine eingesetzte Ordnung beschützend, so waltet er auch über die Ordnung des Staates und der Familie, und über das, was die Familien und die Staaten zu einer höhern Einheit verbindet, über das Recht der Gastfreundschaft.

Dem Zeus steht als seine Gattinn Hera, oder Here, zur Seite. Als die königliche Herrinn ist sie die Gemahlinn des Zeus und Hauptgöttinn des alten mächtigen Argos. Sie, die Tochter des Kronos und der Rhea, ward schon, wie die Hestia und die Demeter, vor dem olympischen Zeus erzeugt und schon zur Zeit der Herrschaft des Kronos soll Zeus mit ihr gebuhlt haben. In Argos wird sie mit Sternen umkränztem Haupte dargestellt; in Samos aber schweben seit der Zeit, wo die Griechen den Pfau hatten kennen lernen, die Sterne auf den gespreizten Federn des Pfaues zu den Füßen der Hera. Der Hauptort ihres Dienstes war Samos. Hier hatte sie einen Tempel von dem weitesten Umfange und die reichsten Weihgeschenke waren ihr hier dargeboten worden. Hier war sie als Jungfrau erwachsen und der gemeinen Sage nach ward auch ihr Geburtsort hierher verlegt. Mit großer Pracht wurde hier alljährlich das Fest ihrer Vermählung mit dem Zeus gefeiert und von hier aus soll sich auch die Sage verbreitet haben, daß die beiden Geschwister vor ihrer öffentlichen Vermählung sich dreihundert Jahre lang heimlich geliebt und in heimlichen Umarmungen den Hephästos erzeugt hätten. Erst später habe Zeus seine Schwester als ordentliches Eheweib heimgeführt, die seitdem Vorsteherinn der Ehe geworden sei. Als königliche Hausfrau steht sie vorzugsweise den Ehen vor. Die Hauptfeste, die ihr zu Ehren angestellt wurden, bezogen sich auf ihr eheliches Verhältniß zu Zeus. Die Sage über dieses Verhältniß lautet: Hera wandelte als Jungfrau gern allein durch das Feld. So war sie auch zu dem Berge gegangen, wo ihr als Ehegöttinn später der Tempel erbaut ward, und hatte sich hier niedergesetzt. Zeus aber, der schon lange vergeblich um ihre Gunst sich bemüht hatte, erregte plötzlich einen heftigen Sturm mit einem gewaltigen

Platzregen, und in einen Kuckuk verwandelt, senkte er sich wie erstarrt vom Unwetter herab und schmiegte sich an die Kniee der Hera, die ihn mitleidig mit ihrem Mantel bedeckte und ihn streichelnd an ihrer Brust erwärmte. Darauf nahm Zeus wieder seine eigene Gestalt an, in welcher er sich um die Jungfrau bewarb. Sie gab indeß aus Furcht vor den Eltern nicht eher nach, als bis er ihr die Ehe versprochen hatte. Ungeachtet ihrer Vermählung gewann die Hera doch immer, in Samos sich in den Gewässern des Imbrasos, in Argos im Quell des Kanachos badend, ihre Jungfräulichkeit wieder. Keuschheit und Reinheit gehörten zum Wesen der Göttinn, der vorzugsweise die Obhut über die Ehen oblag. Aber auch der eheliche Zank war ihrem Wesen nicht fremd. Sie ist eine zänkische, eifersüchtige Frau, die in ihrem Hasse die Geliebten des Zeus und die mit diesen erzeugten Kinder verfolgt. Sie ist nicht das eigentlich böse Weib, sondern nur die Hausfrau, die sorgsam, aber nicht ohne Leidenschaftlichkeit, über die Heiligkeit der ehelichen Verhältnisse wacht.

Als Stifterinn der Ehe und Vorsteherinn derselben, der sie die Weihe ertheilt, ist sie auch die ins Joch Spannende, die Bindende, aber auch die Vollenderinn, weil sie in der Ehe die Vollendung des Lebens bereitet. Zugleich steht sie, der als Sinnbild der Fruchtbarkeit der Granatapfel geweiht war, als Ehemutter den Geburten vor, und wird entweder selbst Eilithya oder Eleutho (die Kommende, Beistehende, Gebärmutter) genannt, oder Mutter dieser Geburtshelferinn, deren Schwester, die in Jugendfülle prangende Hebe ist, die reife Jungfrau.

Schutzgöttinn der kriegerischen Argiver war die bewaffnete Hera. Sie ward nicht nur mit einem Schilde, sondern auch mit einer Lanze und Aegide auf der Brust dargestellt. Sie hatte die Argiver den Gebrauch des schützenden, runden, ehernen Schildes gelehrt. Sie verfolgte den Herakles, eben so die von ihr gehaßte Leto, Apollon und Artemis, durch den Drachen Python.

Haben wir das Wesen des Zeusgeistes richtig aufgefaßt, so ist das der Hera leicht zu verstehen. Zeus ist die Einheit für die Mannigfaltigkeit, welche er aber nicht schaffen kann, sondern vorfinden muß. Die erste geistige Mannigfaltigkeit ist aber das Familienleben. Nur wo ein geordnetes Familienleben schon

vorhanden ist, kann der höhere Geist sich entfalten. Alle Anfänge der Staatsbildung weisen auf ein patriarchalisches Verhältniß zurück. So muß der Zeusgeist, indem er in die Mannigfaltigkeit eingehen will, zuerst in die Familie einkehren. Diese bildet die Grundlage und die Voraussetzung aller höhern Entfaltung. Zeus vermählt sich daher mit seiner ältern Schwester Hera. Aber auch für das Familienleben sind schon mannigfache nützliche Künste erforderlich, ehe es bestehen kann. In heimlicher Vertrautheit erzeugten sie daher den die nützlichen Künste lehrenden Hephästos, ehe sie sich öffentlich vermählten.

Aber der Familiengeist ist nothwendig ein beschränkter und einseitiger, will sich jedoch in seinem Bestande erhalten. So ist der Widerspruch gegeben, daß der Zeusgeist über die Familieneinseitigkeit hinausstrebt, die Hera aber zänkisch und neidisch auf ihrem vermeintlichen Rechte besteht, den Geist in die Familie bannen zu dürfen. Des Zeus Liebschaften mit Jo und viele andere sind nichts anders, als das Streben des Geistes, noch höhere Mannigfaltigkeiten zu durchdringen, als das Familienleben. Wenn Hera, wie in Argos, auch politische Bedeutung erhält, so tritt sie doch nur als die das Bestehende beschützende Göttinn auf. Sie erfindet nur Schutzwaffen, sucht aber nicht dem Vorhandenen eine höhere Entwickelung zu geben.

Die weitere Bestimmung des Zeus-Geistes ist Apollo und Artemis. Auf Delos geboren war Apollon nach Delphi gekommen. Er ist der ältere Lykaios, Wolfs-, Rachegott. Dicht bei seinem großen Altare zu Delphi war daher das eherne Bild eines Wolfes aufgestellt. Die Sage lautet: Ein Mann habe einstmals den delphischen Schatz geraubt und sich darauf in dem wüstesten Dickicht der Wälder am Parnassos verborgen. Ein Wolf aber sei seiner Spur gefolgt und habe ihn schlafend zerfleischt. Darauf sei dieser Wolf tagtäglich heulend in die Stadt gekommen, und die Bewohner von Delphi hätten geglaubt, daß sich hier ein göttlicher Wille kund thue. Sie wären daher der Spur des Wolfes gefolgt, und hätten das dem Schatze entwendete Geld gefunden. Auch in Dodona ward der Wolf als Rächer geachtet. So tritt Apollo, der von Zeus Erzeugte und aus dessen Wesen Hervorgegangene, hervor, als der im Mittelpunkte des Lebens waltende Gott, besonders aber in der einen Richtung als

der Rächer und Bestrafer des Frevels, als der Verderber, der fernhin mit seinen Pfeilen trifft.

Als strafender und rächender Gott ward Apollon gefürchtet, als der, der die Landplagen, die Pest, die die Saat zerfressenden Mäuse und die verheerenden Schaaren der Heuschrecken schickt; im Gegentheil aber ward er auch in seinem versöhnenden Wesen als Abwehrer und Abwender des Unheils verehrt. So als Gott des Heils und des Verderbens ward in der frühern patriarchalischen Zeit der griechischen Geschichte Apollon als der Gott verehrt, der über die Heerden und Weiden wacht. In spätererer Zeit bekam diese Ämter sein Sohn Aristäos, unter dem Namen Zeus-Aristäos, oder Apollon-Agreus und Apollon-Nomios. In seiner Heilkraft kam ihm, seitdem er sich in den Besitz des Orakels zu Delphi gesetzt hatte, der Name Phöbos, der Leuchtende, daher auch Sonnengott, zu. Er hieß so, weil er rein und heilig war, und trug diesen Namen in Beziehung auf seine heiligende, von der Schuld reinigende Kraft.

Als Mutter des Apollon wird die Latona gepriesen, die neben dem den Blitz schwingenden Zeus ihren Sitz behauptet, wenn die anderen Götter bei dem Eintritte des Phöbos sich ehrfurchtsvoll erheben; sie, die Sanfte und Milde, spannt alsdann die Sehne des Bogens ab, verschließt den Köcher der Pfeile und hängt den den starken Schultern enthobenen Bogen an die Säule im Hause des Vaters. Sie führt den Sohn zum Sitze, und der Vater reicht ihm sodann im goldenen Becher den Nektar, ihn begrüßend. Ihr, als sie schwanger war vom Zeus, eine Ruhestätte zur Geburt zu gewähren, weigerte sich, aus Furcht vor dem Zorne der Hera, jede Landschaft, bis sie endlich zu der von den Wellen noch herumgetriebenen, armen und dürftigen Insel Delos kam. Hier ward ihr auf das Versprechen zukünftiger Herrlichkeit und Reichthums die Stätte gegönnt. Der Kreisenden kam, anfangs von der in Eifersucht entbrannten Hera zurückgehalten, die Jithya als Wehmutter zu Hülfe, die gute Spinnerinn, die von Olen als die älteste Schicksalsmacht gepriesen worden ist.

Indem so die Schicksalsgöttinn behülflich ist, die Geburt des Gottes der Rache und der heilbringenden Sühne zu fördern, wird das Wesen Apollons in den Kreis einer vom

Schicksal beherrschten, in sich zusammenhängenden Menschengeschichte hineingezogen.

Es wird die Themis als diejenige Gottheit gepriesen, die dem Apollon die erste Nahrung gegeben habe. Auf Delos baute Apollon zuerst einen Tempel der Weissagung und von hier aus beherrschte er alle Menschen des Inselmeeres von Kreta bis zum Hellespont. Er ist besonders Beschützer der Seefahrt und des auf dem Meere geltenden Seerechtes.

Aus den Thaten der Blutrache, über die Apollon ursprünglich wachte, entwickelten sich im Alterthum die Keime und Anfänge der geschichtlichen Kämpfe. An jene Thaten knüpfte sich in dem Zusammenhange ihrer Aufeinanderfolge die Geschichte der einzelnen Geschlechter und Stämme an. Geschichte ist aber das Doppelte, sowohl das Geschehene, als die Erzählung des Geschehenen. Dem Geschäfte aber, die Menschenthat in deren Veranlassung und Folge in der Erinnerung aufzubewahren, standen ursprünglich die Musen vor. Da sich ferner die griechischen Göttergestalten nur allmählig im Bewußtsein hervorrangen, so gehören die Lobgesänge auf die Götter, in so fern durch sie die Gestalten und Namen derselben immer deutlicher wurden, selbst der Geschichte des griechischen Geistes an. Die Musen sind es daher auch, welche diese Lobgesänge ursprünglich gelehrt haben. In beiden Beziehungen sind daher die Musen die Begleiterinnen des Geschichtsgottes Apollon. Als der Gott, welcher über die Geschichte der Hellenen wacht, ist er es auch, der durch Orakelsprüche die Zukunft enthüllt, wovon nachher.

Durch die Erlegung des Drachen Python gelangt indeß Apollon erst in den Besitz des delphischen Orakels. In dem Python überwand er die finstre Erdenmacht, die frühere Stufe orientalischer Bildung. Mit diesem Siege tritt er als weissagender Gott und seit der Zeit als Hauptvorstand des griechischen Orakelwesens, besonders aber als waltender Gott zu Delphi, in den Mittelpunkt der griechischen Geschichte ein, und zeigt sich von nun an als göttlicher Vorstand und kundiger Verwalter des geschichtlichen Lebens der griechischen Stämme und Staaten. Ihm allein waren die Rathschläge, über die der erhabene, gewaltige Zeus in seinem Geiste sann, bekannt, und nur er allein von allen Göttern hatte von den weisen Beschlüssen des hohen Götterfür-

sten Kunde, während den anderen Göttern die besonderen Geschicke Einzelner zu enthüllen überlassen blieb.

In der frühern Zeit hatten die aus der Nacht geborenen Mächte, das grause Geschick, die dunkle Ker, der Tod, die Rache, Zwietracht, Vergessenheit, Hader, Mord, Männervertilgung, Ungesetz und Schuld gewaltet. Solchemnach war der alte Lykaios, dem die Rache jeglichen Frevels obgelegen hatte, eine furchtbare Gottheit gewesen, und die in seiner Begleitung schon früher auftretenden Musen können bis dahin in den Geschichten einzelner Geschlechter nur die Thaten des Frevels und der Rache besungen haben. Aber seitdem Apollo in den Besitz des delphischen Orakels und somit in den Mittelpunkt der Geschichte des Griechenvolkes als Walter und Leiter des Ganges derselben sich gesetzt hatte, fing eine wahrhaft geistig in sich zusammenhängende Geschichte in dem Leben der bis dahin getrennter unter sich lebenden Griechenstämme sich zu entwickeln an. Von nun an eröffneten auch die Musen dem Geiste der Griechen den Blick in die olympische Götterwelt und in das Walten der olympischen Götter, wie sie zugleich demselben das Bild des Lebens der Heroen vorüberführten. So erzeugte sich in dem Geiste der Griechen das Bewußtsein einer reichen, über die finstern Erdenmächte erhabenen und von ihrem Wesen unberührten Welt des Geistes, an welchem ihr Erdenleben Anknüpfungspunkte fand und in der Geschichte fortlief. Dieses geschah in Folge des Sieges über Python. Dieser lag nunmehr erschlagen und verfaulte, wie todtes Fleisch, und wie diejenigen Menschen, die angelockt von dem Gesange der Syrenen, dem Ufer, wo sie weilten, genaht waren. Aber es hatte auch schon im Mutterleibe Apollon den Nymphen der Quellen und Haine am Helikon und Parnassos gezürnt, und der Gott, der als Säugling der Themis in den Schooß gelegt ward, hatte jene als seine Ammen verschmähet. Die von den Kadmeern verehrten Naturgeister konnten ihm die Nahrung nicht geben, und so verkündigte er schon vor seiner Geburt der siebenthorigen Thebe den Untergang.

Aus dem Wesen des ewigen Zeusgeistes ursprünglich hervorgegangen siedelte sich Apollon in Delphi, dem Nabel der Erde, an. Diese seine Ansiedlung auf Erden, von wo aus

er als geistiger König seine Herrschaft über die Völker ausbreitete, schloß sich an die That der Erlegung des Python an. Durch diese That aber wird Apollon mit Blutschuld bedeckt, und er muß, um sich davon zu reinigen, büßen. Deßhalb kommt er in die Knechtschaft bei Admetos. Er muß, die Blutschuld zu büßen, dessen Heerden weiden.

Hierin liegt eine tiefe und richtige Anschauung. Apollo hat durch die Erlegung des Python, statt des alten, finstern, blutgierigen und grausamen Geistes einen neuen hervorgerufen. Doch dieser neue hätte, ohne die Voraussetzung des alten, nicht erwachen können. So wie dem Python nur sein Recht widerfahren, wenn er vom Apollo erlegt worden ist, so hat er auch mit Recht darauf Anspruch, in seinen vorbereitenden Leistungen anerkannt zu werden. In der Geschichte verdrängt immer eine Zeit die andere; aber auch die verdrängte Periode darf nicht verkannt werden. Ohne das Alte kann das Neue nicht erstehen. Die Anerkennung des Alten ist aber zugleich gewissermaßen eine Aufopferung der Gegenwart, und umgekehrt ist die Anerkennung des Neuen eine Aufopferung der Vergangenheit. Admet ist der Fürst der Unterwelt. Seine Heerden, d. h. die Geister der Verstorbenen, den Geist der alten Zeit, muß Apollo weiden, zur Strafe für die Erlegung des Python, zur Sühnung dieser That und zur vollen Berechtigung der Neuzeit. Derselbe Gedanke spiegelt sich in einer Menge anderer Mythen, den Dioskuren und der Selbstaufopferung der Alceste, derGemahlinn des Admetos u. a. ab.

Außer seinem tiefern Wesen, nach welchem ihm die Weissagung vom Zeus übergeben worden war, und er als Kundiger der wahren Bedeutung der Zeichen und als Seher den Willen des Zeus und dessen Rathschlüsse verkündete, auch darüber wachte, daß sie vollzogen würden, und zugleich als Entsündiger von der Schuld sühnend sich erwies, war er auch noch Vorsteher der Bogenkunde (mit welchem er den Frevel strafte), der Arzneikunde (mit welcher er Unheil abwehrte) und der Musik, (weil nur im Gesang sich die Geschichtsthaten fortpflanzten). Von ihm ward gesungen, daß alsbald nach seiner Geburt Zeus ihn mit der goldenen Hauptbinde geschmückt und ihm die Leier nebst dem mit Schwänen bespannten Wagen verliehen habe; also ausgerüstet

habe er ihn nach Delphi zur kastalischen Quelle geschickt, daß er von hier aus den Hellenen Recht und Gesetz mit weissagendem Munde verkündige. Außerdem war ihm der weissagerische und den Schiffer leitende Rabe, so wie der Habicht, der die Schlangen erwürgt, geweihet, auch der Delphin stand ihm zur Seite. Wir sehen auch hierin den Fortschritt gegen Ägypten. Dort sind die Thiergestalten selbst das Höchste, hier stehen sie nur neben dem Höchsten, dem Geistigen, als seine Werkzeuge, um einzelne Beziehungen seines Wesens deutlich zu machen.

Apollon als der Gott, welcher im Mittelpunkte des griechischen Geschichtslebens steht, welcher also die verschiedenen Zeiten und verschiedenen Völkerschaften der Hellenen zu einem großen Ganzen vereinigt, ist von vorne herein über die Schranken des einzelnen Familienlebens erhaben. Sein Wesen kann nicht in einer Familie aufgehen, er ist vielmehr, der die Familien zu einem höhern Ganzen verknüpfende Gott. Er hat daher auch keine Gemahlinn, sondern nur eine Schwester steht ihm zur Seite; diese ist die bogenbewaffnete Artemis. Auch sie verfolgt die Spur des Frevels und trifft ihn mit den Pfeilen ihrer Rache. Wenn sie in ihrer Jagd auf den Frevler Wald, Feld und Gebirg mit Bogen und Pfeil durchstreift, so folgt ihr der jagende und treue Hund. Bogenbewaffnet durchstreifte sie, von Schaaren von Nymphen begleitet, Wald und Gebirg; die Berge erzitterten unter ihrem Tritte und in den Wäldern ertönte der Widerhall ihres Geschosses, und wenn sie der Jagdlust ein Genüge gethan hatte, so suchte sie Ruhe in der herrlichen Wohnung ihres Bruders. Dann spannte sie die Sehnen ihres Bogens ab, und kam in die reiche Stadt der Delpher, hier den schönen Chor der Musen und Grazien zu ordnen. Deren Chöre führte sie dann an, nachdem sie Bogen und Pfeile bei Seite gelegt und sich in ein zierliches Gewand gehüllt hatte. Die Musen und Grazien preisen daher in Lobgesängen die Leto, die die Kinder geboren habe, die herrlich in Rath und That hervorragten unter den Unsterblichen. In ihrer keuschen Jungfräulichkeit stand Artemis der Heiligkeit der Ehen vor; auch den Geburten vorzustehen war ihr von den Mören (den Schicksalsmächten) verliehen. Artemis ist also dasselbe, was ihr Bruder Apollon, nur milder weicher und zarter.

Im Gegensatz zu Apollon, steht Hades. Er ist der durch die Kraft des Todes über die Menschen herrschende Gott, der die Schatten richtet und sie mit seinem Stabe in die Unterwelt treibt, und wird häufig als Zeus-Chtonios, als der unterirdische Zeus bezeichnet. Im Tode hört das geistige Streben, dessen Vorstände Apollon und der olympische Zeus sind, hört das Wirken fürs Allgemeine, wie es in Apollon angeschaut wird, auf; vor dem Tode muß sich daher der die Heiterkeit des Lebens aufsuchende Grieche am meisten fürchten. Es treten dem Griechen die Welten des Lebens und des Todes, des Lichts und des Schattens einander gegenüber, und zwar wird jene den obern Göttern zum Antheil, diese den untern. Im Gegensatz gegen die heitere Vorstellung vom Olympos tritt die Vorstellung von der finstern, düstern Welt des Hades furchtbar vor das Bewußtsein. Dort unten ist es, wo ein anderer Zeus das Gericht hält und zwar das letzte. Er, der untere Zeus, vollzieht mit der Persephoneia die Verwünschungen, die schrecklichen Flüche des Vaters, durch die die Erinnyen aufgerufen werden. Er fordert dort unten Rechenschaft von den Sterblichen, deren Thaten und Werke er überschaut und seinem Gedächtnisse eingeprägt hat und es sind bei ihm unter der Erde die rächenden, strafenden Mächte, während der olympische Zeus die milden, wohlthätigen Götter um sich versammelt hat. Aus der unterirdischen Behausung des Hades droht die Rache, besonders die des Vaterfluches, des Verwandtenmordes und des Meineids; deswegen stehen ihm die aus dem Blute des von dem eigenen Sohne entmannten Uranos entstammten Erinnyen zur Seite. Von der Moira haben diese ihr Amt und mit den gräulichen Keren des Todes, die blutdürstig im Schlachtengewühl mit den Moiren um das Leben und die Leichname der Krieger hadern, sind sie verschwistert. Die Stunde der Mitternacht ist ihnen geweiht, ja diese Stunde gehört ihnen allein an.

Mit der Vorstellung vom Tode ist nothwendig die Vorstellung von dem Trügerischen alles irdischen Besitzes verknüpft. So ward Hades nicht blos als unterirdischer Gott überhaupt, der über die im Schooße der Erde verborgenen Schätze waltet, sondern auch als der Gott, der den Reichthum eben so wohl nimmt, als giebt, zum Pluto, zum Gotte des Reichthums, und in dieser Beziehung wird er mit der Demeter um eine

reiche Ärndte angerufen. In dieser Beziehung steht ihm auch die Tochter der Demeter, die Persephone zur Seite, deren ursprüngliches Wesen, als das der Korä, auf nichts Anderes gedeutet werden kann, als auf die in der Blüthe und Frucht der Erdgewächse sich entfaltende Pracht der Erde, die im Herbste abdorrt und verschwindet und im Frühling wieder von neuem erwacht. Persephone tanzte einst in dem Reigen der Nymphen, den Pallas und Artemis aufführten, auf einer grasreichen Wiese. Von dem Reigen sich entfernend, pflückte sie mit einigen Gespielinnen Blumen. Auf des Hades Bitte befahl Zeus der Gäa, blühende Narcissen, hundert Blüthen aus einer Wurzel, hervorzutreiben, und Götter und Menschen staunten über die Schönheit der Blumen und waren entzückt von ihrem lieblichen Geruche. Emsig brach sie Persephone und durch die Zauberkraft derselben bethört, entfernte sie sich von den begleitenden Gespielinnen. Plötzlich erbebte die Erde, und aus tiefer Kluft erhob sich Pluton mit unsterblichen Rossen zur Erde empor, ergriff Persephone und entführte sie auf goldenem Wagen durch die Höhle zur Unterwelt. Laut jammernd rief sie ihren Vater (den olympischen Zeus) um Rettung an, aber außer Hekate und Helios vernahm Niemand ihre Klage, und vergebens hoffte sie auf Rettung. Ihre Mutter, nicht wissend, was das Schicksal des geliebten Kindes geworden, trauerte um dieselbe. Schwarz umhüllt, die Gemeinschaft der Götter meidend, weilte sie auf dem ungesegneten, gewächslosen Felde Rharion, auf welchem demnächst im erwachenden Lenze die Halme aus dem verborgenen Saamenkorn hoch aufschießen sollten. Endlich erlaubt Zeus der trauernden Mutter die Rückkehr ihrer Tochter auf die Oberwelt, unter der Bedingung, daß sie noch nichts von den Götterspeisen zu sich genommen haben dürfe. Allein auf einem Spaziergange in den Gefilden des Elysiums hatte Pluton ihr einige Körner von einem Granatapfel zu genießen gegeben und Alles, was Zeus nunmehr den Bitten der trauernden Mutter gewähren konnte, war, daß sie ein Drittheil des Jahres in der Oberwelt ein anderes in der Unterwelt zubringen solle, das dritte aber ihrer freien Wahl anheimgestellt wurde.

Dem Pluton war die Persephone als eine die Furchtbarkeit desselben mildernde und des Menschen Geist mit dem Gotte un-

erbarmenden Sinnes freundlich versöhnende Gottheit zur Gemahlinn zugesellt. In dem an das wehmüthige Gefühl, welches die Seele bei dem Anblicke des herbstlichen Absterbens der Natur ergreift, aber auch an die Freude des aus dem Tode wieder erwachenden Lebens erinnernden Bilde der Persephone wurde das irdische Leben überhaupt von seiner traurigen sowohl, als von seiner genußreichen Seite angeschaut.

Die Vorstellung von dem Zustande des Menschen nach dem Tode mußte aber bei den Griechen immer etwas Schreckenerregendes behalten, denn dieses ganze schöne Leben hörte ja mit dem Tode auf. Homer denkt sich denselben daher nur als eine, aber zum Schattenwerk gewordene, Fortsetzung des auf Erden geführten Lebens. Ohne Lebenswärme wandeln die Seelen, Schatten gleich, im dunkeln Schattenreiche umher, und um in lebendiger Weise mit ihnen zu verkehren, muß Odysseus ihnen Blut zum Trank darbieten. Was dem Tode anheimgefallen ist, steigt zum Zeus-Hades hinab, von dem es keine Wiederkehr giebt. Als schrecklich, rosseberühmt und mit dem unsichtbar machenden Helme von den Kyklopen begabt, wird er bezeichnet. Er ist nicht blos Beherrscher der Schatten, sondern auch Richter der Todten. Vor dem Thore des plutonischen Pallastes liegt der Hund Kerberos, der gewöhnlich dreiköpfig vorgestellt wird. Dicht unter der Oberfläche der Erde beginnt dieses Reich des Hades und der untern Götter, die als die Bösen im Gegensatz gegen die olympischen, guten Götter immer nur mit Scheu und Zittern verehrt und genannt wurden.

Vermittler zwischen der Unter- und Oberwelt ist Hermes. Er ist Geleiter der Seelen im Tode, aber auch Führer derselben im Leben. Wie Apollo dem Geschichtsleben, so steht er als hülfreicher Beschützer dem individuellen Leben zur Seite. Darauf beziehen sich die Mythen von den Kämpfen zwischen Apollo und Hermes. Schon in der vierten Stunde nach seiner Geburt verließ dieser Sohn des Zeus und der Maja die Wiege, und erfand die Lyra, die er sorgfältig in der Wiege verbarg, als er mit Einbruch der Nacht nach Pierien wanderte, wo er von den heiligen Heerden der Götter fünfzig Rinder stahl (vergl. die Rinder des Admetos), die er erst hin und her trieb, damit die Spuren sich verwirren möchten, dann selbst rücklings gehend,

sie rücklings hinwegführte, und nachdem er am Alphäosstrom zwei derselben geschlachtet, an dem durch Reibung zweier Zweige entzündeten Feuer gebraten und einen Theil den Göttern geopfert hatte, sie in einer Grotte verbarg. Vom Apollon deshalb zur Rede gestellt, läugnete er vor diesem nicht minder, wie später vor Zeus die That. Doch dieser durchschaute die Schalkheit des Knaben, zürnte ihm aber nicht, sondern lächelte freundlich seiner Klugheit und befahl ihm, den Ort anzuzeigen, wo die Rinder verborgen wären. Um sich vor neuen Ränken zu sichern, band ihm Apollon die Hände, doch die Fesseln fielen ab, und statt dessen standen die Rinder paarweise aneinander gebunden. Den Apollo zu versöhnen, begann jetzt Hermes die Lyra zu spielen, und entzückte diesen dermaßen, daß er den Erfinder um sein Instrument bat, von ihm die Kunst des Gebrauchs lernte und ihm dafür eine Geißel gab, die fortan gemeinschaftlichen Heerden zu weiden. In noch größeres Staunen versetzte er Apollon, als er den Flöten ihre Stimmen gab. Beide schlossen hierauf einen Frieden, in welchem die Grenze der Macht und der Herrschaft eines Jeden von ihnen feste Bestimmungen erhielt, so daß der ganze Kreis des individuellen Lebens des Menschen und selbst auch die Weissagungen der den Lebensfaden der einzelnen Menschen spinnenden Moiren der Herrschaft des Hermes übergeben ward; die Weissagung der allgemeinen Geschicke aber und somit die geistige Herrschaft über die Geschichte des Griechenvolkes ward dem Apollon vorbehalten und ihm durch heiligen Eidschwur des Hermes gesichert.

Mit der Tochter des Dryops erzeugte Hermes den Pan. Dieser ist der Naturgott, in welchem der Eindruck, den die ganze Natur auf das einfache, noch ungebildete menschliche Gemüth, welchem die Natur noch nicht in verschiedenen Richtungen und nach verschiedenen Beziehungen auseinander gegangen ist, macht, angeschaut wird. Bei Hirtenvölkern unerwachten, noch nicht reich und seelenvoll entfalteten Bewußtseins mußte sich daher besonders der Pandienst ausbilden. Er ist besonders der Aufseher der Bergweiden und Heerden. In Athen ward er daher auch der Gott der nach höherer, staatsbürgerlicher Bedeutsamkeit strebenden niedern Stände des Volks. Die Wir-

kungen der noch unerkannten Natur sind schreckenerregend, daher das Sprüchwort: ein panischer Schrecken.

Hermes nun in seiner Schutzherrlichkeit, in welcher er dem Einzelnen zur Seite stehet, wacht auch über die Sicherheit der Person und des Eigenthums, und ist so Vorsteher des Rechtes und der Gesetzlichkeit. Zugleich ist er aber auch der Gott, der auf Betrug und Diebstahl ausgehenden Schlauheit. Die Beredsamkeit stammt von ihm her, wie er denn auch den Menschen die Sprache gelehrt hat; er ist Erfinder der Leier und der Schalmei, und stehet neben dem Herakles und den Dioskuren den Kampfspielen vor. Er schmückt der Menschen Beginnen mit Ehre und Anmuth, und erscheint überall als Vermittler und Friedensstifter. So wie er als Gott der Grenzen das Eigenthum beschützend die innern Verhältnisse des Lebens der einzelnen Völker oder Städte geordnet hat: so erscheint er auch im Völkerleben als Herold, als Ordner und Vermittler, und ist so Verwalter des Völkerrechts. Den ihm in der Ausübung seines Amtes als Friedenszeichen beigegebenen Caduceus, Heroldsstab, hatte ihm Apollo als Gegengeschenk für die von ihm erhaltene Leier verliehen; er trug ihn zum Zeichen seines Amtes, daß dieser bei Ausübung desselben ihm Glück und Segen bringen und auf daß aus seinen Worten und Werken ein gedeihlicher Erfolg ersprießen möge.

Als Götterbote ist Hermes vorzüglich Vermittler der menschlichen Seele mit dem olympischen und mit dem chthonischen Zeus. Das Orakel der Moiren, welches nicht Weltgeschichte, sondern Geschichte der Einzelnen enthüllte, hatte Apollo, als er in seinem Streite mit Hermes sich mit diesem ausgesöhnt hatte, demselben allein überlassen. Zu Phares empfing man die Weissagung auf die Weise, daß man gegen Abend in den Tempel des Hermes ging, hier dem Gotte seine Verehrung bewies, und darauf die Frage, die man zu thun hatte, dem in der Bildsäule dargestellten göttlichen Wesen ins Ohr flüsterte. Hierauf ging man mit zugehaltenen Ohren aus dem Tempel, und die ersten Worte, die man zufällig hörte, nachdem man die Hände wieder von den Ohren abgenommen hatte, wurden dann als Weissagung gedeutet.

Dieses geistige Leben der Griechen nun, wie es einerseits im Zeus und Apollo, anderseits im Hades und der Persephone und dem das individuelle Leben mit dieser allgemeinen

Geistigkeit vermittelnden Hermes angeschaut wird, kann nur dann erblühen, wenn es auf einer festen irdischen Grundlage beruhet, wenn für die irdischen Bedürfnisse vorher schon gesorgt ist. Gerade wie Zeus sich mit dem Prometheus aussöhnen und die Metis verschlingen muß, will er nicht vom Throne gestürzt werden, eben so muß er seinen ältern Geschwistern, den von dem Kronos gezeugten und verschlungenen Kindern, dem Poseidon, der Demeter, Hestia und dem Hephästos, wieder zur Herrschaft verhelfen; er muß dem Kronos das Brechpulver eingeben, soll seine Wirksamkeit gedeihen. Denn nur wenn für die irdische Noth hinlänglich gesorgt ist, kann das eigentliche Leben des Geistes sich entfalten; nur wenn dem Geiste der Nützlichkeit, der in allen diesen Göttergestalten lebt, sein Recht geworden ist, hat der eigentliche Geist, das vernünftigschöne Leben der Griechen, das Recht und die Macht hervorzutreten.

Poseidon stehet, als Meer-Zeus, dem olympischen Zeus und dem Zeus-Hades zur Seite. Er ist der Gott der Gewässer und des Meeres, der brausende Ländererschütterer, der älteste und stärkste der olympischen Götter. Das Roß, als Sinnbild für das Schiff, womit man durch die Wellen reitet, ist ihm geeignet, daher er auch den Beinamen Hippios führt. Mit dem Dreizack, dem Werkzeug seiner Gewalt und dem Symbole seiner Seeherrschaft, sammelt er die Wolken umher und macht das Meer stürmisch, daß Orkane mit Orkanen kämpfen; aber der Dreizack gilt auch als das Symbol der Fischerei und Schiffahrt, der Poseidon vorzüglich günstig ist. Zu Athen hatte er Hafen und Schiffsplätze geschaffen, weshalb sich daselbst im Erechtheum ein Brunnen mit Meerwasser befand. Ueberhaupt hatte er früher mit der Athene in Streit um den Besitz von Attika gelebt, später aber sich mit ihr ausgeglichen und zum Andenken hiervon wurde auf der Burg zu Athen im Tempel des erdgeborenen Erechtheus ein Oelbaum und Meerwasser aufbewahrt. Als Urheber der Erdbeben übt er auch große Gewalt über das feste Land aus, zerstört Städte durch Eindringen von Wasserfluthen und ist Schöpfer der Inseln. Sein Zorn ist den Seefahrern furchtbar. Seine Gemahlinn war Amphitrite, eine Tochter des Okeanos, mit der er den Meergott Triton und die Rhode (die Schutzgöttinn der Insel Rhodos) erzeugte. Mit anderen Gelieb-

ten hatte er theils in seiner elementarischen Macht wilde Kräfte der Unterwelt erzeugt, theils in seiner geistigern Heroen. Denn Poseidon tritt überall als ein Doppelwesen nach zwei Richtungen hin auf; einerseits ist er noch das Natürliche als solches, aber anderseits ist seine Natürlichkeit schon geistig verklärt, was eben das Nützliche ist. In Küstenstädten, auf Vorgebirgen und Inseln standen dem Poseidon meistentheils seine Tempel, und vor Allem auf der Landenge von Korinth, wo ihm zu Ehren die isthmischen Spiele angestellt wurden. Sein Wesen ist nahe verwandt mit dem phönizischen Cultus des Melkarth (s. oben 244), daher Poseidon diesen auch in Griechenland überall verdrängt. Er hat die Mauern Troja's erbaut, weshalb Troja in Seemacht erblühte. Durch ihn, dessen Tempel im Lande der Phäaken am Hafen stand, wo alles zur Schiffahrt Gehörige bereitet ward, war Athen mächtig geworden.

So wie durch die Gunst des Poseidon den Griechen Alles geschenkt ward, was nur durch Schiffahrt und Seeleben zu erlangen war, so wurden ihnen die Gaben des festen Landes durch die Gunst der Demeter geschenkt. Die Hauptwohlthat, für welche sie Dank und Verehrung von den Menschen erhielt, war die, daß sie Früchte und milde Nahrung gab, die Kunst des Ackerbaues gelehrt und durch Gesetze ein gemeinsames Leben der Menschen geordnet hatte. Gesetzgeberinn, die die ältesten Satzungstafeln nach Eleusis gebracht haben sollte, wurde die Demeter, weil aus Ackervertheilung und Scheidung des Eigenthums zuerst Gesetzgebung entstand. Sie war auch Gründerinn der Ehe geworden, weil an die mit der Einführung des Ackerbaues verknüpfte feste Ansiedelung des Menschen auf Erden die Stiftung der Ehe sich anschloß. Deshalb wurden ihr zu Ehren zu Athen, wo ihr Dienst besonders blühte, und an verschiedenen anderen Orten in Griechenland die Feste der Thesmophorien gefeiert. Nur verheirathete, unbescholtene Frauen durften das Fest in höchster Keuschheit begehen. Es war das Fest der Häuslichkeit und des Ackerbaues, und wurde deshalb nur von Weibern begangen. Es ward dasselbe zur Zeit der herbstlichen Aussaat gefeiert. Zugleich war es ein Bundesfest zum Andenken der vollzogenen Vereinigung des attischen Volks, und deshalb wurden bei diesem Feste zu Athen aus jedem Stamme zwei verheirathete Frauen gewählt,

um daran Theil zu nehmen, und so den Stamm, dem sie angehörten, dabei zu vertreten.

Der fruchtbringenden Mutter Erde ist es, der der Mensch sowohl ein geordnetes Leben auf Erden, als auch die Gemeinschaft zu verdanken hat, die durch sie, indem sie zum Eingehen neuer Ehen die Möglichkeit schenkt, zwischen den verschiedenen Stämmen des Volkes gestiftet wird. Indeß trauert sie im schwarzen Kleide, wenn entweder herbstlich gegen den Winter die frische Grüne des üppigen Naturlebens abdorrt und dahin stirbt, oder wenn Dürre und Unfruchtbarkeit eintrifft. Nicht allein Getraidegöttinn war übrigens die Demeter, sondern auch Göttinn der anderen Früchte. Sie schenkte Aepfel und Baumfrüchte, überhaupt alle Arten von Feldfrüchten und Gewächsen; auch den Honig als ein Erzeugniß aus den Blüthen der Gewächse, so wie den Wein.

Neben der Wassermacht des Poseidon und neben der Göttinn des Ackerbaues und der festen Ansiedelung auf Erden stehet drittens der Hephästos, als der Gott nützlicher Feuerarbeiten. Von dessen Geburt wird, obgleich Homer ihn als einen Sohn des Zeus und der Hera bezeichnet, erzählt, daß die Hera im eifrigen Zwiste mit Zeus befangen, im Zorne gegen ihn aus sich selbst den Hephästos geboren habe. Im Haß, im Zorn, Zwist und in Gelüsten wider den Zeusgeist trat so Hephästos (gerade wie Prometheus) ins Leben. Als Feuerkünstler ist er vermählt nach einer Sage mit der Charis, einer andern zufolge mit der Aglaja, und nach einer dritten mit der Aphrodite. Er ist es, der bei Homer alle Werke kunstfertiger Arbeit zu Stande bringt. Er wird gepriesen als der, der die Menschen in herrlichen Künsten unterrichtet habe, so daß sie, die früher in den Gebirgen Höhlen bewohnt hätten, durch ihn in den Stand gesetzt worden wären, ruhig und sicher in Häusern zu leben. Lahm wird er geschildert, und wenn der hinkende Gott in emsiger Geschäftigkeit umhergeht, erregt er den Göttern ein Lächeln. Seiner Häßlichkeit wegen war er gleich nach seiner Geburt von der Hera aus dem Olymp geworfen, aber von den Göttinnen des Meeres, der Thetis und der Eurynome, der Tochter des Okeanos, aufgenommen und gepflegt worden. In ihrer Grotte hatte er, schöne Kleinodien verfertigend, neun Jahre lang in Verbor-

genheit verweilt. Nach einer andern Sage soll Hephästos, um sich wegen seiner Verstoßung zu rächen, seiner Mutter, der Hera, einen Thron zum Geschenk gemacht haben, der von unsichtbaren Ketten umgeben gewesen wäre, durch die die Hera augenblicklich, nachdem sie sich auf denselben gesetzt hätte, wäre gefesselt worden. Keiner der andern Götter sei im Stande gewesen, den Hephästos zur Versöhnlichkeit zu bewegen; nur Dionysos habe ihn trunken gemacht und darauf in den Olymp zurückgeführt. Der Sinn dieser Sage ist einfach. Die häusliche Beschränktheit der Hera wird nur erträglich, wenn sie mit den kunstvollen Arbeiten des Hephästos geschmückt ist; aber die Geschäftigkeit, womit diese Arbeiten hervorgebracht werden, bietet selten einen reizenden Anblick dar. Nur durch den dionysischen Schönheitssinn kann das eine mit dem andern ausgesöhnt werden. Zum zweiten Male ward indeß Hephästos aus dem Olympos vom Zeus gestoßen, als er der von diesem gefesselten und in den Wolken schwebenden Hera hatte zu Hülfe kommen wollen. Wenn die Kunst, statt dem Zeusgeist zu dienen, diesen in seiner fortschreitenden Bahn hemmen will, so verliert sie ihre Göttlichkeit. Er fiel auf die Insel Lemnos herab und ward hier von den Sintiern aufgenommen. Lemnos war ihm daher außerhalb des Olymps vor Allem der liebste Aufenthalt, wo er auch seine Werkstätte hatte, die später nach den liparischen Inseln, oder nach dem Aetna verlegt ward; als Gehülfen wurden ihm bei der Arbeit an seiner Esse die drei Kyklopen, Arges, Steropes und Brontes, zugesellt.

Mit dem Dienste des delischen Apollo ward sein Dienst auf Lemnos durch ein heiliges Fest verknüpft. Während der Zeit dieses Festes wurde alles Feuer auf Lemnos ausgelöscht und ein Schiff nach Delos abgesandt, um neues zu holen. Man brachte auf der Insel Todtenopfer, bei denen unnennbare, unterirdische Götter angerufen wurden, dar, und während dieser Zeit trieb das Schiff mit dem heiligen Feuer von Delos, es im Meere rein bewahrend, die Vorgebirge entlang auf dem See herum, ohne anlanden zu dürfen. Nachdem aber das Schiff gelandet, und Feuer sowohl zum häuslichen Gebrauche, als zu den Feuerkünsten ausgetheilt worden war, erwachte ein neues Leben auf der Insel. Daß man das unterirdische Naturfeuer

nutzbar zu machen wagte, suchte man so vermittelst des bei Admetos in der Knechtschaft gewesenen Gottes zu sühnen.

Die Nützlichkeit des Feuers und der Feuerkünste für das Familienleben, so wie für das Leben überhaupt bewährt sich besonders im Heerdfeuer, oder in der keuschen und reinen Göttinn Hestia. Sie war eine Göttinn aus alter Zeit, vom Kronos und der Rhea noch vor der Demeter, vor des Hades Macht, vor dem wildstürmenden Poseidon, vor dem Donnerer, dem waltenden Zeus erzeugt; denn diesem Allen geht schon ein um den Heerd versammeltes Familienleben irgend wie voran. Sie hatte die Menschen gelehrt Häuser zu erbauen. In ihr ist das Moment der ersten Ansiedelung in festen Sitzen, der Gründung einer festen Heimath verehrt, ehe noch der Ackerbau in der Art ausgebildet worden war, daß darauf das ganze Volksleben gegründet und es völlig an denselben geknüpft gewesen wäre. Hestia hatte ursprünglich, die Familie vereinigend, am Hausheerd geweilt. Sie ward später Mittelpunkt eines jeden größern oder kleinern Vereins, der sich unter Menschen bildete. Wie im Innern des Hauses der Heerd mit allen Gedanken und Empfindungen, die sich an dies Heiligthum anknüpften, ihr Altar war, so hatte sie auch im Innern der Stadt ihr Haus und ihren Heerd, das Prytaneion, wo sie als Hestia der Stadt in dem Feuer waltete, welches nie verlöschen durfte. Die reine, leuchtende Flamme des Heerdes galt als ein Bild, wie der Reinheit und Keuschheit des ehelichen Familienlebens, so auch der seelenvoll wärmenden Lebenskraft desselben, daher die Reinheit und Keuschheit der Hestia vorzüglich gepriesen wird.

Vermittlerinn zwischen diesen Mächten der Nützlichkeit und den höhern geistigern Göttern, zwischen der Zeus-Apollinischen Richtung und der im Meerzeus, in der Demeter, dem Hephästos und der Hestia angeschauten Richtung, war nun Pallas-Athene. Ursprünglich aus dem Wasser geboren, hatte sie sich indeß, ihrem Vater Poseidon zürnend, dem Zeus übergeben, der sie zu seiner Tochter annahm. Allein auch Hephästos war bei der Wiedergeburt der Tochter der Metis (der irdischen Klugheit) und des Zeus thätig gewesen, indem er mit einer ehernen Axt des Zeus Scheitel spaltete, damit die Athene aus ihm her-

vorgehen möge. Anderen Sagen zufolge war es Prometheus, der in dieser Art bei der Geburt der Tochter der Metis geholfen hat. In Athen brannte der Göttinn daher in ihrem Tempel ein ewiges Licht; auch stand daselbst im Tempel des Hephästos das Bild der Athene neben dem des Hephästos. Die Nachteule war ihr geweiht, weil das Auge der Eule im eigenen Licht, wie das der Athene, durch die Finsterniß blickt. Wie Hermes stand auch sie ganz besonders und vorzugsweise dem Menschen als schutzbringende Helferinn zur Seite. Sie gab der Gesundheit Heilmittel, das Oel und die wärmende Kleidung, die zugleich zum Schmucke des Körpers diente. Die Frauen lehrte sie die Kunst der Weberei, die Männer den Gebrauch der Waffen; sie, die Erfinderinn der Waffen und der Gesetze, half sowohl zur Zeit des Friedens wie des Kriegs mit Rath und That. Sie hatte die Menschen zur Geselligkeit berufen, Gemeinden und Städte gegründet, und ward deshalb Stadtherrinn genannt. Auch waren ihr die Burgen der Städte geweiht, weil sie sie gegründet hatte, und weil ihr in Allem vertrauend die Könige und Herrscher hier von ihr den sichersten Schutz hofften. Von ihr hing Alles ab, was das tägliche Leben, was den Staat, was die Gesetze betraf; auch jegliche Art von Kunstfertigkeit rührte von ihr, der Lehrerinn, her. Die Kunst, die Heerschaaren zur Schlacht zu ordnen, hatte sie gelehrt, und auch der Schiffahrt, wie dem Seewesen überhaupt stand sie vor. Den Stier ins Joch zu spannen, wie den Gaul zu bändigen, hatte sie gelehrt; Ackerbau und Handelsverkehr, wie auch Waarenverschiffung beschützte sie. Milde liebte die keusche Göttinn die Menschen, stand aber auch in freundlichem Verkehr mit den Göttern. Dem Vater Zeus hing sie an und war hold den Kindern der Latona, besonders aber hatte sie Gemeinschaft mit dem Hermes, wie auch mit dem Asklepios, da ihr als der Hygieia (Gesundheitsgöttinn) zu Athen in der urältesten Zeit ein Tempel erbaut war. Dem Poseidon war sie nahe verwandt, auch in Beziehung auf die Kunst der Zügelung der Rosse und des Schiffbaues; nur der wildtobende Ares war ihr unter allen Göttern der verhaßteste. Es befanden sich indeß stets in ihrer Umgebung die Grazien und unter ihrer Leitung führten die Dioskuren den Waffentanz aus, Jakchos aber ihr zu Ehren mit den Eleusiniern deren Chöre. Siegesverleiherinn war sie und Be-

schützerinn der Heroen, des Bellerophon und des Perseus, des Herakles und des Odysseus. Sie stand der Sühnung vor, mäßigte in der Brust des Menschen die Leidenschaften und bereitete der Frömmigkeit und aller Tugend die Einkehr in dieselbe. Auch ertheilte sie die Sehergabe und ward als Erfinderinn der Musik verehrt. Sie ist überhaupt Beschützerinn alles dessen, worin menschliches Leben auf Erden erwacht. So ward sie Städtebeschützerinn und Beschützerinn alles dessen, was das bürgerliche Leben angeht, des Staatslebens überhaupt, auf das der Hellene Alles bezog. Inwiefern die bürgerliche Gemeinde des Schutzes durch kriegerische Vertheidigung bedarf, gebührte der Athene die Schwingung der Lanze, und davon erhielt sie als Lanzenschwingerinn den Beinamen Pallas. So wie die Athene Vermittlerinn ist zwischen den nützlichen Mächten der Erde und den höhern, geistigern Göttern, so hat sie auch, gleich der großen Naturmutter, ihre Gotteskraft in ein stellvertretendes Bild ausgegossen. Es ist dies das Palladium, ein hölzernes Bild der Pallas, welches jede Stadt, in der es aufbewahrt wird, unüberwindlich macht. Nur Troja, Athen und Rom wurden, ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung wegen, im Besitze des ächten Palladiums geglaubt. Wie der Stein zu Mekka und zu Pessinus war auch das Palladium vom Himmel gefallen, und der Trojaner Ilos hatte es eines Morgens vor seinem Zelte, als er den Zeus um ein Zeichen, daß ihm die neuerbaute Stadt Ilion angenehm wäre, ersucht hatte, gefunden. In der erhabenen rechten Hand führte es einen Spieß, in der andern einen Rocken. Diomedes soll das ilische Bild aus Troja entführt, Demophoon aber es ihm wieder entrissen und nach Athen gebracht haben.

Die Vereinigung des Geistigen und Sinnlichen, oder der heitere Lebensgenuß, wie er dem Griechen nur möglich ist, wird angeschaut in Aphrodite und Ares, und endlich im Dionysos. Die Aphrodite ist die griechische Astarte. Sie ist die Göttinn der Schönheit. Als Kronos dem Uranos die Schaam abgemähet hatte, war dieselbe in das Meer gefallen, und Schaum hatte sich ringsum erhoben, in welchem die Göttinn aufwuchs, die zuerst nun Kythera sich nahete, von dorther aber der Insel Kypros, wo sie ans Ufer trat. Der Dienst der Aphro-

dite ward vorzugsweise von den üppigen, zu freudiger Lust gestimmten Bewohnern Kyperns ausgebildet. Besonders blühte ihr Dienst zu Paphos. Die Göttinn ward hier in der Gestalt einer weißen steinernen Pyramide angebetet, und man hielt ihren Tempel für den ältesten auf Kypern.

Zur olympischen Gottheit verklärt, war die Aphrodite eine holdlächelnde Liebesgöttinn, eine Göttinn des Liebreizes und der Schönheit. Mit dem Zaubergürtel derselben bezähmt selbst Hera den Göttervater auf dem Ida. Die sinnliche, leichtfertige Göttinn der Liebe mildert und verschönert das Leben, indem sie die wildtobende Kraft bändigt, und so wird sie als die Himmlische gedacht. Sie ist Vermittlerinn zwischen den Göttern und den Sterblichen, indem sie den Sinn der unsterblichen Götter in Liebeslust zu sterblichen Weibern hinneigt und den der Göttinnen zu sterblichen Männern. Sie ist es auch, welche für die Sterblichen mit süß redendem Munde bei den Göttern Fürbitte thut. In Theben hatte ihre Tochter, die Harmonia, die Gemahlinn des Kadmos, den ihrer göttlichen Mutter zu leistenden Dienst in dreifacher Weise geordnet. Sie hatte die Verehrung der himmlischen, der gemeinen, so wie der von unnatürlichen Wollüsten abwendenden Aphrodite gelehrt. Es fand sich überhaupt an vielen Orten in Griechenland der zweifache Dienst, der der Aphrodite-Urania und der der Pandemos, mit einander verbunden. Im Gegensatz gegen das geistiger gehaltene Wesen der himmlischen Aphrodite ward die Pandemos an vielen Orten nur als die Göttinn der im Liebesgenusse erwachenden Lust verehrt. Doch ward in Athen auch in der Pandemos eine höhere geistigere Beziehung angeschaut. Ihr Standbild war mit dem der Peitho (der Göttinn der Ueberredung) auf dem Platze der öffentlichen Volksversammlung aufgestellt. Hieraus erhellt, daß die attische Aphrodite-Pandemos darüber zu wachen hatte, daß weder die Einigkeit in der Volksversammlung, noch die Ordnung im Volksleben durch die etwaige Regung wildtobender Kräfte gestört werde. Der Dienst der Aphrodite-Apostrophia (der von unnatürlichen Lüsten abwendenden) knüpfte sich zu Athen an die auf die Gefahr unerlaubter Liebe hindeutenden Sage von der Phädra an. Diese verliebte sich nämlich in ihren Stiefsohn, und als dieser ihre Liebe

nicht erwiederte, klagte sie ihn bei ihrem Gemahl eines Angriffes auf ihre Ehre an. Der bethörte Vater sprach den Fluch über den Sohn aus, der auch in Erfüllung ging, worauf Phädra ihre Schuld eingestand und sich erhenkte. Dem Gefolge der Aphrodite schlossen sich die Chariten an, von ihr mit Dionysos gezeugt. Sie waren die zarten, das Leben verschönernden Huldgöttinnen, die ganz dem Dienste der Aphrodite sich hingaben, stets ihren Wagen begleiteten, und ohne deren Begleitung die edler gesinnten Männer kaum die Aphrodite zu schauen begehrten. Meisel und Pinsel standen unter der Obhut der Grazien. Die schönen Werke der Kunst gehörten ihnen an, und die Künstler in Farben, in Stein, oder in Erz waren ihre Lieblinge. Deswegen ist auch die Aphrodite selbst die Gemahlinn des kunstfertigen Hephästos. Sie selbst jedoch wendet ihre Neigung von dem lahmen Gott ab und der lebensvollen Manneskraft des Ares zu. Als Hephästos den Ares in der Umarmung der Aphrodite traf, breitete er ein kunstvoll gearbeitetes Netz über sie und rief die Götter herbei, die Treulosigkeit seiner Gemahlinn zu schauen; doch die Götter sind erfreut zu sehen, wie die lebensvolle Kraft sich mit der Schönheit vermähle. Zugleich liegt hierin die Vorstellung von der Bändigung der wildtobenden Kraft durch die Schönheit. Dem Ares hatte die Aphrodite zunächst das Grauen und die Furcht geboren und als drittes Kind war darauf in der Umarmung des Gottes und der Göttinn die Harmonia erzeugt worden, die Gemahlinn des Kadmos. In ihr versöhnte sich Orientalismus und occidentalische Weltanschauung, Ares und Kadmos, und so tritt die Aphrodite als die dieses vermittelnde Göttinn auf. Mit Ares erzeugte sie auch den lieblichen Knaben, den Eros (Cupido, Amor). Er hat die Waffe vom Vater und verwundet wie Ares, brennt wie die Flamme des Gemahls seiner Mutter, des Hephästos, und braust wie die stürmende Meereswelle, aus der die Aphrodite sich erhoben hatte; dies Alles jedoch nur in des Menschen Herz und Brust. Er ist der gewaltige, siegreiche und allbezwingende, dessen unüberwindlicher List und Macht keiner, weder der ewigen Götter noch der sterblichen Menschen, zu entrinnen im Stande ist. Er bezwingt und peinigt; jedoch immer nur das Herz. Mit der Binde vor den Augen wird er vorgestellt, um anzudeuten, wie

der Reiz sinnlicher Liebe den Blick des Geistes verblende. [1]) Die Flügel aber, die ihm gegeben sind, deuten die Unbeständigkeit, den Leichtsinn und die Flatterhaftigkeit seines Wesens an. Als ein Kind wird er geschildert, bald lachend, bald weinend, bald scher-

---

1) Die Blindheit des Eros suchen sich die Rabbinen artig zu erklären; s. Joma 69 b.: ויצעקו אל ה׳ אלהים בקול גדול מאי אמור אמר רב ואיתימא ר׳ יוחנן בייא בייא חיינו הא דאחרביה למקדשה וקליה לחיכלה וקטלינהו לכולהו צדיקי ואגלינהו לישראל מארעהון ועדין מרקד בינן בלום יהבתיה לן אלא לקבולאי ביה אנרא לא איהו בעינן ולא אגריה בעינן נפל להו פיתקא מרקיעא דהוה כתב בה אמת אמר רב חנינא שמע מינה חותמו של הקב״ה אמת אותיבו בתעניתא תלתא יומין ותלתא לילי אתא מסרו ניהליהו נפק אתא כי גוריא דנורא מבית קדשי הקדשים אמר להו נביא לישראל חיינו יצרא דע״א שנאמר ויאמר זאת הרשעה בהדי דתפסוה ליה אשתמיט ביניתא רמזייא ורמא קלא ואזל קליה ארבע מאה פרסי אמרו חיכי נעביד דלמא חס ושלום מרחמי עליה מן שמיא אמר להו נביא שדיוה בהדא דאברא וחציוה לצומיה באברא דאברא משאב שאב קלא שנאמר ויאמר זאת הרשעה וישלך אותה אל תוך האיפה וישלך את האבן העופרת אל פיה אמרו חויל ועת רצון הוא נבעי רחמי אירא דעבירה בעו רחמי ואמסר בידיהו אמר להו חזו דאי קטליתא ליה להדא כליא עלמא חבשוה תלתא יומין ובעו ביעתא בת יומא בכל ארץ ישראל ולא אשתכח אמרי היכי נעביד נקטלי׳ כליא עלמא ניבעי רחמי אפלגא פלגא ברקיע לא יהבי כחלינהו לעיניה ושבקוה ואהני דלא מיגרי ביה לאניש בקריבתה Es heißt (Nehemia 9, 4): „Sie schrieen zum Herrn mit starker Stimme," was sagten sie denn? Es sagte Rab, nach Andern aber Rabbi Jochanan: Wehe! Wehe! Das ist der (der Satan, die böse Begierde), welcher das Heiligthum zerstört, den Tempel verbrannt, alle Frommen getödtet, Israel aus ihrem Lande vertrieben hat und noch immer tanzt er zwischen uns her. Du hast ihn uns doch nur gegeben, damit wir (durch seine Abweisung) Lohn empfangen, wir wollen ihn nicht und den Lohn nicht. Da fiel ein Zettel vom Himmel, auf welchem stand: Wahrheit. (Es sagte Rab Chanina: Hieraus ist bewiesen, daß das Siegel Gottes die Wahrheit ist). Sie fasteten nun drei Tage und drei Nächte, da wurde er (der Satan) ihnen überliefert. Er kam heraus, wie ein feuriger

zend, bald schmollend, bald freundlich tändelnd, bald trotzig sich abwendend. In seiner frühen Kindheit war ihm, der sich einsam gefühlt hatte, nicht wohl gewesen, und er hatte nicht gedeihen wollen, bis ihm aus der Umarmung des Ares die Mutter den Gespielen gebar, den Anteros, die Gegenliebe. Von nun an gedieh auch Eros in blühender Kraft, spreizte seine Flügel weit aus und flatterte in der Gesellschaft seines Bruders lustig und fröhlich umher. Auch Himeros, die Sehnsucht, und Pothos, das Verlangen, werden ihm zugesellt. Als Begleiter und Gefährte des von der Aphrodite gebornen Eros erscheint auch Hymen, der Ehestifter, und es ward auch der Aphrodite, die anmuthigen Werken der Ehe nachging, und die von Mädchen und Witwen um die Gunst der Verheirathung angerufen ward, eine enge Beziehung zur Ehe und zur Stiftung derselben gegeben. Als Sinnbilder der Fruchtbarkeit waren ihr geweiht: der Bock, der Mohn, der Apfel, auch wahrscheinlich der Granatapfel und das Schwein. Mehrere Gewächse, denen man fördernde oder

---

Löwe aus dem Allerheiligsten. Da sagte der Prophet zu Israel: Das ist die Begierde nach Götzendienst; denn es heißt (Sacharja 5, 8): „Und er sprach, das ist die Bosheit." Während sie ihn ergriffen, ging ihm ein Haar aus und er erhob seine Stimme und man hörte sie vierhundert Meilen weit. Da sprachen sie, wie fangen wir es an, daß man sich seiner nicht wieder im Himmel erbarme? Da sagte der Prophet: Verschließt ihn in einen bleiernen Käfig und verschließt ihm den Mund mit Blei, denn Blei läßt die Stimme nicht durch, denn es heißt (ibid.): „Das ist die Bosheit und er warf sie in das Epha und warf einen bleiernen Stein auf ihren Mund." Da sprachen sie, da es nun eine willfährige Zeit ist (eine Zeit, wo Gott das Gebet gern erhört), so wollen wir auch beten auf die Begierde der Sünde (κατ' ἐξοχήν nämlich die Wollust). Sie beteten und auch diese wurde ihnen überliefert. Da sagte er zu ihnen: Sehet zu, wenn ihr diesen (Satan, Jezer) umbringt, so hört die Welt auf. Sie hielten ihn drei Tage gefangen, und als sie nun ein frisches Ei im ganzen Lande Israel suchten, fanden sie keins. Da sprachen sie, was sollen wir machen? Sollen wir ihn umbringen? Dann hört die Welt auf. Sollen wir beten, daß er uns nur zur Hälfte gelassen werde? Hälften werden im Himmel nicht gewährt. Daher stachen sie ihm die Augen aus und ließen ihn frei, und das nützte wenigstens so viel, daß er Niemanden gegen Blutsverwandten entzündet." (Vergl. Sanhedrin 64 a).

hemmende Kräfte der sinnlichen Liebe zuschrieb, hatten Beziehung zu ihr. Mit ihrem Dienste stand auch der aus Syrien nach Hellas herübergekommene Dienst der um den Adonis trauernden Frauen im Zusammenhange. Der griechische Götterkreis kehrt hiermit in seinen Anfang, in den Orient, zurück und vollendet sich selbst. Auch das aphrodisisch verschönerte Leben muß sterben, das ist der Grundgedanke der hellenisch modifizirten Adonissage. Adonis war der Sohn eines syrischen, assyrischen oder phönizischen Königs. Göttliche Nymphen hatten sich seiner Erziehung angenommen, und er war zu einem schönen Jüngling erwachsen, so daß ihn die Aphrodite lieb gewann, und ihn der Persephone vorführte, die ihn aber auch bei sich behalten wollte. Hierüber entstand Streit zwischen den Göttinnen, der dem obersten der Götter vorgelegt und so entschieden ward, daß Adonis sechs Monate des Jahres der Aphrodite, sechs Monate jedoch der Persephone, oder nach Anderen ein Drittheil des Jahres der Aphrodite, das andere Drittheil der Persephone angehören solle; das letzte Drittheil solle aber seiner freien Wahl überlassen bleiben, wonach er selbst dasselbe der Aphrodite geschenkt hätte. In Liebe begleitete die Aphrodite ihren Geliebten, wo er wandelte; sie verließ selbst die Gesellschaft der Götter und ihre erhabene Wohnung, um stets als Begleiterinn jenem zur Seite zu sein, der heiter und schuldlos Wald, Feld und Gebirge durchstreifte. Zwar warnte ihn Aphrodite vor der Gefahr, in welcher er schwebte; aber sorglos verachtete er solche. So traf ihn die Rache des Ares, der in Eifersucht zürnend über die Liebe, die Aphrodite dem schönen Jüngling geschenkt hatte, in einen Eber verwandelt den Adonis verfolgend erreichte, und mit dem Zahne ihn zerfleischte. Aphrodite verwandelte hierauf den Adonis in eine Anemone. Auch in Griechenland betrauerten bei seinem Feste die Weiber weinend und klagend den Tod des Adonis; aber wenn des Jammers genug gewesen war, übergaben sie sich wieder, ihm und der Aphrodite zu Ehren, in wollüstigem Dienste zügelloser Begier.

Was nun noch den durch Aphrodite besänftigten Ares betrifft, so wird in ihm, ehe er sich mit der Aphrodite verbindet, der blinde, überlegungslose, wild tobende, den Krieg nur um des Krieges willen liebende Kriegsgott angeschaut, der nur nach

Willkühr von dem Einen zum Andern sich wendet, der dem Zeus selbst unter allen Göttern der verhaßteste, der der Pallas Athene unerträglichste. Es ist also die rohe Brutalität, welche in die griechische Bildung aufgenommen zur schönen Manneskraft verklärt wird, die in seiner Verbindung mit der Aphrodite zum Bewußtsein kommt. In seiner wilden Lust erfreuet er sich nur des Kampfes und des Schlachtgetümmels, nicht achtend dessen, worüber bei Führung des Krieges und Leitung der Schlachten die Athene die Achäer vor Troja und in spätern Zeiten die Hellenen belehrte. Im goldenen Waffenschmuck kommt er auf dem Kriegswagen, den ihm seine stetigen Begleiter, seine Söhne, Phobos und Deimos (Grauen und Furcht) angeschirrt haben, zur Schlacht herangefahren; Eris (der Streit) schreitet vor dem Mordenden her. Die Städteverwüsterinn Enyo gehört gleichfalls zu seinem Gefolge.

Dieses sinnlich schöne Leben mit den übrigen griechischen Göttern, und somit mit der übrigen griechischen Weltanschauung vermittelnd tritt Dionysos auf. Er ist der Sohn der Semele, der Tochter des Kadmos (die Gemahlinn des Kadmos, die Harmonia, ist aber Tochter der Aphrodite und des Ares), welche den Dionysos von Zeus empfing. Hera, eifersüchtig wegen der Gunstbezeugungen, die Zeus der Semele erwiesen hatte, verleitete sie, listig und voller Täuschung, in ihrem Hasse den Zeus um die Gnade zu bitten, sich ihr in der Gestalt zu zeigen, in welcher er um die Hera gefreit hatte. Er erschien auf seinem Wolkenwagen, bewaffnet mit Donner und Blitz; aber diesen Anblick konnte die schwangere Semele nicht ertragen, und in Furcht erschreckt, gebar sie als noch nicht gereifte Frucht den Dionysos. Zeus nähete die frühzeitige Geburt seiner Hüfte ein, und ließ derselben hier drei Monate Zeit zu reifen, worauf er dann das junge Kind durch Hermes der Ino und dem Athamas zur Erziehung übergeben ließ. Die heitere, freundliche Semele, oder das heitere, freundliche, tändelnde, orientalisch-griechische Naturleben kann den Anblick des Zeus, in dessen ganzer furchtbarer Gestalt nicht ertragen. Der Vermittler aber sollte mehr vom Vater als von der Mutter an sich haben. Als Vermittler erscheint aber Dionysos hier, sowohl indem er dem Hermes übergeben wird, als auch indem er gleich der andern Ver-

mittlerinn, Pallas Athene, aus dem Haupte, so aus der Hüfte des Zeus geboren ward.

Als er darnach der Ino und dem Athamas zur Erziehung übergeben worden war, verfolgte in ihrem Hasse die Hera das Haus des Athamas, und es ward von Unheil ergriffen. Zeus aber ließ den in einen Ziegenbock verwandelten Dionysos nach Nysa in Asien bringen, und hier erwuchs der aus kadmeïschem Geschlechte entsprossene Gott, blühend in Schönheit, unter Jubelgesang und Reigentanz der Frauen, in üppigem Genusse sinnlicher Lebensfülle, den heitern Spielen leichtsinniger Freuden, jeglichen Wollüsten sich hingebend, zum Jüngling; er sammelte darnach Weiberschaaren, denen der mit Epheu und Weinreben umwundene Thyrsos statt des Speers zur Waffe diente, zu seinem Heere, mit welchem er durch die Länder zog, die Völker seinen Dienst zu lehren und ihnen seinen Frieden zu bringen.

Es priesen die Hellenen ihn seiner Herrlichkeit und Göttlichkeit halber, daß er die wilde Natur im Menschen gebändigt, und den löwengearteten, den tigergearteten Menschen besänftigt und bezähmt habe. Milde, sogar Weichlichkeit, ja selbst ein Umnebeltsein des Geistes von dem Reize sinnlicher Lebensfülle und der Schönheit, eignet dem Geiste dieser an den Dionysos und somit an den Anbau des Weinstocks geknüpfte Bildung. Heitere, milde, fried- und freudevolle Gesinnung ward als die Frucht des Geistes dionysischer Religion geachtet, und sie, der finstrer Ernst und Strenge fremd war, eben deshalb gepriesen. Weil Dionysos die Seele erhebt und den Geist belebt, ward er der Geflügelte genannt. In seiner begeistigenden Kraft ertheilt er Seher- und Weissagergabe, und obschon er seinem Wesen nach ein Friedensgott, half er doch im Kriege, indem er, wie Pan, den Schrecken sandte. Er wird als der Erzieher der Menschen gepriesen, der sie alle Künste des Friedens gelehrt, ihre Feindschaften ausgeglichen und sie zum geselligen Leben vereinigt hätte; und als Götterssohn verherrlicht, der jenen Trank bereitete, welcher den Göttern zum Weihopfer fließe, und die unseligen Sterblichen ihres Grames entlasse, wenn sie im sanften Schlafe, der einzig die Trübsal der Menschen heilen möge, der Vergessenheit des täglichen Ungemachs dahin gegeben würden. Doch wer in Unmäßigkeit die Gabe des Gottes mißbraucht, dem folgt auch die Strafe.

Den Dienst des ernsteren, strengeren Gottes Apollo sollte auf Delos Theseus gemildert haben, indem er bei demselben dionysische Reigentänze angeordnet hätte, deren Windungen die Irrgänge des Labyrinths vorstellten. Auch in Delphi war der Dienst des Dionysos mit dem des Apollo verknüpft, ja Dionysos machte nicht geringere Ansprüche auf Theilnahme an dem Orakel von Delphi, als Apollo.

Allein nicht blos das an den Anbau der Rebe geknüpfte Moment der Milderung der Gesinnung und Sitte in eigentlich wirklicher Verweichlichung, in welcher sich die Härte, Schärfe und Sprödigkeit der alten Zeit milderte, eignete der heiligen Kraft des Dionysos; auch vielmehr das Moment der Entfaltung sinnlich-plastischer Anschauungskraft des Geistes der Griechen, worin sich die bildende Kunst entfaltete. Dem Dionysos waren seit früherer Zeit Reigentänze und dramatische Festspiele geweiht, aus denen in Folge der Zeiten das attische Schauspiel sich entwickelte und dieses mußte auf die Ausbildung der bildenden Kunst sehr einwirken. Die ursprünglich wildern Tänze des rohen bakchischen Dienstes wurden durch die von Dädalos und der lockigen Ariadne künstlich ersonnenen Reigentänze verklärt. Die Theater waren dem Dionysos heilig und er selbst heißt in dieser Beziehung Musenführer, oder führt auch den Beinamen Melpomeneus. Auch hießen die Schauspieler, wie die dramatischen Dichter und Musiker bei den Dionysosfesten, dionysische Künstler. Aeschylos, der in seiner Jugend in einem Weinberge als Traubenwächter eingeschlafen, im Traume vom Dionysos zum Dichter angefeuert worden war, glaubte seine dichterische Begeisterung dem Dionysos verdanken zu müssen. Als die Lakedämonier am Todestage des Sophokles in Athen eingerückt waren, erschien Bakchos dem Anführer derselben im Traume, und befahl ihm, der neuen Syrene Todes-Ehren zu weihen. Der Spartaner bezog diesen Befehl auf den Sophokles.

In der Entwickelung der kadmeïsch-dionysischen Religionsansicht war durch die Vorstellung die ganze Natur seelenvoll begeistigt worden; dagegen hatte aber auch die Vorstellung von dem Wesen der Geistigkeit einen immer sinnlichern Charakter angenommen. Nymphen waren es, die nebst den Satyren und Silenen, den Panen und Paniskeu recht eigentlich zu dem

Gefolge des Bakchos gehörten. Wälder und Haine, Berge und Quellen, das Meer, die Seen und Flüsse waren von ihnen bewohnt. Die dreitausend Töchter des Okeanos und der Thetys bewohnten theils als eigentliche Okeaniden den Weltstrom Okeanos, theils als Najaden Quellen, als Potamiden Flüsse, Seen als Limniaden, Wälder als Dryaden oder Hamadryaden, als Oreaden Berge, Weidethäler als Napäen. Najaden hießen vorzüglich die Nymphen fließender Landgewässer. Die Dryaden und Hamadryaden entstanden und starben zugleich mit den Bäumen, deren Obhut ihnen übertragen war. Zu den Nymphen gehören auch die Musen, als Göttinnen begeisternder Quellen, deren Wasser mit prophetischen Erddünsten erfüllt schien.

Haben wir so die Hauptgötter Griechenlands kennen gelernt und in ihnen die verschiedenen Richtungen des menschlichen Geistes- und Gemüthslebens angeschaut gesehen, so fragt es sich nun, welches ist das einheitliche Gesetz, dem diese verschiedenen Götter selbst Folge leisten. Ein solches höheres Gesetz, eine solche höhere Einheit muß es für diese Götter geben, sonst würden sie sich gegenseitig bekämpfen und vernichten. So wie alles Verschiedene in Gegensatz und zuletzt in Widerspruch übergehen muß, so müßten auch diese verschiedenen höhern Götter sich stets widersprechen, wenn keine höhere Ordnung in ihrem Thun obwaltete. Zeus kann aber diese höhere Einheit nicht sein, weil er selbst nur das abstrakte Ich ist, außerhalb welches die mannigfachen Göttergestalten fallen. Er hat zwar den verschiedenen Göttern ihr Amt verliehen, doch dieses selbst nicht nach einem seinem Wesen immanenten Gesetze, sondern nach dem Gesetze, welches über ihm stehet. Zeus ist nicht Schöpfer der Natur, nicht allmächtig — mannigfach wird ihm getrotzt und er muß es sich gefallen lassen —, sondern nur der Höhere unter seines Gleichen, der allumfassende, daher auch intensiv leerere Gott, während die anderen Götter ihr Wesen weniger extensiv, aber in bestimmtern Kreisen entfalten. Zeus ist das abstrakt allgemeine Ich; die anderen Götter stellen die verschiedenen Richtungen des menschlichen Geisteslebens dar, wie sie zwar von dem abstrakt allgemeinen Ich getragen sind, doch mehr diesem äußerlich zugeordnet als wahrhaft untergeordnet. Das Ge-

setz, welchem auch die Götter unterthan sind, ist nichts anderes, als die blinde Nothwendigkeit, das Schicksal.

Bei der Geburt theilten die Moiren jedem Einzelnen das Maaß seines Lebens zu, und diesem Geschick kann kein Sterblicher entfliehen. Das Gesetz, welches in der Menschengeschichte waltet, ist das unbegreifliche Verhängniß. Daß die sich hier bekämpfenden Richtungen gleich berechtigt sind, wird gefühlt; daher sind sie aber beide im Unrecht und gehen beiderseits nach dem nothwendigen Gange des Schicksals zu Grunde. Das Schicksal ist so das Höhere, welches über Allem waltet, sowohl durch die Moiren über das Geschick des Individuums, als auch durch die unerbittliche Nemesis über jene weltgeschichtlich bedeutenden Heroen, die sich gegen das bestehende Gesetz und Recht, damit gegen die vorhandenen Götter erheben, dieselben an ihrer schwachen Seite fassen und so ihnen den Untergang bereiten, wofür die Nemesis sie selbst wiederum dem Untergange weihet und erst durch den Untergang Beider kommt es zu einer höhern Form des Daseins. Zeus als die abstrakte Einheit unter den Göttern ist daher sowohl identisch mit dem Geschicke, handhabt dasselbe, als er auch anderseits selbst wiederum der höhern abstrakten Einheit unterworfen ist. Auf der einen Seite stehet der Vater der Götter und Menschen noch in seiner unbestimmten und allgemeinen Geistigkeit, auf der andern Seite stehen die verschiedenen, bestimmten Götter; somit scheint es, als ständen die Götter zu Zeus in dem Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen. Allein weil Zeus selbst das Leere ist und aller Inhalt außer ihn fällt, so nimmt er selbst an der Endlichkeit Theil und über diesen beiden abstrakten Seiten, von Zeus einerseits und den Göttern anderseits, stehet erst die wahre Unendlichkeit, die Nemesis, die es nicht duldet, daß irgend eine geistige Richtung sich auf Kosten der Uebrigen erhebe. Doch das Wesen der Götter ist nicht aus der Nemesis geboren und kehrt nicht zu ihr zurück, und somit ist sie selbst nur die dritte Seite, das Höhere über Beiden, das Beide immer wieder gleich Machende, aber nicht die erfüllte konkrete Einheit, sondern selbst nur abstrakt und leer. Zur konkreten Einheit, zur Erfüllung und damit

zur Ueberwindung des Schicksals kann es auf heidnischem Boden nicht kommen.

Der Sturz der von Poseidon, ohne daß ihm dafür von dem Laomedon die gebührende Belohnung zu Theil ward, erbauten Mauern von Troja und der Untergang dieser Stadt lag daher eben sowohl in dem Verhängnisse, wie in dem Willen des Zeus, der noch dabei die durch den Raub der Helena gegen den Menelaos verübte Verletzung des Gastrechts rächte.

Zeus und die Götter fügen die Schickung und das Verhängniß, und Gutes und Böses kommt vom Zeus, weil er mit Allmacht herrscht. Allein weder er noch die anderen Götter können das Schicksal des Todes von einem geliebten Sterblichen fern halten. Irdisches Heil oder Unheil wird besonders von der Tyche (Geschick) ausgetheilt, während die Moiren den Faden des Geschicks einzelner Personen spinnen und in dieser Beziehung bei der Geburt sich einfinden, aber auch die Moire des Todes wird gefürchtet. Ueber die fortlebende Gleichmäßigkeit der Entwickelung waltet die Moire, die Seele des einem Jeden zugefallenen Antheils, als Vollzieherinn des Weltgesetzes, dessen Herrschaft mit der Weltentwickelung selbst begonnen hat, dessen Geltung wohl durch die Eingriffe einzelner Wesen, die höher berechtigt sind, als andere, modalisirt, aber nie aufgehoben werden kann.

Somit sind die griechischen Götter nicht allwissend, nicht absolut frei, selbst Zeus nicht, nicht allmächtig. Die anderen Götter außer Zeus vermögen nur so viel, als Zeus den übrigen Allen, oder dem Einzelnen in Gegenwirkung des Andern erlaubt. Sie sind nicht ewig, aber unsterblich, unalternd, theilen Freud und Leid. Zeus regiert die Götter, ist aber an den Willen des dunkeln Geschicks gebunden.

Anmerk. Die griechische Götterwelt kann füglich als die Totalität der gesammten bisherigen Religionsstufen betrachtet werden. Der griechischen Religionsstufe gingen zwei andere voran. Zuerst hatten wir die abstrakte Naturverehrung und ihre Auflösung, im Fetischismus, als abstrakter Inhalt, in China als abstrakte Form und in Indien mit dem aus indischer Anschauung entsprungenen Buddhaismus als Auflösung der vorhergegangenen Stufen. Ganz demgemäß wissen die Griechen von

einer Herrschaft des Uranos und der Gäa, des Himmels und der Erde, als noch abstrakten Naturmächten. Hierauf folgte die konkrete Naturverehrung, wiederum rückkehrend zuerst als konkrete Form in Persien, und dann als Totalität der Natur, als geformter Inhalt in Vorderasien, und ihre Auflösung in Egypten. Dem entspricht die Herrschaft des Kronos und der Rhea. Die Menschen, versenkt ins Naturleben, führten nur ein Eintagsdasein und kannten nicht die Sorge für den kommenden Tag, was griechische und römische Schriftsteller mit Unrecht als ein goldenes Zeitalter schildern. Die Auflösung dieser Stufe ist in dem Verschlingen des Kronos, wie er seine eigenen Kinder, die Hestia, die Demeter ꝛc., wieder vertilgt, angeschaut. Erst mit der Geburt des Zeus tritt der griechische Geist in die Welt ein. Doch dieser ist dieselbe Totalität und kehrt daher zu seinem Anfange zurück. Zuerst haben wir die abstrakte Geistigkeit Zeus und Apollo = dem Uranos, und Hades = der Gäa; sie zu vermitteln ist das Geschäft des Hermes. Dann haben wir die Kinder des Kronos, die nützlichen Mächte durch des Zeus List wieder geboren: Demeter, Hestia, Hephästos, Poseidon. Sie mit dem rein geistigen Wesen des Zeus und des Apollo zu vermitteln ist Geschäft der Pallas Athene. Endlich drittens kommt es erst zur Blüthe des griechischen Lebens, zur wahren Kunstschönheit, zur wahren Versöhnung zwischen Orientalismus und Occidentalismus, zwischen der abstrakten Erde und dem abstrakten Geist, zur verklärten Harmonie in Aphrodite und Ares, mit den vorigen Göttern vermittelt durch Dionysos. In dieser Rückkehr zum Orientalismus ist aber auch der Untergang des griechischen Lebens enthalten, wie wir bald sehen werden.

Griechenland aber für sich ist wiederum, wie dies in den vorhergehenden Stufen sich ebenfalls so herausstellte, die Verehrung des Inhalts der Geistigkeit. Die verschiedenen Richtungen im menschlichen Geiste werden als Götter angeschaut, daher auch die Analogien mit dem Fetischismus. Wie im Fetischismus man sich seinen Gott nach Willkühr und Neigung wählte, so auch hier. Die verschiedenen Völker Griechenlands hingen auch vorzüglich diesem oder jenem Gotte an; jeder Einzelne ergab sich nach seiner individuellen Neigung vor-

herrschend dem Dionysos oder dem Apollo. Die Unsterblichkeit kennt der Grieche ebenfalls nur als ein unseliges Schattenleben. Seine Götter sind ihm so wenig allmächtig, wie der Fetisch dem Schamanen. Ja selbst das griechische Opferwesen behält eine Seite, die dem Fetischismus analog ist, wie wir noch sehen werden.

§. 33. Fortsetzung.

Weil die griechischen Götter menschlich waren, mußte sich auch das griechische Leben menschlich gestalten. Griechenland ist das Land der Freiheit; doch muß man diese griechische Freiheit verstehen, um zu wissen, was daran ist. Könnte unsere Zeit je auf den Gedanken kommen, die griechische Freiheit bei uns einführen zu wollen, so würden wir es gleich erfahren, daß sie doch nur arge Knechtschaft ist. Die griechischen Götter sind nur die dichterisch und plastisch angeschauten verschiedenen Richtungen des menschlichen Geistes und daher sind sie die Wurzel der griechischen Freiheit. Indem der Grieche sich dem Apollo oder der Athene hingibt, d. h. indem er für den Staat lebt, fühlt er sich wohl dabei, hat er nicht wie der Orientale das Wesen seines Geistes gewaltsam zu verleugnen, sondern sein Gott ist ihm geistesverwandt; denn je nachdem der Grieche sich diesem oder jenem Gotte mehr geneigt fühlt, je nachdem wählt er sich seinen Lebensberuf. Jeder Lebensberuf, jede menschliche Thätigkeit, findet daher ihre Berechtigung im Kreise der Götter und dieses ist das, was griechische Freiheit genannt wird. Sie beruhet wesentlich auf dem lebendig gefühlten Glauben an die olympischen Götter. Als der Glaube ermattete, schwand auch die griechische Freiheit dahin. Aufopferung für das Vaterland und ähnliche Tugenden waren damit von selbst gegeben. Nur unter seinen Göttern konnte sich der Grieche heimisch fühlen; sollte er diese dahingeben, so mußte er erst sein geistiges Wesen aufgeben. Lieber verzichtet der Mensch aber auf das Leben, als daß er auf das verzichten sollte, was ihm das Leben erst werth macht, nämlich auf seine geistige Natur. Mit dem Glauben an die Götter schwand daher auch diese Aufopferung für das Vaterland und der Eigennutz trat an deren Stelle. Anfangs gab es in Griechenland Könige; diese standen aber ganz in dem-

selben Verhältniß zu den übrigen Stammhäuptern, wie Zeus zu den übrigen Göttern. Als aber die olympische Götterwelt sich immer klarer entfaltet hatte, als Zeus sein Wesen unter die übrigen Götter vertheilt und für sich nichts als das leere Primat vorbehalten hatte, schwand auch die Königsherrschaft, und je nachdem man dem Apollo oder dem Dionysos oder anderen Göttern sich vorzüglich verwandt fühlte, trat Aristokratie oder Demokratie an die Stelle der Monarchie. Die Könige, βασιλεῖς, bleiben zwar, jedoch behalten sie nur priesterliche Würde und haben nur einen höhern Rang als die übrigen Staatsbeamten.

Mit der griechischen Freiheit ist nothwendig Sklaverei verbunden. Bei allen heidnischen Völkern gibt es Sklaven. Entweder werden die vorhandenen Völker durch die neuankommenden Colonisten unterjocht und zu Sklaven gemacht, oder sie sind von auswärts eingebrachte Kriegsgefangene. Es gibt auch gekaufte Sklaven; allein diese sind auch nur aus Kriegsgefangenen hervorgegangen. Dem rohen Fetischdiener kann Sklaverei kein Gräuel sein. Der Chinese findet sie vor; sie gehört mit zur herkömmlichen Ordnung. Wo Kastenwesen herrscht, wie in Indien und Egypten, ist Sklaverei ebenfalls leicht zu verstehen. Dem Perser sind die Sklaven mehr ahrimanischer Natur, als nach Ormuzd geartet. Der Vorderasiate siehet die Bestimmung, Sklave zu werden, schon an dem gestirnten Himmel vorgeschrieben. Es ist dies, wie alles Andere, mit Nothwendigkeit so bestimmt. Aber auch die Religion des freien Griechen begründet die Sklaverei und gehet ohne sie zu Grunde.

Die Götter der alten Zeit, Kronos und seine Genossen, sind nicht vernichtet, sondern nur gefesselt und an den Saum der Erde verwiesen. So wenig die apollinische Geistesrichtung blühen kann, so lange nicht für die Bedürfnisse des Augenblicks gesorgt ist, so wenig kann das griechische Leben bestehen, ohne eine gewisse Verehrung der Götter, unter deren Herrschaft die Menschen nur für den schwindenden Augenblick Sorge trugen. Die Sklaven sind diese Repräsentanten der alten Götter. Ihnen ist die Sorge für die Bedürfnisse des Augenblicks aufgebürdet, damit der freie Grieche sich dem höhern geistigen Leben, entweder den ernstern apollinischen Staatsgeschäften oder dem heitern dionysischen Kunstgenuß sorgenfrei widmen

könne. *) Wie die alten Götter gefesselt an den Saum der Erde, so sind die Sklaven gefesselt an den Saum der Menschenwelt verwiesen.

Hieraus ist auch das Kunstleben der Griechen zu verstehen. In seiner Götterwelt schaute der Grieche sein eigenes geistiges Wesen an. Er lernte also durch seine Götter das γνῶθι σ' αὐτόν, das Verstehen seines eigenen geistigen Wesens: Kunst und Wissenschaft mußten daher in Griechenland ihre allseitige Ausbildung erhalten.

Ein wesentliches Moment in der griechischen Religion bilden die Orakel. Der Geist ist in Griechenland nach seinen verschiedenen Richtungen aus einander gegangen. Was daher im einzelnen Falle zu thun, ob dieser oder jener Geistesrichtung zu folgen sei, kann er daher nicht aus sich schöpfen. Er holt sich deshalb Rath bei seinen Göttern. Das Rauschen der Bäume, das Aneinanderschlagen der Becken, die unverständlichen Laute der durch aus der Erde gestiegene Dünste außer sich gebrachten Pythia werden gedeutet und nach dieser Deutung im Einzelnen gehandelt.

Was nun den griechischen Cultus betrifft, so tritt hier ein Moment ein, dessen Analogon wir bisher noch nicht hatten. Es sind dies die Spiele, welche zur Ehre der Götter angestellt werden. Der griechische Gott hat menschliche Gestalt, deswegen muß auch der Mensch seine körperliche Gestalt als etwas Heiliges betrachten. Er sucht sie würdig zu machen, das Göttliche in sich aufzunehmen, den Gott durch seine äußere Gestalt darzustellen. Höchst mögliche Ausbildung aller Körperkräfte ist daher dasjenige, was bei den Spielen zunächst erstrebt ward. Besonders berühmt waren die olympischen Spiele. Die Landschaft Elis, wo diese gefeiert wurden, galt als unantastbar; die Sieger wurden verzeichnet, und diese Listen gaben die Veranlassung nach Olympiaden zu zählen. Außer den olympischen sind noch die isthmischen, nemeïschen und pythischen zu erwähnen. Sie bestanden in Wettkämpfen beim Lenken der Wagen und Rosse, beim Werfen mit dem Spieße oder Diskus, beim Ringen, Zweikampf, beim Laufen u. s. w. So wie aber hier

*) An den Saturnalien in Rom vertauschten daher auch die Sklaven ihre Rollen mit den Freien und wurden von diesen bedient.

das Göttliche für das Auge dargestellt werden sollte, so mußte man bald darauf kommen, damit die Darstellung des Göttlichen für das Ohr und somit dasselbe von Seiten seiner geistigen Natur zu verbinden. So trug Herodot seine Geschichten bei den olympischen Spielen vor; so wurden auch wohl noch andere Geistesprodukte bei solchen Gelegenheiten vorgetragen.

Ein Weiteres im Cultus ist das Schauspiel. Im griechischen Schauspiel treten die Götter und Heroen redend und handelnd auf. Soll beim Feste das Handeln der Götter dargestellt werden, so kann dies hier nur auf menschliche Weise, also im Schauspiel, geschehen. Hierdurch kommt das Wesen der Götter zum Bewußtsein und wie sie sich gegenseitig bekämpfen und wie sie insgesammt einer höhern Nothwendigkeit unterliegen, was die Trauer des griechischen Lebens und der griechischen Tragödie ausmacht. Das Schauspiel war bei den Griechen durchaus eine religiöse Anstalt, daher lag es auch einem der höchsten Staatsbeamten ob, für dasselbe zu sorgen.

Allein weil es nicht der Gott ist, der hier verehrt wird, sondern nur die Götter, die nur einzelnen Kreisen des Lebens vorstehen, so sind sie auch verletzbar und jede Verletzung muß gesühnt, aufgehoben werden. Jeder die Götter verletzende muß wieder verletzt werden; nur so kann die Harmonie zwischen den Göttern und den Menschen erhalten werden: das ist denn die Hauptbedeutung, welche dem eigentlichen Opfer bleibt. Daher kommen in der ältesten Zeit hier so gut, wie anderwärts Menschenopfer vor. Artemis sendet den nach Troja fahrenden Achäern Windstille; um ihren Zorn zu besänftigen, wird die Tochter des Anführers, die Iphigeneia, zum Opfer bestimmt. Die Lakädemonier behaupteten, das ächte von Orestes mitgebrachte Bild der tauriſchen Artemis zu besitzen. Bis zu den Zeiten des Lykurgos floß an ihrem Altare Menschenblut. Die bei dem Dienste dieser Göttinn eingeführte Sitte des Menschenopfers soll der Sage nach auf Befehl des Orakels angeordnet worden sein, als einsmals bei dem heiligen Feste der Göttinn die Rohheit des Volkes dermaßen ausgebrochen, daß es zum Zwiespalt und Streit, endlich sogar zum Kampfe gekommen, in welchem Viele erschlagen, die Uebrigen aber von einem plötzlichen Tode getroffen worden waren. Lykurgos schaffte das Menschen-

opfer ab, führte aber statt dessen die Sitte ein, daß Jünglinge sich aufs Blut geißeln mußten und bei diesen Geißelungen kam es nicht selten vor, daß die Gepeitschten unter den Schlägen erlagen. Im ersten messenischen Kriege gebot das Orakel von Delphi den Messeniern, den unterirdischen Mächten eine Jungfrau zu weihen, und ihr Anführer, Aristodemos, erschlug seine eigene Tochter selbst, als der Vollziehung der That sich äußere Hindernisse entgegenstellten. Erst als dionysische Bildung und damit das Moment der Darstellung des Göttlichen im Schauspiel aufkam, wurden die Menschenopfer durch stellvertretende ersetzt.

Allein die Gaben der Götter zu genießen, bleibt immer gewissermaßen ein Frevel gegen diese selbst. Das, was von Gott kommt, wird vom Menschen vernichtet, verbraucht; diesen Frevel aufzuheben, sind die eigentlichen Opfer bestimmt. Der Mensch gibt dem Gotte im Opfer seine Gaben zurück, gleicht sich dadurch mit demselben aus. Durch die Opfer wird daher dämonisch auf die Götter eingewirkt, so daß sie nicht widerstehen können. Waffenlärm und der damit verbundene Tanz erfreuet den Zeus, weil dieser ihn aus schwerer Gefahr bei seiner Geburt gerettet hat. Er ist daher das Mittel, auf denselben einzuwirken. Das Opfer bestehet nun zunächst in Libationen!*) Einige Tropfen Wein werden den Göttern zu Ehren

---

*) Diese Libationen kennt auch der Talmud und sie haben sich daher bis auf den heutigen Tag unter den Juden, freilich als etwas dämonisches, da es ja heidnische Sitte ist, erhalten. Vergl. Talmud Cholin 105 b.: ואמר אביי מריש הוה אמינא האי דשדי מיא מפומא דהצבא משום ציבתא אמר לי מר משום דאיכא מים חרעים הוא בר שידא דהוה בי רב כפא אזל לאתויי מיא מנהרא אינעכב כי אתא אמרו לי׳ אמאי אינעכבת אמר להו עד דהלכי מים חרעים אדהכי הונחו דקא שדו מיא מפומא דהצבא אמר אר הוה ידענא דתגיליתו למיעבד הכי לא אינעכבי „Und es sagte Abaja: Anfangs glaubte ich, daß man (vor dem Trinken) etwas Wasser abgießt, geschehe der Reinlichkeit wegen; es könnte etwas auf dem Wasser umherschwimmen. Da sagte mir der Lehrer (Mar), es geschieht der bösen (dämonischen) Wasser wegen. Rab Papa hatte einen Dämon in seinen Diensten; der ging einst fort, Wasser zu holen vom Bache, blieb aber lange aus; als er zurückkam,

ausgegossen, einiges Mehl, die Stirnhaare, das Eingeweide verbrannt, während das Uebrige gegessen wird. Die Ausgleichung mit den Göttern geschiehet aber auch durch eigentliche Opfer. Da ist denn die Hauptregel: „Das Gleiche gefällt dem Gleichen," τῷ ὁμοίῳ χαίρει τὸ ὅμοιον (nach Porphyr), d. h. das Opfer muß sich nach der besondern Wesenheit derjenigen Gottheit richten, welcher es dargebracht wird; es muß von dem sein, was die Gottheit gibt. Den obern Göttern mußten daher weiße, den unterirdischen schwarze Thiere dargebracht werden. Den obern Göttern brachte man ein Ganzes von Opfern, d. h. eine ungerade Zahl; den unterirdischen ein Gebrochenes, nämlich eine gerade Zahl; und weil die obern Götter selbst wieder dreifach sind, nämlich: Die Geistigkeit, das Nützliche und das, welches das rein Geistige mit dem Irdischen vermittelt, das Schöne; oder Zeus, Demeter und Dionysos, so wurden den obern Göttern meistens drei Thiere auf einmal geopfert. So bei dem festlichen fünfjährigen Lustrum ein Schwein (Repräsentant der Nützlichkeit, Fruchtbarkeit = Ceres), ein Schaf (wohl auch ein Bock, Repräsentant des Dionysos) und ein Stier (Repräsentant des Zeus). Drei Altäre errichtete man bei Opfern für die obern, zwei bei denen für die untern Götter; dreimal geschah die Anrufung bei jenen, zweimal bei diesen. Den obern Göttern wurde gern auf Anhöhen, den untern in Höhlen geopfert. Die Altäre für die obern Götter hießen βωμοί, d. i. Höhen, die für die untern ἐσχάραι, bloße Opferplätze. Den obern Göttern opferte man in der Regel bei Tage, den untern bei Nacht oder am Abend. Bei den Opfern für die obern Götter wurde der Kopf des Opferthieres nach oben, bei denen für die untern Götter nach unten gegen den Boden gerichtet; bei jenen mußte mit dem Opfermesser von oben herunter, bei diesen von unten herauf gestochen werden; bei jenen fing man das Blut in Gefäßen auf und begoß damit die Altäre, bei diesen ließ man es in

---

fragte er ihn, warum er so lange ausgeblieben? Da antwortete er, damit das von den Dämonen verunreinigte Wasser abliefe. Unterdessen sah er, wie der Rabbi etwas Wasser vom Kruge abgoß, da sagte er: Hätte ich gewußt, daß ihr so zu thun gewohnt seid, so würde ich mich nicht aufgehalten haben.

einen dazu bereiteten Graben laufen; *) bei jenen hob man während der Anrufung die Hände in die Höhe, bei diesen ließ man sie herunterhängen. Der Persephoneia, d. h. der erstorbenen in die Unterwelt geraubten Zeugungskraft der Natur, wurde eine unfruchtbare Kuh, der Athene, der reinen unbefleckten Jungfrau, ein jungfräuliches Kalb, der Hirschjägerinn Artemis ein Hirsch, oder Jagdthier überhaupt, dem Zeus ein großer weißer Stier, der Hera eine glänzende Kuh, dem Dionysos Böcke geopfert.

Die Auflösung des griechischen Bewußtseins ist in dem Bisherigen schon enthalten. Nichts ist dem Menschen unangemessener, als sich selbst zu verehren. Er kann die Natur verehren, denn sie lebt ein von ihm unabhängiges Leben, stehet also scheinbar höher als er; aber sich, seine eigene Geistesthätigkeit zum Gotte zu machen, auf dieser schlüpferigen Höhe vermag der Mensch nicht auszuhalten. Die Griechen kehrten daher vermittelst der dionysischen Geistesbildung zu ihrem Anfange, zur orientalischen Naturverehrung zurück. Da indeß das ganze griechische Staatsgebäude auf der herkömmlichen Religion basirt war, so mußte das, was jetzt an deren Stelle gesetzt wurde, im Stillen getrieben werden, in den Mysterien. Man darf sich hierbei nicht ein Geheimniß im modernen Sinne denken. Der Staat duldet keinen Staat im Staate, duldet also keine geheimen Gesellschaften. Soll eine solche doch bestehen, so muß der Staat selbst über die Existenz einer solchen Gesellschaft getäuscht werden. In Griechenland hingegen wußte der Staat, daß es solche Geheimnisse gäbe. Es war vielmehr ein ähnliches Verhältniß, wie im heutigen China. Das ganze Reich ist auf die Reichsreligion gegründet, nach welcher der Kaiser selbst Gott ist; nichts destoweniger huldigt der Kaiser selbst dem Buddhaïsmus. Die Mysterien waren nur insofern Geheimniß, als mit ihnen keine direkte Opposition gegen die Staatsgötter beabsichtigt ward.

*) Hierdurch erhält der Talmud Chullin 41a sein Licht. Nämlich: אין שוחטין לא לתוך ימים ולא לתוך נהרות ולא לתוך כלים אין שוחטין לגומא כל עיקר, „Man darf nicht schlachten weder über Seen, oder Strömen, oder Gefäße; man darf auf keine Weise über einer Grube schlachten."

Der Gegensatz Athens und Sparta's beruht darauf, daß hier Alles ins Staatsleben, mithin Alles in apollinische Richtung, mit Ausschluß der dionysischen und nur mit Zulassung des Nützlichen — Lykurgos verbot alles Geld, außer eisernem — aufging; in Athen dagegen entfaltete sich das griechische Leben nach allen Seiten hin, ging daher auch schneller, als Sparta zu Grunde. Allein auch Sparta trug sein Verderben in sich. In Berührung und im Kampfe mit athenischer Bildung, im peloponnesischen Kriege, verkehrte sich jenes Leben für den Staat, in Habsucht, Tyrannei und harten Egoismus. Athen, das fast allein bei Marathon der Persermacht getrotzt hatte, unterlag im peloponnesischen Kriege, weil es nicht mehr für die vaterländischen Götter, für die Stadtbeschützerinn Athene, für die Göttinn der Weisheit, begeistert zu sterben wußte, sondern tollkühn mit Alcibiades alles an eine Laune setzte. Sparta ging unter, weil es unter dem Scheine des alten von Lykurgos sanctionirten Geistes sogar nicht verschmähete, sich persischer Hülfe zur Unterjochung Griechenlands zu bedienen.

Dieses Verderben des griechischen Geistes trat unmittelbar nach den Perserkriegen ein. „Einem auf kleinasiatische und ägyptische Vorstellungen hindeutenden Naturdienste neigte sich Pindar im hohen Maaße zu. Stärkere Spuren als bei Aeschylos von einer immer mächtiger hervorbrechenden Neigung, das Wesen der göttlichen Mächte unmittelbar in der Natur anzuschauen, treten bei Sophokles und besonders bei Euripides hervor (Stuhr S. 405)." Es schloß sich aber diese neue Geistesrichtung vorzüglich an die zu Eleusis seit uralter Zeit der Demeter zu Ehren gefeierten Erntefeste an. Wird indeß die Natur als solche verehrt, so muß noch mehr, als dies im eigentlich griechischen Leben der Fall sein kann, die Trauer über das Sterben der Natur hereinkommen. Nur dann kann sich der griechische Geist mit der orientalischen Naturverehrung irgend wie aussöhnen, wenn eine Art von Ueberwindung des Todes mit derselben verknüpft ist. So kommt die Demeter in ihrem Suchen der Persephoncia nach Eleusis und wird von dem König Peleus gastfreundlich aufgenommen. Zum Dank will sie dem Sohne desselben, dem Demophoon, die Unsterblichkeit verleihen. Allein als sie denselben während der Nacht ins Feuer

legte, um alles Sterbliche an ihm zu verbrennen, und des Kindes Mutter, die Metaneira, dazu kam und zu schreien anfing, ward das angefangene Werk unterbrochen, und Demophoon blieb der Macht des Todes und des grausen Verhängnisses unterworfen. Doch unvergängliche Ehre verheißt ihm die Demeter, weil er auf ihrem Schooße zu sitzen vermocht und in ihren Armen geschlummert hatte. Es muß demnach die Unsterblichkeit, die zu Eleusis gelehrt, oder besser durch symbolische Darstellungen veranschaulicht wurde, darin bestanden haben, daß der Mensch, wie in Indien, durch Aufgeben alles Bestimmten, durch Abstreifen jeder Besonderheit, in die Natur sich versenke, mit ihr eins werde. Natürlich konnte dies, bei dem beweglichen griechischen Geiste, nicht in indischen Quietismus ausarten. Demeter ist bei den Griechen das ewig Bleibende an der Natur, das Wesen derselben, während Persephoneia, ihre Tochter, der schwindende und wechselnde Schein derselben. Dieser muß irgendwie abgestreift werden; mit der Demeter muß der Mensch eins zu werden suchen, er muß sich, spinozistisch zu reden, an die Substanz verlieren, um unsterblich zu werden. Wer diese Kraft des Geistes besaß, war als eingeweihet zu betrachten; „ihm allein war es gegönnt zur Seligkeit des Wonnenschauens zu gelangen; während der Uneingeweihte gestorben noch trauert im dunkeln Nachtreich des Todes." So wie die Persephoneia, als die Erscheinung des Wesens, der eleusinischen Demeter zur Seite stand, so soll auch Onomakritos, ein Wahrsager aus der Zeit der Pisistratiden, ihr den Dionysos zugesellt haben, indem er insbesondere von dem durch die Titanen zerrissenen Dionysos zuerst predigend gesungen habe. So erhält hier Dionysos die Stellung, die im Orient Attis, Adonis, Thamuz und insbesondere Osyris hat. Plutarch identifizirt daher auch ausdrücklich diesen mystischen Dionysos mit dem ägyptischen Osyris, und die Mythe weiß von ihm, daß er zertheilt worden sei, was anerkanntermaßen die Theilung des Naturleibes in seine einzelnen Theile, oder Elemente bezeichnet; daher Dionysos ausdrücklich: der Herr der getheilten Schöpfung, ja ἰσοδαίτης „d. i. der gleich theilt, genannt wird, nämlich der die Natur zu bestimmtem Sein, zu verschiedenen und mannigfachen Wesen — die aber auch deshalb dem Tode

geweihet sind — aus einander gelegt hat. Hiermit wird aber das griechische Leben, selbst auf seiner höchsten Stufe der Ausbildung, dionysisch entfaltet, als das Vergängliche bezeichnet, welches als solches ungenügend ist und nur in der Einheit mit der Demeter ist Ruhe zu finden. Dem ägyptischen Osyris entsprechend, gewann nun auch der mystische Dionysos Theil an dem Amte des Seelenführens. Nur durch Weihen und Reinigungen kann aber der Mensch zu dieser Seligkeit des Schauens gelangen. An die Stelle des Demophoon tritt nun das Dionysosknäblein, als Jakchos (Geschrei) auf dem Schooße der Demeter sitzend, auf. Jakchos ward bald als Sohn der Demeter oder der Persephone, bald als Sohn des Dionysos oder als Dionysos selbst gefaßt. Der eleusinische Dionysos wird, als vierhäuptiger oder vierfüßiger Jakchos oder Zagreus, ein Sohn der Demeter oder der Persephone vom Zeus genannt. Er ward von Vielen als Erfinder des Pflügens und Säens verehrt.

Daß diese eleusinische Richtung, die im Grunde ein Rückschritt war, zum eigenen Untergang und zum Untergang des Griechenthums überhaupt führen mußte, bedarf keiner weitern Auseinandersetzung. Angeregt war sie durch die Perserkriege und vollendet durch Alexanders Züge in den Orient. Ihre höhere Bedeutung bestand darin, daß, nachdem nun das Heidenthum fast alle Richtungen erschöpft hatte, um sich selbst einen Gott zu machen, es auch das erfahren sollte, daß, was jede einzelne Richtung für sich nicht vermocht, auch sie insgesammt nicht vermögen. Orientalisches und occidentalisches Heidenthum sollten sich nun durchdringen, um das, was jedes für sich schon erfahren hatte, seine Nichtigkeit, auch zusammen zu erfahren; die Nichtigkeit des gesammten Heidenthums, auch wenn es Alles, was es an den Tag gebracht, zu vereinigen sucht, sollte sich herausstellen. Der Untergang des griechischen Geistes war in der That von den Persern veranlaßt. Sie brachten orientalische Gesinnung nach Griechenland. Gleich nach den persischen Kriegen begann der Keim der Zwietracht, der zu dem peloponnesischen führte. Seit den persischen Kriegen begannen auch die eleusinischen Weihen größere Ausdehnung zu erhalten.

Alexander war es, welcher Griechenland an Persien rächte, welcher seinerseits Persien durch griechische Bil-

dung den Untergang brachte. Die Reiche, welche sich nun im Orient und im Occident, in Asien, in Europa und in Afrika, von Indien bis jenseits der Donau bildeten, hatten kein eigenthümliches Leben, sondern zehrten nur den alten Vorrath auf. Der Eklektizismus war nun auf den Thron gekommen und erfuhr seine Ohnmacht.

Doch noch eine eigenthümliche Geistesrichtung war möglich und diese sollte dann auch zuletzt noch zur Herrschaft gelangen, wir meinen das römische Weltreich.

§. 34. Rom.*)

In Griechenland sind es die Gefühle, Empfindungen, Erlebnisse des menschlichen Geistes, der Eindruck, welchen sowohl die Natur als auch die geschichtliche Entwickelung seiner Verhältnisse auf ihn machen, die als Götter angeschaut werden. Die griechische reiche Götter-, Heroen- und Geisterwelt ist daher nichts anderes, als der reiche Inhalt des menschlichen Geistes selbst. Somit ist Griechenland selbst, im Gegensatz zu den vorhergehenden Religionsstufen, wo die Natur unmittelbar verehrt ward, die erste heidnische Religion auf dem Gebiete des Geistes. Der Inhalt, das, was die Göttergestalten für sich sind, inwiefern sie eine Seite des menschlichen Geistes wirklich darstellen, ist das Interesse, welches der Grieche an seinen Göttern nimmt. In seinem Gotte schaut er sich an, und nur inwiefern er sich, sein geistiges Leben in seinem Gotte irgendwie wiederzufinden vermag, nur insofern gilt ihm derselbe als Gott.

Die andere Seite zum Inhalt ist auch hier wiederum die Form. Die Form kann zwar auch in Griechenland nicht fehlen. Der Geist ist nichts abstraktes, sondern konkret. Was Inhalt des Geistes sein soll, muß auch geistig auftreten, d. h. muß irgendwie eine Form, eine Gestalt haben. Bei uns ist diese Form der Begriff. Den Inhalt des Geistes sprechen wir als Begriffe, als Seelenvermögen u. s. w. aus; bei den Griechen dagegen war diese Form zunächst die geistige, die schöne Gestalt. Der Inhalt, den jeder Gott darstellte, war nur der

*) Vergl. für Rom, außer Klausens angeführtes Werk, Hartung: Die Religion der Römer.

Typus, der Charakter seiner übrigens lebendigen, konkreten Individualität. In dieser Hinsicht drücken die griechischen Götter sowohl den Inhalt, als die Form des Geistes aus. Auch sahen wir die griechischen Götter nicht willkührlich oder zufällig zu einem Götterkreis zusammengestellt; es geschah nach einem gewissen Schema. Dreifaltig gliedert sich der griechische Götterkreis, je nachdem die abstrakte Geistigkeit, oder die Leiblichkeit, nämlich die Nützlichkeit, oder endlich die beides in sich vereinigende Schönheit, in Aphrodite und Dionysos, vorwiegt. Allein diese Gliederung geschah mehr instinktmäßig, nach einer gefühlten, aber nicht nach einer erkannten Nothwendigkeit. Die Nothwendigkeit, das Schicksal, herrscht über Götter und Menschen. Durch sie sind sowohl die Götter, als die Menschen geworden, durch sie erhielten sie ihre Aemter. Wenn auch Zeus es ist, der die Aemter unter die Götter vertheilt, so handelt er hier nur, insofern sein Wille sich mit dem des Schicksals identificirt hat; Zeus selbst hat dieses Amt nur von der Nothwendigkeit empfangen. Die Nothwendigkeit gleicht die Götter, gleicht die Menschen unter einander und gleicht die Götter mit den Menschen aus.

Die andere Seite ist nun die, daß statt des Inhalts des Geistes, die Form desselben maßgebend für die Götterwelt wird. Der Inhalt bleibt derselbe, wie bei den Griechen, nämlich der des menschlichen Geistes; aber es ist die Form das Vorwiegende; ihr hat sich der Inhalt unterzuordnen. Es ist eine Regel, der sich, wie der griechischen Nothwendigkeit, Götter und Menschen zu unterwerfen haben und diese Regel heißt der Nutzen, die Nützlichkeit. In Rom kommt das Heidenthum zum Selbstbewußtsein und spricht es aus, was es ist und was es gesucht hat, nämlich den Egoismus, die irdische Glückseligkeit. Rom ist deshalb in jeder Beziehung die letzte heidnische Religion, wie wir dieses im Einzelnen nachweisen werden. Eine andere Form für den Geist, als die der irdischen Glückseligkeit, ist auf dem Gebiete des Heidenthums nicht mehr möglich; ein anderer Inhalt als den des menschlichen Geistes ist auch nicht mehr aufzufinden —; bricht auch diese Form, zeigt auch sie sich als ungenügend, so muß das Unglück und die Verzweiflung hereinkommen, was wir denn auch

am Ende der römischen Geschichte als den Grundton des römischen Lebens vorfinden werden. An Rom wird die Wahrheit des gesammten Heidenthums zum Bewußtsein kommen, nämlich die: daß die Sünde ein Widerspruch ist und das, was der Mensch auf dem Wege der Sünde sucht, er nicht nur nicht erreicht, sondern dadurch noch das verliert, was er schon von Gutem besitzt. (Vergl. oben S. 84.)

Diese Nützlichkeit, diese Glückseligkeitstheorie erspart uns den Versuch, die römische Götterwelt systematisiren zu wollen; denn sie bildet kein weiteres System. Alle Götter, die der Griechen, die der Perser, die der Egypter, die der Kleinasiaten, ja selbst später der Gott der Juden, Abraham und Christus werden ins römische Pantheon (All-Göttliche, Alle Götter) aufgenommen, wenn man von ihnen etwas Nützliches, ein Glück zu hoffen hat, oder wenn man hoffen darf, daß sie irgend einen Schaden abwenden.

Das Wichtigste dabei ist der Cultus, der Gottesdienst; durch die Zeremonie wird auf die Götter eingewirkt, wird der Gott gezwungen, Schaden abzuwehren, oder Nutzen zu stiften. Der Römer thut daher schlechterdings nichts ohne Cultus; sein ganzes Privatleben ist eine fortgesetzte Zeremonie, weil er überall vom Gotte schädliche Einwirkung befürchtet, und ihn überall günstig für seine Zwecke zu stimmen sucht.

Wir gehen nun zur Darstellung der römischen Götterwelt selbst über.

Im Mittelpunkte stehet hier nicht Jupiter, sondern Vesta, entsprechend der griechischen Hestia. Sie waltet im Herdfeuer, im Mittelpunkt sowohl des Hauses, als des Staates, als der ganzen Welt. Sie ist die Gottheit, insofern sie die geistige Grundlage und der Zusammenhalt aller Dinge ist, insofern sie das gemeinschaftliche Leben der Hausgenossen und der Bürger um den Herd zusammenhält. Wegen dieser zusammenfassenden, zusammenschließenden Thätigkeit ist sie Vesta (vestis, das Kleid) genannt. Die kreisrunde Form des Tempels entspricht ihrem Wesen; sie waltet sowohl über der Umhegung wie über dem Mittelpunkt, über der Schwelle und Vorhalle, wie dem Herde. Die häusliche Gemeinschaft wird zusammengehalten und in ihrer Unabhängigkeit von fremder Gunst, welche man sonst nicht ent-

behren könnte, bewahrt durch das Herdfeuer, dies daher von den Dichtern geradezu Vesta genannt, wie von den Pythagoräern das Centralfeuer der Welt. Zu Rom, wie zu Hermione war das lodernde Feuer das einzige Bild der Vesta; ihr eigentliches Geschäft ist das Hegen und Hüten des Feuers, der Lebensflamme des Hauses und des Staates; die Vestalinnen sind hierin ihr Abbild und Werkzeug. Ohne Feuer kann der Mensch nicht wohnen, ohne Wasser aber nicht einmal das Thier leben. Für die Ansiedelung eines Hausstandes wird daher vor allen Dingen ein unversiegbarer Quell gefordert; einer römischen Colonie galt nichts für wesentlicher, als die Versorgung mit gutem Wasser durch eine Wasserleitung. Durch das Berühren von Feuer und Wasser begründet die Braut ihre neue Häuslichkeit, einträchtige Nachbarn helfen einander damit aus, und jeder verständige Hausvater sorgt dafür, daß er Beides in seinem Bereiche habe, um nicht von fremder Willkühr abhängig zu sein. Die Verbannung, welcher die Zerstörung der häuslichen Heimathlichkeit wesentlich ist, bestehet im Verbot der Darreichung von Wasser und Feuer. Daher werden Vesta sowohl als die Vestalinnen abgebildet mit der Kelle oder der Schale in der einen Hand, in der andern aber die Fackel, oder sie stehen über dem lodernden Herdfeuer, in das sie die Schale ausgießen. Numa hat daher die Vestalinnen mit der Sorge für Wasser und Feuer beauftragt. Wie der fließende Quell bei der Einrichtung einer einzelnen Wirthschaft am meisten geschätzt wird, so verlangt Vesta fließendes Wasser für ihren Dienst. Numa hat den Quell für das Wasser zum Gebrauch für Vesta angewiesen, den Quell der Egeria. Der Tempel der Göttinn liegt dicht an den Sümpfen des Velabrum, der Herd des Staates dicht an den städtischen Gewässern; daher gehen an den Vestalien die Matronen mit bloßen Füßen, wie wenn sie wadeten, zu demselben. Mit dem Wasser gemeinschaftlich hat Numa auch die Gewinnung des heiligen Feuers nachgewiesen, indem er lehrte, wie es durch Brennspiegel anzuzünden sei, falls es durch einen unglücklichen Zufall erlöschen sollte, und den Vestalinnen die ganze Sorge für dasselbe übertrug. Wasser und Feuer sind daher auch die Mittel, mit welchen die Göttinn sich ihrer fälschlich verdächtigten Priesterinnen durch Wunder annimmt. Die Vestalinn Tuscia schöpfte Wasser

aus der Tiber in ein leeres Sieb und trug es in demselben, ohne einen Tropfen zu verlieren, auf den Markt, wo sie es ausschüttete. Die Vestalinn Aemilia zündete aus todter Asche auf dem Altar der Göttinn das erloschene Feuer mit einem Zipfel ihres Kleides von feinem Leinen an. In einem ehernen Siebe trugen die Vestalinnen das neuentzündete Feuer in den Tempel: das Wunder der Tuscia beruhte also in der erfolgreichen Anwendung des für das Feuer bestimmten heiligen Geräthes auf das Wasser.

Der Gebrauch des Wassers selbst aber war vornämlich der zur Besprengung und Reinigung des Tempels, wofür man sich des Weihwedels bediente. Eben zu diesem Zweck wollte man fließendes Wasser, weil dies am besten säubert. Denn die Reinigung des Tempels der Vesta ist die des ganzen Staates in seinem Mittelpunkte. Während sie im Einzelnen täglich vorgenommen ward, war der zweite Tag nach den Idus des Juni (der 15te Juni) das große Säuberungsfest, an dem aller Unrath aus dem Tempel fortgeschafft und im Gäßchen am capitolinischen Clivus mit der Unrathspforte verschlossen oder der Tiber übergeben ward. Die erste Hälfte des Juni und der Morgen des Säuberungstages galten in Bezug auf die Begründung des häuslichen Lebens für unrein. Daher durfte die Gemahlinn des Flamen Dialis (des Priesters des Jupiter), welche an ihrer Person das matronale Leben des ganzen Staates darstellte, sich die Haare nicht kämmen, die Nägel nicht schneiden, den Gemahl nicht berühren, und die Zeit war unglücklich für jede Vermählung bis zur Vollziehung jener Reinigung. Mittlerweile fiel auf den neunten Juni das Fest der Vesta selbst. Diese Vorstellung von der Reinheit der Göttinn, welche auch in ihrer Jungfräulichkeit und in der ihrer Priesterinnen wiederkehrt, geht ganz aus der Betrachtungsweise des häuslichen Lebens hervor. So wie für das Gedeihen der Wirthschaft die Sauberkeit als unerläßliche Bedingung erscheint, so wird diese auch für das Gedeihen alles Gemeinwesens, zunächst des Staates, für unerläßlich gehalten. Jeder Gemeinschaft Mittelpunkt ist aber Vesta, weil jede Gemeinschaft nach dem Vorbilde der häuslichen zu stiften ist. Daher wurde auch das Innerste des Tempels der Vesta mit dem reinigenden Lorbeer ausgeziert, den man jährlich erneute, eben

wie man in das Compluvium (eine offene Stelle im Innern des Hauses, wo das Regenwasser sich sammelte) neben dem Herde des einzelnen Hauses, welches den Gewässern des Velabrum neben dem Herde des Staates entspricht, Lorbeeren zu pflanzen pflegte.

In einem einfachen Haushalte wird die Häuslichkeit am wenigsten verkümmert: die Römer liebten es daher, Vesta's Wohlgefallen an ihrem alterthümlichen Dienst, an Opfergeräth aus schmuckloſem Thongeschirr zu schildern. Der Vesta waren daher auch die einfachen Lebensmittel heilig, welche für das Hauswesen so unentbehrlich sind, wie Feuer und Wasser selbst. Diese täglichen Speisen waren bei den Römern theils Salz und Brod, theils Gemüse und Fische, vornämlich war Gemüse die Kost einfacher Lebensweise. Gemüse und Fische wurden in der Pfanne, patina oder patella, gekocht und aufgetragen. In dieser stellte man daher auch die den Göttern dargebrachten Speisen auf den Herd, und sie hatte auf demselben ihre bleibende Stätte. Denn mit ihrem Inhalt wurden die Laren (die Geister der Verstorbenen, die als Schutzgeister galten) genährt, so daß es für irreligiös galt, davon zu essen, daher sie ausdrücklich Eigenthum der Götter heißt, um der Götter willen gehalten und auch in der Noth aus Frömmigkeit nicht verkauft wurde. Eine solche schmuckloſe Pfanne wird daher auch an den Vestalien der Vesta nach alter Sitte dargebracht.

Wo es auch an Fischen fehlt, muß Salz und Brod genügen. Auch dieses lieferte bei den Römern der Herd: auf ihm wird das Salz gedörrt, das Brod geröstet; denn Bäcker hat es erst in späterer Zeit gegeben. In der ältern bezeichnete der nachher dafür gebrauchte Name (pistor) den Kornstampfer, welcher das Schrot für die ländliche Kost bereitete. Der Vesta war nun sowohl das Thier, welches der Mühle dient, der lasttragende Esel, als auch die Mühle selbst, welche an den Vestalien mit Blumen bekränzt ward, als auch das gebackene Brod heilig. Nicht minder wurden Salz und Brod selbst zum gottesdienstlichen Gebrauche von den Vestalinnen bereitet. Grobes Salz ward gestampft, in einem festverschlossenen thönernen Topfe gebacken, wie in jeder ländlichen Haushaltung; dann dieser Topf zugesägt, von den Vestalinnen frisches Wasser hinzugethan, und

diese Lake, welche in der äußern Kammer des Heiligthums der Vesta aufbewahrt wurde, zum Opfer verwandt. Zwischen den Nonen und dem Tag vor den Idus des Mai (zwischen dem 7ten und 15ten) legten die drei ältesten Vestalinnen einen Tag um den andern Speltähren in Erntekörbe; sie dörrten, stampften und mahlten diese Aehren selbst, setzten das Gemahlene bei und bereiteten dreimal im Jahre, an den Lupercalien (Pansfeste), Vestalien und an den Idus des September (13ten September) durch Hinzufügung von gekochtem und von rohem Salze gesalzenes Schrot daraus. Diese Mischung von Salz und Schrot enthielt das Salzfaß. Es gehörte daher mit der h. Pfanne zusammen; wie diese auf dem Herd, stand das Salzfaß beständig auf dem Tische; nur diese beiden Gegenstände waren von Silber im Hause des Fabricius und sollten es im Hause jedes curulischen Beamten sein. Wie die Pfanne auf dem Herde die Ernährung durch das Gemüse darstellt, so das Salzfaß auf dem Tische die durch das Getraide; daher der Schwur bei Tisch und Feldfrucht, und wegen dieser Heiligkeit des Tisches galt es für unheilbringend, ihn während der Mahlzeit zu verlassen. In der einfachen Haushaltung, welche unter dem Landvolk fortbestand, aber in der ältesten Zeit allgemein geherrscht hatte, rückte der Tisch dicht an den Herd heran; um den Herd saß die Familie auf langen Bänken und verzehrte die Speisen neben der Stätte, wo sie bereitet wurden. Daher war jene Mischung von Salz und Schrot, welche mehreren Göttern dargebracht ward, der Vesta noch besonders eigen.

Mit der Vesta hängen die Penaten zusammen. Salz und Schrot ward auch den Penaten geopfert. In dem Tempel der Vesta selbst führt der innere Raum den Namen Penus. Er wurde durch Decken verschlossen und nur an den Vestalien geöffnet. Die Penaten gehören zu den Laren, den Geistern der Verstorbenen, die als Schutzgeister einzelner Orte, seien dies Häuser, oder Felder, oder Straßen, oder Kreuzwege, galten. Sie sind aber nicht die Laren eines Hauses überhaupt, sondern nur die des häuslichen Penetrale. Zum Penus, wovon Penetrale und Penaten, gehört Alles, was die Familie das Jahr hindurch als zur Erhaltung ihres Hausstandes Erforderliches zurücklegt und verbraucht. Ausgeschlossen ist von diesem Begriffe, sowohl

was zum Verkaufe, als was für die Mahlzeiten einzelner Tage bestimmt ist. Den Vorrath zum Kochen gibt der Penus zum Theil her, namentlich Linsen und Bohnen, so wie Getraide zum Rösten oder Backen. Frisches Fleisch gehört nicht zum Penus; eben so wenig Fische, die, nachdem man sie gefangen hat, gleich gekocht werden; wohl aber gesalzene Fische und gesalzenes Fleisch, also Schinken, denn nur Schweinefleisch pflegte man einzusalzen. Der Schlüssel zu dieser Vorrathskammer muß der Natur der Sache nach sorgfältig bewahrt werden; auch muß sie mit Umsicht angelegt werden, vor Allem kühl und trocken, damit die Vorräthe nicht schimmeln. Außer dem eingesalzenen Fleisch und dem eingemachten Obst gehören Wein, Waizen, Oel, Linsen, Bohnen, die sich gut erhalten lassen, zum Penus, insofern sie zum eigenen Verbrauch bestimmt sind. Gewürze, Honig, Salzbrühe, Essig gehörten ebenfalls in den Penus. Auch das Futter der für den Haushalt nöthigen Hausthiere gehört zum Penus, so wie Holz, Reisig und Kohlen, Weihrauch und Wachskerzen, später auch Papier, Salben und Riechwasser. Die Zahl der aus dem Penus zu ernährenden Personen umfaßt alle um den Hausvater täglich lebenden und ihm im Hause angehörigen Familienglieder, auch das Gesinde. Ausgeschlossen ist aber das Gesinde, welches zur Bewirthschaftung der Landgüter bestellt, oder für andere Zwecke abwesend ist. Dagegen mußte der Penus hinreichen, um Freunde und Clienten gastlich zu bewirthen.

Durch den Penus erhält das häusliche Leben eine sichere Grundlage. Der vollständige Penus muß ein jährlicher sein, weil mit dem Jahresumlauf der Kreis des zeitlichen Daseins sich abschließt und immer wieder von demselben Anfange ausgehet. So wurden auch die Sinnbilder des Staatslebens, der heilige Lorbeer und das Feuer der Vesta, jährlich erneuert. Im Vestatempel befand sich daher ebenfalls ein Penus, in welchem die zu Opfern in Bereitschaft gehaltene Salzbrühe aufbewahrt ward. Der Penus wird im Penetral des Hauses aufbewahrt. Dieser innere Theil des Hauses ist Kern und Herz des Hauses. Hier stehet der Herd und der Tisch; über dem Herd wird ein unbedeckter Raum gelassen, durch welchen der Rauch hinausziehet und der das Herz des Hauses erfrischende Regen herein gelassen wird.

In diesem Impluvium (Ort des Hereinregnens) wirken Feuer und Wasser, die beiden Grundbedingungen des häuslichen Lebens unmittelbar zusammen. Unter dem Impluvium sammelt sich der Regen neben dem Herd im Compluvium. Hier läßt man den Boden ungedielt, damit er das Wasser einsauge, und zieht an dieser Stätte Bäume, Lorbeeren oder Palmen, am liebsten zufällig gesäete.

Der Lorbeer stellt, weil er immer grün ist, das frische Leben des Hauswesens dar; je stärker die Blätter knistern, wenn man ihn ins Feuer legt, desto besser ist das Zeichen für das Gedeihen der Ernte, deren Ertrag dem Penus zu Gute kommt. Aus denselben Gründen wird der Lorbeer als Sinnbild des gedeihlichen Staatshaushalts am Herde der Vesta, an der Thür der Flamines, der Regia, der Curie aufgesteckt und jährlich an den Kalenden des März, dem alten Jahresanfang, erneut. Dieses Gedeihen des Hauses wie des Staates befördert der immergrüne Lorbeer durch seine reinigende Kraft. Der Schmuck und das Zeichen des glänzendsten Triumphes ist der Lorbeer. Die Soldaten werden durch die Lorbeerkränze rein von ihrer Befleckung mit Menschenblut. Er theilt diese reinigende und sühnende Kraft mit dem Feuer und dem Wasser. Bei dem immergrünen Lorbeer beziehet sie sich aber vornämlich auf die Bewahrung der reinen Jugendlichkeit. Die Keuschheit, die kräftige Enthaltsamkeit, wird, wie in reinster Form zum Dienst der Vesta, so in einzelnen Leistungen zur Behandlung des Penus gefordert.*) Weil das Penetral mit der Vorrathskammer der Sitz des fortlebenden Geschlechtes ist, so werden in ihm um den Herd die Ahnenbilder aufgestellt, und die fortzeugende Kraft der Familie von ihm hergeleitet, indem der Herd das Zeichen des Phallus trägt und das Ehebett neben ihm aufgeschlagen wird.

---

*) Man darf in dieser Reinheit und Keuschheit der Vesta u. s. w. nicht mit Klausen eine Analogie zur Heiligkeit der wahren Religiosität finden wollen. Der Sinn derselben ist einfach der der Ungeschwächtheit. Das Feuer, von dem das Gedeihen des Hauses und des Staates abhängt, muß, wie der Lorbeer immer grün, ungeschwächt bleiben. Daher auch die, denen es zu bewahren obliegt, diese Ungeschwächtheit besitzen müssen. Eben so verhält es sich mit denen welche den Penus behandeln wollen.

Ueber dem und vermittelst des Penus walten nun die Penaten. Sie sind die Geister des sich selbst versorgenden Hausstandes. Ihre Stelle ist vor der Vorrathskammer, über der sie walten; am Herd, für den sie den Vorrath hergeben; im Compluvium, welches das Innere des Hauses frisch und kühl erhält; unter dem Baume desselben, welcher sie beschattet. Der Herd kann als Opferstätte für sie dienen, doch wird auch zuweilen ein eigener Altar für sie errichtet. Ihr feierliches Opfer wird ihnen im Januar gebracht, zu der Zeit, da man des Penus am meisten bedarf. Die Kochstelle ist ihnen geheiligt. Auf ihr werden die Penaten durch Flammen gefördert (den Menschen gedeihlich gemacht) von den Jungfrauen, welche das Geschäft haben, den Penus aufzuschichten. Auch das unentbehrliche fließende Wasser verwenden die Penaten zum häuslichen Gebrauch. Namentlich ist ihnen der Tisch heilig, wie der Herd der Vesta: das Salzfaß, dessen Inhalt ganz aus dem Penus genommen ist, bleibt auf demselben ihr beständiges Zeichen. Deshalb gebietet das römische Herkommen die Speisen nie ganz aufzuzehren, sondern immer etwas davon auf dem Tisch zu lassen; *) theils weil dieser heilig sei, nichts Heiliges aber leer sein dürfe; theils weil es anständig sei, der Eßlust Einhalt zu thun, so lange noch etwas vorliege, was man verzehren könnte; theils endlich weil man sowohl an das Gesinde wie an den folgenden Tag (wofür ja auch der Penus) zu denken habe. Beim Bundesmahl wurden von beiden Par-

*) Vergl. den Talm. Sanhedrin 92 a: ראמר ר׳ אלעזר כל שאינו משייר פת על שלחנו אינו רואה סימן ברכה לעולם שנאמר אין שריד לאכלו על כן לא יחיל טובו והאמר רבי אלעזר כל המשייר פתיתים על שלחנו כאלו עובד ע״א שנאמר העורכים לגד שלחן והממלאים למני ממסך לא קשיה הא דאיכא שלימה בהדיה והא דלית שלימה בהדיה: „Und es sagte Rabbi Elasar: Wer kein Brod auf dem Tische zurückläßt, wird nie ein Zeichen des Segens sehen; denn es heißt (Hiob 20, 21): „Er läßt nichts übrig bei seinem Essen, deswegen ist sein Glück nicht von Dauer.“ Rabbi Elasar sagte doch aber: Wer Brod auf seinem Tische zurückläßt, das ist so gut als hätte er Götzen gedient; denn es heißt (Jesaja 65, 11): „Die ihr dem Gad den Tisch bereitet und dem Mani den Becher füllt?“ Rabbi Elasar widerspricht sich nicht. Jenes meint er, wenn kein Ganzes dabei ist, dieses wenn ein ganzes Brod dabei ist.

teien die väterlichen Penaten verwendet, indem man aus den beiderseitigen Vorräthen beisteuerte und die Penatenbilder zusammenrückte, um die Vereinigung auf alle Weise durch göttliche und menschliche Zeichen auszudrücken. Ueberhaupt können Staaten sowohl als Einzelne ihre Penaten verbinden, wie unter Freunden und Nachbarn ein Haushalt dem andern mit Vorräthen aushilft. Wie der Penus ausreichen soll, um Gäste aufzunehmen, so treten auch diese namentlich unter dem Schutz der Penaten ein, die dadurch zu Göttern der Gastfreundschaft werden. Namentlich aber gehört das Gesinde den Penaten der Herrschaft an, wie es durch den Penus derselben ernährt wird.

Das Geschäft der Penaten ist daher die Beschützung des Hauswesens; sie selbst werden, je nach der Eigenthümlichkeit desselben, große, kleine, mittelmäßige, arme u. s. w. genannt. Die Bedürfnisse der Frauen fallen den Penaten des Mannes zur Last; durch Verschwendung entblößt man sie; unter ihrem Schutze sorgt man für die gleichmäßige Fortführung des vom Vater überlieferten Hauswesens. Wenn von der Einrichtung eines solchen die Rede ist, beschwört man bei den Penaten. Sie sorgen für die Erhaltung der Ehre des Geschlechts; sie rufen den Sohn des Königs auf den Thron. Wenn sie abgeneigt sind, kommt das Hauswesen herunter; Reben, Saat und Obst verderben, bis sie wieder erweicht sind. Mit der Unsicherheit des Hauswesens schwanken sie auch; wenn den angestammten Fluren der Herr fehlt, sind sie verlassen, namentlich wenn er in die Verbannung geht; ja dann gelten sie für umgestürzt; sie theilen den Verfall des Hauswesens und seine Blüthe. Die Pflicht der Meierinn, oder in einfacheren Verhältnissen die der Hausfrau ist, bei der Rückkehr aus der Stadt zuerst die Penaten zu begrüßen, dann entweder gleich, oder, wenn es später Abend ist, am folgenden Morgen Felder, Hauswesen und Geräth nachzusehen. Auch den Bienen werden, ihres geordneten Hauswesens und ihres Vorräthe-Sammelns wegen, Penaten zugeschrieben.

Die Penaten gewähren daher dem Menschen durch die Behütung und Beförderung des Vorraths, der das Auskommen sichert, eine zuverlässige Heimath, eine sichere, durch Gewohnheit befestigte Grundlage für das Leben. Sie sind ihm bekannt und vertraut; er entfernt sich von ihnen nicht ohne Schmerz, sehnt

sich aus dem Getümmel der Stadt, aus den Beschwerden der Reise oder des Krieges zu ihnen zurück, um unter ihrem Schutze zu leben, wie es die Vorfahren gethan: Der Angriff auf sie und die Vertreibung des rechtmäßigen Eigenthümers aus ihrer Obhut gilt für das empfindlichste Unrecht, ja für einen Gräuel; ihre Vertheidigung ist die dringendste Angelegenheit. Sie werden wie das Eigenthum durch Erblichkeit übertragen und heißen daher die angestammten, von den Vätern überlieferten. Sie sorgen daher auch für die Fortpflanzung und werden selbst von Einigen für die Vorfahren der Familie gehalten. Die Adoption an Kindesstatt ist die Aufnahme in ihren Schutz. Sie haben ihre Freude daran, die Familienglieder um sich zu vereinigen, und die Befleckung der Penaten mit verwandtem Blut ist ein Gräuel; durch alle Fehde im Hause oder unter Verwandten werden sie verletzt; vollends ist die Zerstörung der eigenen Penaten ruchlos. Ueberhaupt muß jede Blutbefleckung den ernährenden und erhaltenden Penaten ein Abscheu sein. Sie verlangen daher Zügelung aller Leidenschaften und keuschen Dienst, weil das Gegentheil zum Unheil führt.

Wie ein heimathlicher Vorrath verpflanzt werden kann, so können auch die Penaten übersiedelt werden. Die Penaten der Völker walten über dem Staatshaushalt, wie die der Familien über dem einzelnen Hauswesen. Wenn man gegen ein Volk Krieg führt, so greift man dessen Penaten an; diese leiden unter der Plünderung; die Penaten verbündeter Völker sind verbündet. Die römischen Penaten leiden in jeder Verletzung der Sicherheit und Wohlfahrt Roms, führen den Vorsitz der Stadt und des Reichs, erhalten dasselbe, das Volk, die Freiheit, die Häuser und die Tempel mit ihrer Macht und mit ihrem Beistand; sie geben für diesen Endzweck durch Erscheinungen im Traume ihre Befehle kund, welche dann öffentlich vom Staate befolgt werden. Sie sind die großen Götter Roms und Consentes (Genossen, Rathgeber) des Jupiter. Dargestellt werden diese Staatspenaten als zwei mit Lanzen bewaffnete Jünglinge in sitzender Stellung.

Von den Penaten stammt die Thatkraft des Mannes. Diese tritt heraus in der Arbeit, im Kampf und im Sieg: daher ist der häusliche immergrüne Lorbeer der Siegeskranz, daher ist er auch der Kranz der Penaten und diesen sind die Waffen heilig.

Die Waffen werden bei ihnen aufgehängt und im Kriege thut man bei ihnen Gelübde.

Das für den Haushalt nützlichste Thier ist das Schwein, dessen Fleisch allein von den Römern eingesalzen wurde, und so spielt die Sau eine ungeheure Rolle in der römischen Religion. Das Schwein dient als Bundesopfer. Bei der Abschließung der Ehen wird ebenfalls ein Schwein geopfert; der Feciale (der Opferpriester bei Friedensschlüssen) bannt an das mit dem Steine erschlagene Schwein den Fluch für Meineid. In Lawinium, dem Centralheiligthume der Latiner, war das Bild der Sau mit ihren dreißig Ferkeln in Erz öffentlich aufgestellt. Die Zahl dreißig bezog sich hier auf die dreißig Staaten von Latium, die sich um das Centralheiligthum verbündet hatten. In diesem Schweinsopfer und Symbol liegt weiter kein Gedanke als der ganz praktische, daß man von jetzt an einen gemeinschaftlichen Penus und daher auch gemeinschaftliche Penaten haben wolle.

Das Hauswesen kann nur gedeihen unter wachsamer Aufsicht. Hierzu ist aber besonders Verstand und Umsicht nöthig; diese verleihet die Minerva. Als Erfinderinn der Zahl macht sie es allein dem Hausvater möglich, zu berechnen, wie die Verwaltung des Meiers im Einzelnen seiner Pflicht und den Zeitumständen entsprochen hat. Dem, welcher dem Hauswesen vorstehen will, liegt vornämlich ob, die Arbeiter zur rechten Zeit aufzubieten und anzuleiten. Diese Thätigkeit des zweckmäßigen Bestellens ist vorzüglich der Minerva eigen. Minervare bedeutet, wie monere, erinnern und unterweisen. Die eigentliche Thätigkeit der Minerva ist das zur rechten Zeit zur Arbeit aufbieten; daher ist der Hahn, der Wecker in der Frühe, das ihr geheiligte Thier. Eben so ist ihr die aufbietende Trommete eigen. Sie ist die aufregende und aufstörende Gottheit, die den Männern daheim nicht Ruhe läßt, sondern sie zur Jagd, zum Feldbau, zum Kriege, zur Zerstörung hinaustreibt, zum Siege begleitet und dann wieder im Hause mit Berechnungen und neuen Anschlägen beschäftigt. Unter den häuslichen Beschäftigungen, wozu die Sklavinnen anzuhalten sind, so oft sie nicht im Felde arbeiten, stehet Allem die Wollarbeit voran; diese stehet daher unter dem besondern Schutz der Minerva. Aus Wolle werden die wichtigsten Kleider bereitet, dadurch wird Minerva Genossinn

der Vesta. Zur Bereitung der Speisen giebt Minerva das jeder Mischung (Verschlechterung) widerstehende Oel her, wie zur Unterstützung der körperlichen Geschmeidigkeit für die Arbeit auf dem Felde, im Kriege und im Kampfspiel. Indem der das Hauswesen durch Betriebsamkeit erhaltenden Göttinn das Hauswesen des Staates zur Pflege befohlen wird, gilt Minerva zu Rom als Stadtbeschützerinn. So wird sie denn für identisch mit der griechischen Athene gehalten. Das Palladium (wovon bei Griechenland) gilt als Unterpfand der Wohlfahrt des Reichs, wird von der Vesta gehütet, im Tempel dieser Göttin aufbewahrt, ja das Feuer der Vesta wird der Pallas zugeschrieben, wie das Herdfeuer erst durch die häusliche Geschäftigkeit der Wirthschafterinn seine wahre Bedeutung für das Hauswesen erhält. Auch zur Herstellung der Gesundheit verhilft Minerva durch Traumdeutung; ihre Weissagung ist die aus Zeichen berechnende. Wenn sie aber zürnt, so steigert sie die Aufregung zur Aufstörung und Verwüstung. So ist sie die Meergöttinn, die über die Stürme des brüllenden Meeres waltet.

Eine wichtige Gottheit ist Janus. Er ist die Gottheit, so fern sie bei allem Beginnen in der Welt gegenwärtig ist und dasselbe zuläßt. Er ist der Urgott an der Stelle des griechischen Chaos, der älteste König Italiens, der Hüter des Weltalls, vom Priester angerufen als Oeffner und Verschließer, geschmückt mit Schlüssel und Stab, Vermittler bei jedem Opfer und Gebet, wie Hermes und Hekate bei den Griechen; zweiköpfig, weil er Osten und Westen überschaut, in Falern aber vierköpfig, um nach allen Himmelsgegenden zu sehen, eben wie nach griechischer Vorstellung Hekate dreiköpfig ist, weil sie in allen drei Reichen der Welt vermittelnd zwischen Menschen und Göttern waltet. Er wird in den Thorwegen verehrt, nach denen er benannt ist. Vom Janus, als Matutinus pater (Vater des Morgens, dieser ebenfalls als Gott) beginnt der Tag; von ihm als junonischem Schützer der Kalenden (der Monatsanfänge) der Monat und von ihm als Gott des Januars das Jahr. Er ist der Gott des Ausgangs mit dem Stabe, der Ausfahrt mit dem Schiff, des Auszugs ins Feld mit der Lanze als Quirinus, des Auszugs auf den Acker mit dem Samen als Consivius, ja als Letzterer ist er sogar Gott des Beginnens des menschlichen Lebens, Gott

der Zeugung. Er waltet daher, wie Vesta, in allen Gemeinden; er bietet sie auf und schließt sie ein, wie jene sie zusammen hält. Er wird deshalb, wie im Staate als Quirinus, so in jeder Curie als Curiatius verehrt: aber auch in jeder Familie. Ohne Schlüssel kann kein Vorrath bewahrt werden; der schlüsselhaltende Janus ist daher Genosse der Penaten. Als solcher (Verschließer) bewahrt er alle Häuser durch Gottesfurcht und Heiligkeit, und der Geist des Gewölbes und der Kammer ist sein Genoß. Er baute das Janiculum, den Schlüssel von Rom, jenseits der Tiber, die Stätte des Heiligthums für den Fontus (des Staatsbrunnens, s. Penaten), des Grabens für den Hydromanten (Wasserbeschwörer, der aus gewissen Zeichen eine versteckte Quelle aufzufinden weiß) Numa; er wirkt selbst als Gott alles Ursprungs durch den Springquell; er verschloß die porta Janualis gegen den Angriff der Sabiner unter Tatius durch einen kochenden Sprudel. Er ist Vater des Fontus und Gemahl der Juturna und gibt als solcher für den Haushalt und für den Staat sowohl das harte Brunnenwasser, als das frische und besonders im Bade stärkende Flußwasser; denn Juturna ist der Schutzgeist der aqua virgo, ein nach Rom geleitetes sehr kühles Wasser.

Der höchste der römischen Götter ist aber Jupiter.

Jupiter heißt eigentlich Himmelsvater; alle Luftveränderungen, Regen und Gewitter, Blitz und Donner waren ihm unterworfen. Er heißt daher **Pluvius**, der Regner; **Fulgurator**, der Blitzer u. s. w. Da man als Symbol des Blitzes den Kiesel oder Feuerstein betrachtete, so gab man seinem Bildnisse einen solchen statt des Donnerkeils in die Hand. Auch dieser Stein vertrat, wie der zu Pessinus und Mekka, den Gott selbst, und war statt seines Bildnisses aufgestellt worden. Wenn man ein Bündniß schließen wollte, so holte man zum Behuf des Eidschwurs Jupiters heilige Symbole aus seinem Tempel, nämlich das Scepter und den Kiesel, nebst Gras vom Tempelraume; dies nannte man beim Jupiter, dem Stein, schwören. Einen Kieselstein pflegten die Schwörenden auch in die Hand zu nehmen, und auf das Opferschwein mit den Worten zu schleudern: „Wenn ich mit Wissen und Willen einen Meineid schwöre, so soll mich Jupiter also schlagen, wie ich hier dieses Opferthier schlage, oder so will ich aus der Heimath also hinaus geworfen

werden, wie dieser Stein da," und damit warf er den Stein weit weg. Bei lang anhaltender Dürre opferte man dem Jupiter Pluvius, dem Regenverleiher, welches Opfer Wasserentlockung hieß, weil es mit gewissen magischen Zeremonien verbunden war. Als Jupiter Elicius konnte er vom Himmel herabgelockt werden. Picus und Faunus hatten den Numa mit der Formel ausgestattet, der Jupiter nicht zu widerstehen vermag. Als nämlich Numa wissen wollte, wie das vom Blitz Getroffene zu sühnen sei, verbarg er auf den Rath der Nymphe Egeria zwölf Jünglinge an der Quelle im aventinischen Haine, bei welcher Picus mit seinem Sohne Faunus gern einzukehren und auszuruhen pflegte. Jedem gab er eine Fessel in die Hand, und um seinen Zweck desto sicherer zu erreichen, stellte er große Becher, mit Wein und Meth gefüllt, neben die Quelle, aus welcher die beiden Götter zu trinken liebten. Beide fanden sich sehr durstig am gewohnten kühlen Ruheplatze ein; wie ihnen daher die wohlduftenden Getränke aufstießen, fielen sie, ohne sich weiter zu besinnen, gierig darüber her und tranken mehr als genug war, so daß sie mit beschwerten Köpfen auf der Stelle einschliefen. Jetzt waren die zwölf Jünglinge schnell bei der Hand, bemächtigten sich ihrer und legten ihnen Fesseln an. Wie jene erwachten und keine weitere Ausflucht möglich sahen, verriethen sie gutwillig das Geheimniß.*) Nichts vom Blitz Getroffene durfte wieder berührt werden; denn der Gott schien sich dieses geheiligt zu haben.

Dieser Fürst des Himmels, welcher die Waffe des Donners führt, ist unter den Göttern der Höchste und in der Leitung der menschlichen Angelegenheiten der gewaltigste. Daher heißt er der Beste und Höchste (Optimus Maximus) und ist ihm auf dem Capitol sein Tempel gegründet. Vom Capitol aus sieht er auf das Forum und die Stadt herab, wie vom albanischen und heiligen Berge auf Latium; denn er ist oberster Schirmherr der Stadt und des Landes. Darum mußten ihn alle Beamte und Volksvertreter anbeten; die Consuln beim Antritte ihres Amtes seinen Tempel aufsuchen, um daselbst ein Stieropfer

*) Wem fällt hierbei nicht die talmudische Sage vom Asmadai ein? Gittin 68 a ff.

zu verrichten; die Feldherren, wenn sie in den Krieg auszogen, diesen Zug vom Capitol aus, wo sie Gebete und Gelübde gethan hatten, eröffnen; dieselben durften, wenn sie zurückkehrten, kein Haus der Stadt eher betreten, als bis sie in dem Tempel des hohen Jupiter den Dank verrichtet hatten. Er ist der Feldherr (Imperator), der Sieger (victor), der Unbesiegte, die Flucht Hemmende, Hilfe Bringende, die Feinde Schlagende, Triumphirende und die Stadt Beschützende.

Dem Jupiter Capitolinus zu Ehren wurden die tarpejischen, oder capitolinischen Spiele im September durch mehrere Tage lang dauernde Wettkämpfe jeglicher Art gefeiert. An allen diesen Tagen wurden dem Jupiter, seiner Gemahlinn Juno und seiner Tochter Minerva Gastmähler auf dem Capitol angeordnet, wobei Jupiter, nach römischer Sitte, auf einem Polster zu liegen, Juno und Minerva dagegen auf einem Stuhle zu sitzen pflegten. Zu diesem Göttermahle fanden sich auch die Senatoren, um mitzuspeisen, ein. Jupiter führte daher auch den Beinamen Dapalis (der herrliche Speisen Genießende), und pflegte in dieser Eigenschaft auch im Familiengottesdienst durch vorgesetzte Speisen geehrt zu werden.

Als latinischer Bundesgott ist er der Jupiter Latiar, und als solchem wurde ihm ein zweites Fest gleicher Art auf dem Albanerberge gefeiert. Dieses stellt die Vereinigung der verschiedenen Bestandtheile Latiums dar. In Rom selbst wurde das Fest immer mit gefeiert; während desselben hielt man auf dem Capitol, welches dem Albanerberg entsprach, Rennspiele, nach denen dem Sieger ein Wermuthtrank gereicht ward. Das Fest sollte überhaupt die Vereinigung der Gegensätze darstellen. Wettkampf und heiteres Spiel, düstere Opfer und ausgelassene Fröhlichkeit, kräftiger und nährender Trank, bittere und süße Kost sollten einander ergänzen. Dem Gott des Latiar floß Menschenblut eines Verbrechers, oder im Gladiatorenspiel; in ganz Latium war aber während der Dauer des Festes Gottesfriede und Muße von bürgerlichen Geschäften; auch setzte man während derselben keine Hochzeiten an. Es war, wie die Saturnalien, ein Fest sowohl für Sklaven als für Freie. Die einzelnen latinischen Bundesstaaten brachten theils Lämmer, theils ein Maaß Milch, theils Käse, theils einen aus diesen Bestandtheilen gemisch-

ten Brei, woraus man ein gemeinschaftliches Mahl bereitete. Der Vorstand, ursprünglich der König, nachher der Prätor oder Diktator von Alba, nach Alba's Zerstörung der latinische Diktator, darauf der römische Consul, welcher mit seinen Collegen und allen römischen Magistratspersonen zugegen sein mußte, opferte einen schneeweißen Stier dem Namen der Stadt und des Berges zu Ehren (der Pflugstier ist Bedingung aller Vereinigung unter den Menschen). Von diesem Opferstier erhielt jeder zur Theilnahme berechtigte Staat ein Stück Fleisch, welches durch dessen Magistrat in Empfang genommen werden mußte. In der römischen Zeit hatte der Consul, indem er das von ihm mitgebrachte Opferthier schlachtete, das Gebet zu Gunsten des römischen Volks zu sprechen; in älterer Zeit wurde demgemäß für das Heil Latiums überhaupt gebetet. Durch dieses Opfer wird der Widerstand des Gottes gegen die menschliche Bitte überwältigt. Durch dasselbe versichert man sich der göttlichen Gunst und des Siegs in den Unternehmungen des Jahrs. Wenn irgend eine dazu gehörige Zeremonie unvollständig vollzogen ist, wird das Ganze gefährdet. Denn eine vollständige Ausgleichung sowohl der latinischen Städte unter einander, als der ganzen Nation mit dem Nationalgotte ist Aufgabe des Festes. Das in der Luft Schaukeln war eine Hauptzeremonie beim Latiar, gleichsam um darzustellen, daß das Hohe und das Niedrige sich gleich sei und nur mit einander abwechsele. Man legte beim Schaukeln eine Maske an, um diese Gleichheit noch mehr hervorzuheben. Die Triumphirenden schmückten sich mit der Myrthe, dem Zeichen der Alles gleichmachenden Göttinn der Verwesung, Libitina. Jupiter Latiar soll übrigens erst in menschlicher Gestalt als Latinus über Latium geherrscht und erst später sich in die Lüfte erhoben haben und zum Latiar geworden sein.

Jupiter war übrigens nicht blos Lenker der menschlichen Angelegenheiten, sondern auch Schützer des Rechts in allen seinen Beziehungen, zwischen Auswärtigen und Bürgern, Völkern und Einzelnen, Verwandten und Eheleuten. Er belohnte die Tugendhaften und ließ seine Blitze auf die Meineidigen fallen. Darum war er es, der den Sieg verlieh, dem die Waffenrüstung der Erschlagenen und die Beute der Ueberwundenen zum Opfer gebracht

wurde; der Triumphzug war eine Prozession zu dem Opfer, welches man ihm zum Danke auf seiner Burg errichtete, und der triumphirende Feldherr fuhr auf einem Viergespann, ähnlich dem, das auf dem Giebel des Jupitertempels prangte, mit Mennig geschmückt, gleich dem Bilde des Gottes, und legte seine Kränze in dessen Schooß nieder.

Da er die irdischen und menschlichen Angelegenheiten lenkte, das Künftige voraussah, und die Schickungen bestimmte, so wurde er bei jedem Beginn, sei es einer profanen oder einer heiligen Handlung, sammt dem Gotte, welcher dem Anfang Gedeihen gab, dem Janus, begrüßt; denn Jupiter hat über das Höchste, Janus über das Erste Macht. Beide Gottheiten wurden daher im Eingange jedes Gebets angerufen, und beim Anfange eines jeden Opfers durch Spenden geehrt. Die Kalenden und die Idus eines jeden Monats (der Anfang und die Mitte des Monats) waren daher dem Jupiter und seiner Gemahlinn, der Juno, geweiht. An den Idus wurde dem Jupiter von seinem Flamen ein Schöps, an den Idus der Juno von der Gemahlinn des Opferkönigs ein weibliches Lamm oder Schwein dargebracht. Ebenso wurde an den Nundinen, d. h. am Anfange jeder römischen Woche, dem Jupiter ein Schöps geopfert, und jeder dieser Tage galt für einen Festtag. Im Frühling und im Winter, wenn der Landmann die Aussaat begann, feierte er ein häusliches Fest, in welchem er dem **Jupiter Dapalis** (s. oben) ein Gericht von gebratenem Fleisch, nebst einem Krug Wein darbrachte. Vor dem Anfang der Ernte, wenn derselbe der Ceres ein Schwein opferte, ehrte er auch den Jupiter mit Wein und Kuchen. Bei der Eröffnung der Weinlese schlachtete der Flamen Jupiters ein Lamm und pflückte, während das Fleisch des Thieres auf dem Altar lag, eigenhändig die ersten Trauben, wodurch die Weinlese eingeweiht wurde. Ehe diese Zeremonie vollzogen war, durfte kein Most in die Stadt geführt werden. Wenn man sodann im Frühling den neuen Wein zum ersten Male aus dem Fasse nahm, so geschah dies ebenfalls mit einer Spende an den Jupiter: und ehe der Gott seinen Antheil bekommen hatte, durfte Niemand von dem Getränke kosten. Dieses Fest fiel auf den 23. April. Endlich beging man das dritte Fest im Oktober, wenn der Genuß des alten Weins dem des neuen Platz machen sollte, um diesem dadurch die Weihe zu geben. Man spendete und

kostete alten und neuen Wein zugleich, und sprach: Neualten Wein trinke ich; mit neualtem Wein heile ich Krankheit. In Zeiten der Gefahr und Noth gelobte man bisweilen dem Jupiter den ganzen jährlichen Ertrag eines Zweigs der Landwirthschaft. Ebenso versprach man bisweilen alle Frühlingsgeburten, sowohl die der Hausthiere, als auch nicht selten die der Menschen, nach Abwendung der Gefahr dem Jupiter darzubringen. Die so geweihten Kinder ließ man groß werden und trieb sie dann in einem Frühjahr mit einander, verhüllten Gesichtes, über die Grenze. Diese gingen auf Gerathewohl, wohin ihr Glück und der Gott sie führte.

Bei ihm, als dem Beschützer des Rechts und der Gerechtigkeit, wohnen die Göttinnen **Victoria**, Sieg, und **Fides**, Treue, — alles Nützliche war den Römern eine Gottheit — auf seiner capitolinischen Burg. Mit seiner Gemahlinn schützt er den Ehebund. Die gestörte Eintracht zwischen den Eheleuten stellte die Juno **Conciliatrix**, die Vereinigerinn, wieder her. Ebenso sind Jupiter und Juno Vorsteher und Beschützer der Curiengemeinschaften; und endlich als **Terminus** ist Jupiter Beschützer sowohl der Staatsgrenzen, als der Grenzen eines jeden Privateigenthums. Der Grenzstein war daher wie der Kiesel sein Symbol.

Vom Jupiter, dem Verwalter des Schicksals und Lenker der menschlichen Angelegenheiten, erwarteten und begehrten die Römer Zeichen der Genehmigung oder Verwerfung aller ihrer Unternehmungen; deswegen hatte der Staat die Ausleger oder Verkünder des höchsten Jupiters (die Auguren) bestellt. Auf atmosphärische Erscheinungen, wie Donner, Blitz, Wetterleuchten, Sternschuppen ꝛc., auf der Vögel Flug und Ruf, auf das Fressen gewisser heiliger Hühner, auf das Begegnen vierfüßiger Thiere und endlich auf widerwärtige Töne, welche sich in bedeutenden Momenten zufällig vernehmen ließen, hatten sie besonders zu achten. Weder in den innern noch in den äußern Angelegenheiten durfte irgend etwas ohne die Bestätigung ihrer Zeichen vollführt werden und sie mußten jedem Beginnen die Weihe geben. Das hierbei zu beobachtende Verfahren war ebenfalls durch genaue, nur den Auguren bekannte Regeln und Zeremonien festgesetzt. Denn da jede Zeremonie in Rom magisch auf den Gott einwirken sollte, da der Gott der richtig vollzogenen Zeremonie nicht widerstehen kann, so kommt gerade Alles auf

das genaue und richtige Verfahren hierbei an. Der Ort mußte bestimmt sein, in welchem die Beobachtung vor sich gehen sollte: die städtischen Auspizien durften nur innerhalb des Pomöriums stattfinden — bei der Gründung einer Stadt wurde nämlich zuerst ein Kreis mit einem Pfluge gezogen; vor den Pflug war eine Kuh und ein Stier gespannt, so daß die Kuh inwendig wandelte (nach Außen kräftig, nach innen fruchtbar sollte die neue Stadt werden); diese heilige Zeremonie wurde ebenfalls nach Auspizien vorgenommen und man wollte damit symbolisch Mauer und Graben hervorbringen; denn das nach Innen aufgeworfene Erdreich nannte man Mauer, und die Furche selbst Graben; diese Mauer und dieser Graben waren dem Jupiter **Terminus** heilig und durften nicht betreten werden; nur wo die Thore angebracht werden sollten, hatte man keine Furche gezogen; — nur innerhalb dieser Mauer durften die städtischen Auspizien vorgenommen werden; die andern durften nur außerhalb derselben stattfinden. Ein bewaffnetes Heer durfte nie die Umgrenzung des Pomöriums überschreiten; für dieses mußten daher die Auspizien auf dem Lande vorgenommen werden. Beim Heere in fremdem Lande mußte der Platz zum Sitz der Augurien erst geweiht werden, in welchem der Augur sein Zelt aufschlug. Nach Beendigung des Feldzugs war das Heer nicht eher entlassen, als bis die Verabschiedung des Augurs ausgesprochen war. Wenn der Augur sich aufmachte, um eine Himmelsbeobachtung auf dem Lande anzustellen, so durfte er das Pomörium nicht eher überschreiten, ehe er ein Zeichen abgewartet hatte, welches ihm die Genehmigung zusicherte. Der für den Augur auf dem Lande geweihte Raum hieß **Locus effatus**, insofern er durch gewisse Spruchformeln festgesetzt und bestimmt war, und **liberatus**, insofern er von jedem nicht religiösen Gebrauch befreit war. Ein solcher geweihter Raum heißt Tempel (**templum**). Eben so ist die Stadt selbst, da sie durch die Furche geweiht ist, ein solcher Tempel. In diesem abgeschiedenen Raum wurde wieder ein engerer abgeschieden zur Aufschlagung des Zelts des Augurs, und dieser hieß wiederum Tempel. Mehr als einen Ausgang durfte dieses nicht haben.

Gleichwie auf der Erde, so wurde auch am Himmel durch Worte und symbolische Handlungen ein bestimmter Raum aus-

geschieden, innerhalb dessen die Zeichen erwartet und angenommen wurden. Der Augur hatte das Haupt verhüllt, um durch nichts gestört zu werden,*) hielt den Krummstab, den symbolischen Pflug, ohne Knoten in der Rechten — jeder Knote galt für unheilbringend, — und wendete das Gesicht nach Osten. Darauf den Blick auf die Stadt und Gegend gerichtet, betete er zu den Göttern und begrenzte die Gegend von Osten nach Westen. Dann betete er zum Jupiter, daß derselbe, sofern ihm das, was man vorhabe, genehm wäre, innerhalb der bezeichneten Grenzen bestimmte Zeichen, die der Augur namhaft machte, erscheinen lassen möge. Nächst der Himmelsbeobachtung war die Befragung der heiligen Hühner bei weitem das wichtigste unter allen öffentlichen Auspizien. Namentlich bediente man sich derselben vor Schlachten und bei Anlegung von Kolonien. Günstig war das Zeichen, wenn die Hühner recht hurtig aus dem Käfig sprangen, sich recht munter gebärdeten, und besonders recht gierig über das Fressen herfielen.

Von der größten Wichtigkeit war es, daß sich die Priester den Göttern gemäß verhielten. Der Flamen des Jupiter durfte daher kein schlachtgerüstetes Heer sehen, nie schwören, keinen Gefesselten erblicken, an allen seinen Kleidern keinen Knoten haben, und auch keinen Ring tragen. Aus seinem Hause durfte kein Feuer, außer zum heiligen Gebrauche, getragen werden; er durfte nicht blos selbst nicht arbeiten, sondern an Feiertagen auch Niemanden bei der Arbeit erblicken. Er mußte von aller Berührung der Todten fern bleiben, durfte keiner Brandstätte, keinem Scheiterhaufen nahen, nicht einmal eine Trauerflöte hören, kein Leder von verrecktem Vieh an seinem Leibe tragen, und konnte das Amt nicht ferner behalten, wenn ihm die Gattinn starb. Ziegen, ungekochtes Fleisch, Epheu, Bohnen, Sauerteig — lauter Gegenstände, die auf die Gestorbenen Bezug hatten, — durfte er weder antasten, noch nennen, und keine Ranke des wilden Weinstocks

*) Bei allen Opfern, welche römischen Göttern gebracht wurden, mußte der Opfernde das Haupt verhüllt haben. Ist vielleicht der talmudische Abscheu vor Entblößung des Haupts beim Gebete auch nur aus römischer Atmosphäre eingesogen? Die Aengstlichkeit, mit welcher das Zeremonialgesetz immer weiter festgesetzt ward, wäre gewiß nicht so weit gegangen, wäre man durch die Römer nicht gewohnt geworden, in solchen Dingen pedantisch ängstlich zu verfahren.

abschneiden. Er durfte unter freiem Himmel weder das Haupt, noch irgend einen andern Theil des Leibes entblößen, und nur an einem ganz dunkeln Ort sich völlig entkleiden. Er durfte nicht über vier und zwanzig Stunden von Rom wegbleiben, nicht dreimal nach einander außer seinem Hause und Bette schlafen, und in dieses, dessen Füße mit dünnem Leim zu bestreichen waren, keinen Fremden je legen lassen. Man durfte ihm keinen leeren Tisch vorsetzen; sein Haupt war geschoren, aber nur ein Freier durfte ihm die Haare abschneiden. Die Abschnitzel seiner Haare und Nägel waren unter einem glücklichen Baum zu vergraben. Alles dieses und noch mehr hatte seine Frau, die Flaminika, zu beobachten.

Die weiße Farbe war dem Jupiter, als dem Fürsten des Lichtreichs, heilig; weiße Opfer fielen ihm, weiße Rosse zogen sein Viergespann, weiß mußte die Mütze seiner Priester sein, weiß die Kleidung der Consuln, wenn sie bei ihrem Amtsantritte den Gott im capitolinischen Tempel begrüßten. Hunde und Gänse wurden als Symbole der Wachsamkeit gegen die schlimmen Dämonen auf dem Capitol erhalten u. s. w.

Die Gemahlinn Jupiters ist Juno. Sie leistet dem weiblichen Geschlechte alles dasjenige, was Jupiter dem männlichen und wird in allen Verhältnissen, die sich auf die Ehe gründen, als Beschützerinn betrachtet. Sie ist daher Genius jedes einzelnen Frauenzimmers, begleitet das Weib von seiner Kindheit bis zu seinem Tode und stehet demselben in allen wichtigen Begegnissen bei; darum hieß sie sowohl **Virginensis** (die den Jungfrauen Vorstehende), als auch **Matrona** (die den verheiratheten Frauen Vorstehende), als auch **Opigena**, d. h. Tochter der Hülfe und des Wohlstandes, und **Sospita**, Retterinn. Am Geburtstage opferten die Frauenzimmer ihrer **Juno**, welche **Natalis** genannt ward, gleichwie die Männer ihrem Genius. Das allgemeine Fest aber, welches der Juno von allen Frauen zugleich gefeiert wurde, waren die Matronalien am ersten März, welcher Tag die Kalenden der Frauen genannt wurde. An demselben erhielten alle Frauenzimmer von ihren Bekannten, Gatten und Liebhabern Geschenke, und machten ihrerseits ihren Dienerinnen, indem sie sie beschenkten und bewirtheten, einen guten Tag. Dem Opfer im Tempel nahten sie ohne alle Knoten in den Ge-

wändern, und die Schwangern sogar mit aufgelösten Haaren. Juno ist Göttinn der Fruchtbarkeit, daher ihr Alles, was Ziege ist und heißt, genehm ist; denn dieses bewirkt Fruchtbarkeit und wirkt den Einflüssen schlimmer Dämonen entgegen. Daher am Feste der **Luperci**, diese Diener des Gottes **Lupercus** — der Wolfsgott, der Romulus und Remus gesäugt — in Gestalt von Faunen durch die Straßen rannten, und die begegnenden Frauen mit den aus den Fellen der frischgeopferten Ziegen geschnittenen Riemen schlugen, welchen Schlägen diese sich gern darboten, zumal wenn sie an Unfruchtbarkeit litten. Man sagte von diesen Schlägen, „der Bock init" und nannte dasselbe **februare**, d. h. reinigen oder entsühnen. Das Fell hieß Gewand der Juno und die Göttinn ließ sich den Beinamen **Februa** gefallen. Als nämlich einst die Leibesfrucht durch mancherlei Unheil zu Grunde ging, nahten sich die bedrängten Gatten dem Heiligthum der **Juno Lucina** und baten, auf den Knien liegend, um Offenbarung eines Rettungsmittels. (Ohne magisches Zeremoniell vermag in Rom auch der Gott nichts.) Da rauschte der Hain vernehmlich diese Worte: „der Bock inito die italischen Matronen." Ihre Ehe mit Jupiter gilt als Vorbild aller irdischen Ehen. Als Eheschirmerinn hieß sie **Juga**, die ins Ehejoch Spannende; sie segnete, nebst ihrem Gemahl, den Weg der Braut zum Hause des Bräutigams, und hieß **Domiduca**, die ins Haus führt. Wenn die Jungfrau bei der Schwelle des Hauses ihres Bräutigams angelangt war, umwand sie die Pfosten mit Wolle und salbte sie mit Fett oder Oel, zum Zeichen, daß das Haus ihres Gatten ihr ein Heiligthum sein solle, in welchem sie keusch und fromm, wie eine Priesterinn walten wolle; dieser höchst wichtigen Zeremonie stand Juno als **Unxia** vor, und die Frau selbst erhielt von ihr den Namen **Uxor**, aus **Unxor**, die Salbende. Eine verheirathete Frau, die noch keinen Mann durch den Tod oder Ehescheidung verloren, begleitete die Braut zur guten Vorbedeutung, daher die Göttinn auch **Pronuba** heißt; der Leib der Jungfrau war mit einem Gürtel aus Schafwolle gebunden, dessen Knoten der Bräutigam zu lösen hatte, daher die Juno auch den Beinamen **Cinxia**, die Gürtende, führt. Sie that nach der Empfängniß, als **Fluonia**, dem Menstruiren Einhalt, und als **Lucina** löste sie den Mutterschooß und förderte

die Geburt ans Tageslicht. Der Monat Junius war die günstigste Zeit zum Heirathen. Unkeuschheit und unordentliche Befriedigung des Lusttriebes war der Göttinn ein Gräuel. Der Juno Lucina wurde die ganze erste Woche nach der Entbindung einer Frau im Hause ein Tisch bereitet; sie stand auch dem Geschäft der Erhaltung der Kinder vor. So als Erhalterinn der Kinder wird sie auch als **Mater Matuta**, als die Göttinn sorgender Unruhe und matronaler Strenge (als die frühzeitige Mutter) verehrt. Ihr dienen die Matronen an den Matralien und backen ihr bäurische Fladen in einer Scherbe. Das Fest ist im Juni zur Zeit der Heuernte und des Beschneidens der Reben. Die Matronen rufen sie nicht für ihre eigenen Kinder, sondern für die Schwesterkinder, denen die Mutter gestorben war, an. Sie ist besonders aufgebracht gegen die die mutterlosen Waisen nachlässig behandelnden Mägde. Der Eintritt in ihren Tempel ist daher den Mägden verboten. Eine indessen wurde in den Tempel geführt, die für ihre Nachlässigkeit in Behandlung der Kinder, und für ihre Liebschaften mit dem Herrn, gleichsam im Namen aller Uebrigen, eine Ohrfeige bekam. So wie Juno die häuslichen Verhältnisse beschützt, so stehet sie auch in Beschützung der öffentlichen Angelegenheiten des Volks ihrem Gemahl treu zur Seite, daher sie die Beinamen Curiatia (die Curienvorsteherinn) und **Populonia** (die Volksvorsteherinn) führt. Sie ist auch mit ihrem Gemahl, der als solcher **Pecunia**, Geld, hieß, Beschützerinn des Geldes und unter dem Beinamen **Moneta**, Münze, war ihr ein Tempel auf dem capitolinischen Berg geweiht, in welchem die Münze war.

Gleichwie Vesta durch das Herdfeuer repräsentirt wurde, so verehrte man in den Königsburgen zu Rom und zu Präneste Lanzen als Symbole des Mars. Er gehört, wie Jupiter, zu den Schirmherren des römischen Staates; keine Gottheit, außer Jupiter, war daher höher als er verehrt. Zu dem Vater Mars, sammt dem Göttervater und dem Quirinus, betete man um Sieg in Schlachten; seine Lanzen haben nicht selten drohende Gefahren durch gewaltiges Schütteln angezeigt; mit einer Herdpriesterinn hat er den Stammhelden des römischen Staates, den Romulus, erzeugt, der nachher als Quirinus zu den Göttern aufgestiegen war. Die Zeremonien seines Dienstes deu-

ten alle auf Sieg; ihm hatte man das Marsfeld geweiht, welches zu kriegerischen Uebungen und Wettspielen und kriegerischen Versammlungen bestimmt und mit mehreren Rennbahnen geschmückt war. Alle Wettrennen, außer den auf dem größten Circus stattfindenden, wurden fast sämmtlich dem Mars zu Ehren gehalten. Zweimal im Jahre sah das Marsfeld die Renner, nämlich in den ersten Tagen des März, zur Zeit, wo die Salier ihre Waffentänze aufführten und an den Idus des Oktober (am 15ten Oktober), wo man das sogenannte Oktoberpferd opferte. Hier wurde nämlich von dem siegenden Zweigespanne das Handpferd dem Mars zum Opfer geschlachtet. Man hieb dem Thiere den Schwanz ab, und lief damit eiligst in die Königsburg, um das Blut in den Herd träufeln zu lassen. Anderes Blut wurde aufgefangen und im Penus des Vestatempels aufbewahrt, um nebst der Asche der an den Fordicalien (dem Feste der Erde, wo trächtige Kühe geopfert wurden) verbrannten Kälber an den Palilien (dem Feste der Futtergöttinn Pales) zur Feuerreinigung verbraucht zu werden. Sodann wurde auch der Kopf des Thieres abgehauen, und über demselben ein Streit erhoben. Es wetteiferten nämlich um seinen Besitz zwei Partheien aus zwei neben einander liegenden Stadttheilen, der via sacra und der subura. Gewannen die ersteren, so hefteten sie die Trophäe an die Wand der Königsburg, die eben in der via sacra gelegen war; gewannen die zweiten, so hefteten sie sie an den, ebenfalls zu ihrem Stadttheil gehörigen, mamilischen Thurm. Der angeheftete Pferdekopf ward mit Brod umkränzt. Bei Cäsars Triumphfeier wurden zwei der aufrührischen Soldaten auf dem Marsfelde von den Pontifices und dem Flamen des Mars geopfert und ihre Köpfe ebenfalls an die Königsburg angeheftet. Alle diese Zeremonien beziehen sich auf Wettstreit und Sieg; das kriegerische Roß war dem Mars besonders lieb. Aber nicht blos den Sieg gegen eigentliche Feinde gewährt Mars, sondern auch den gegen die den Wohlstand in Heerden und Feldbau gefährdenden Dämonen, weswegen vom Blut des Oktoberrosses im Vestatempel aufbewahrt und zum Gebrauche bei den Palilien verwendet wurde.

Auf dem Marsfelde wurde alle vier Jahre die Schätzung der gesammten Bürgerschaft, sammt der dazu gehörigen Lustration (Reinigung durch Weihwasser) vorgenommen; durch diese Zeremonie wurde bestimmt, in welcher Waffengattung ein jeder

dem Vaterlande im Felde dienen müsse. Dabei wurde ein Suovitaurilium, d. h. ein Stier und ein Widder und ein Bock, dreimal um das ganze Heer herumgeführt, und sodann dem Mars geopfert. Das Gebet, welches der Censor sprach, enthielt die Bitte, daß die unsterblichen Götter den römischen Staat immer größer und herrlicher machen möchten. Auch wenn die Feldherren nach Musterung ihres Heeres in den Krieg auszogen, pflegten sie eine Lustration vorhergehen zu lassen. Auch eine Waffenentsündigung wurde jährlich am 19ten Oktober, also drei Tage nach dem Marsfeste, vorgenommen; man opferte gewaffnet, hielt einen Umzug mit den Ancilien (ein kleiner, länglich-runder Schild) und blies die Trompeten, statt der Flöten. Wenn sich ein Feldherr oder ein Soldat für den römischen Staat den Todesgöttern weihte, so sprach er die Weihungsformel auf einem Schwerte oder einer Lanze stehend; diese Waffe durfte nicht in die Gewalt der Feinde kommen, oder ihr Verlust war mit einem Suovitaurilium für den Mars zu sühnen. Demselben Gotte pflegte man auch erbeutete Rüstungen zu weihen.

Dem Mars zu Ehren zog auch vom ersten März an mehrere Tage lang die Priesterschaft der Salier, der Tänzer, in Waffen tanzend, durch die Straßen, und alterthümliche Lieder auf die Götter absingend. Es waren ihrer zwölf. Sie waren in zwei Klassen getheilt, in günstige und ungünstige, dem Entsetzen geweihte. Die vornehmsten Männer rechneten es sich zur Ehre, dem Collegium anzugehören, das ebensowohl Knaben als Jünglinge und Männer zu seinen Gliedern zählte. Von den Schilden (ancilia), die sie in der linken Hand hielten, war zu einer Zeit, da Rom von einer Seuche verheert wurde, einer vom Himmel gefallen, und Numa hatte darauf von seiner Nymphe Egeria vernommen, daß mittelst desselben und elf anderen, ihm nachgemachten, dem Uebel Einhalt gethan werden könne. Diese Nachahmung gelang so täuschend, daß Niemand mehr den ächten von dem unächten zu unterscheiden vermochte. Die Tage, so lange jene Umzüge dauerten, waren ungünstig zur Unternehmung wichtiger Geschäfte. Somit dienten auch diese Waffentänze zur Entsündigung der Stadt und zum Schutz gegen schadenfrohe Dämonen.

Eine andere Priesterschaft war die der zwölf Arvalbrüder. Diese Priester trugen als Abzeichen Aehrenkränze mit weißen Wollenbinden; ihre Würde folgte ihnen in Verbannung und Gefan-

genschaft nach, und wurde nur durch den Tod abgelegt. Romulus soll selbst einer dieser Brüderschaft gewesen sein. Alljährlich am 11ten Mai verrichteten sie den Umzug und das Opfer, welches ein Suovitaurilium war, zur Entsündigung der Felder. Die Opferthiere wurden mit Kränzen und Bändern geschmückt, an der Grenze des ehemaligen römischen Gebiets herumgeführt, und sodann bei dem **Terminus publicus** (dem öffentlichen Grenzstein) geschlachtet. Bei diesem Umzuge sangen die Priester Lieder oder Gebete, daß die Gewächse vor Mehlthau, Räude, Hagel und anderem Schaden bewahrt bleiben möchten. Mars, die Laren und Genien wurden hierbei vorzüglich angerufen. Auf ähnliche Weise wurde die Privatsühnung der Fluren von den Felderbesitzern vollzogen. Das Gebet lautete: „Vater Mars, dich bete ich an und flehe, daß du gnädig und gewogen seiest mir, dem Hause und unserm Gesinde; wessenthalben ich um meinen Acker, Land und Grundstück das Suovitaurilium habe herumführen lassen; daß du Krankheiten, versteckte und offenbare, Mißwachs und Verwüstung, Hagelschlag und Ungewitter abhaltest, abwehrest und vertreibest: daß du Früchte, Getraide, Weinstöcke und Gesträuche wachsen und gedeihen lassest, Hirten und Heerden gesund erhaltest, und Wohlsein verleihest mir, dem Hause und unserm Gesinde. Um dieser Dinge willen, zur Sühnung meines Ackers, Landes und Grundstücks und zur Verrichtung der Sühne laß dir dieses saugende Suovitaurilium gefallen! Vater Mars, um dessentwillen laß dir dieses saugende Suovitaurilium gefallen!" Ebenso wurden dem Mars Gelübde gethan für das Wohlsein der Rinder. Es wurden ihm in einem Walde unter Tags für jedes Stück Rind gelobt drei Pfund Dinkel und vier Pfund Speck und vier Pfund von den Knochen gelöstes Fleisch und drei Nösel Wein. Ein Weib durfte bei diesem Opfer nicht zugegen sein.

Als kriegerischer Mars hieß er **Mars Gradivus**, der ins Feld Ziehende, als Flurbeschützer aber **Mars Silvanus**, der vor Waldspuk Bewahrende; denn Silvanus waltet allgemein in Allem, was dem Walde, dem Gehölze, dem Baume eigen ist, sowohl im wilden Gestrüpp, als in den Obstbäumen.

Als geliebter Anhänger des Mars stehet ihm der weissagerische Waldgott Picus, der Sohn des Saturnus und Vater des Faunus, zur Seite. Wegen seiner Schönheit von der Zau-

berinn Circe geliebt, lockte sie ihn in ihre von Gesängen widerhallende Haine. Als er aber ihre Liebe nicht erwiderte, verwandelte sie ihn in einen Specht, der daher als Augural- und Wundervogel gilt. Picus gehört dem Waldgott Mars an, bändigt dessen Rosse und war der erste Augur. Der Baumhacker Specht bohrt im wilden Walde die Eichen und Ulmen bis auf das Mark an, dieser Laut gilt als Wahrzeichen; aber auch der Flug und die Stimme des Spechts ist vorbedeutend. Wenn er auf einem Baume nistete, so mußte jeder Pflock, Nagel, oder was sonst in dessen Stamm eingeschlagen war, herausfallen. Er hütete gleich den Greifen Berge von Gold, und hatte die Findlinge Romulus und Remus bewacht und genährt. Allein Picus war nicht blos Seher; er war nicht minder berühmt als Krieger, als Landbauer, als Rossebändiger, wie als Seher; er wird ein Gefährte und Bruder des Pilumnus mit dem Stempel oder der Mörserkeule genannt, und wenn dieser das Mahlen erfunden hat, so pries man von jenem die Einführung des Düngens der Felder. Wenn Pilumnus mit seinen beiden Begleiterinnen, der Intercidona mit der Axt und der Deverra mit dem Besen, die Wöchnerinnen sammt den Neugeborenen schützte, so nahm sich auch Picumnus dieser Hülflosen an. Um nämlich einen Dämon abzuhalten, der die Kindbetterinn bedrohte, ließ man die Schwelle des Gemachs, worin sich dieselbe mit den Kleinen befand, von drei Personen mit einem Stempel, einem Besen und einer Axt begehen. Bis die Gesundheit und richtige Beschaffenheit des Neugeborenen erforscht war, bereitete man dem Picumnus mit dem Pilumnus ein Kissen im Atrium, damit sie das preisgegebene Kind mittlerweile hüten und vor Verhexung und Auswechselung bewahren möchten.*)

Der Sohn des Picus ist Faunus. Mit der laurentischen Nymphe Marcia, der im Sumpf und Röhricht waltenden, hat er den Latinus, der später zum Jupiter Latiar erhoben ward, gezeugt. Er waltet vornämlich in dem Unheimlichen, Gespensti-

*) Dieser römische Aberglaube hat sich bei den Juden fast bis auf die neueste Zeit erhalten, indem sie bei Wöchnerinnen an die Thür, Fenster und Bettvorhänge, Zettel mit Psalmen und Hexensprüchen vermengt, anhefteten, um die Hexen vermittelst des Propheten Elias abzuhalten. Findet sich etwas von diesem Gebrauche im Talmud?

gen und Fratzenhaften, das dem Dickicht der Waldschluchten einwohnt, spiegelt im Zwielicht spukhafte Bilder vor und steigert das Rauschen des Windes in Aesten und Laub zu artikulirten Lauten. Er ist der griechische Pan, die noch unerkannte Natur. Er ist von koboldartiger Gestalt, schüttelt seine mit Fichtenzweigen bekränzten Hörner und läßt sich, wie Picus, durch Wein berauschen, wodurch sie auch in die Fesseln des Numa geriethen. Er erschlug im Jähzorn seine gleichfalls berauschte Tochter, Gattinn oder Schwester mit dem Myrtenstock und stellt den Weibern und Nymphen nach. Die Zaubermittel, welche sich zur Vertheidigung gegen solchen Angriff darbieten, vertheidigt der Specht gegen die Menschen, welche sie suchen. Am 5ten Dezember wurde sein Fest begangen. Man opferte Böcke mit Wein und Milchspenden, und betete, daß der Gott den Aeckern und Heerden sich hold erweisen möchte, und überließ sich der Fröhlichkeit beim Schmause. Alles Vieh ließ man frei in Wäldern und Feldern umherschweifen, um sich auszutummeln; gleiche Freiheit gestattete man auch dem Gesinde. Er wird bedeutungsvoll Faunus genannt von faveo, günstig sein; denn durch diesen Namen hoffte man seine Spukwerke unschädlich zu machen.

Die plaudernde Fatua, die Oma, ist die Schwester, Gemahlinn oder Tochter des Faunus; sie ist die bona dea, die gute Göttinn, die gutmüthige, welche durch ihre Töne den Menschen die Zukunft enthüllt. Die Waldtöne sind an sich ohne Zusammenhang, nur ein Omen, bedürfen der Deutung, daher ihr Name. Ihr wurde an einem verdeckten Orte geopfert, weil sie mit solcher Keuschheit unter den Menschen gelebt habe, daß außer ihrem Gatten nie ein Mann sie gesehen, noch ihren Namen gehört hatte, oder von ihr gesehen ward. Es wurden nicht nur alle Männer vom Feste ausgeschlossen, sondern selbst alles Männliche. Standbilder von Männern in dem heiligen Bezirke wurden verhüllt und es mußte der Feier Enthaltung vorangehen. Sie hieß daher vorzugsweise die weibliche Göttinn.

Die Zurückgezogenheit, welche der Frau anstehet, wurde hier in streng absondernde Ungeselligkeit gesetzt, und diese, welche im Innersten des vereinzelten Hauswesens waltet, wird in der Natur am anschaulichsten in der vereinzelten Waldschlucht gefunden. Der berühmte panische Schreck ist daher ihre Schutzwehr. Sie

wird mit der über das einmal festgestellte Gottes- und Familienrecht, besonders aber über alle weibliche Würde und göttliche Unzugänglichkeit der Frauen waltenden Juno verglichen und mit dem Scepter geschmückt. Wegen dieser Unzugänglichkeit entfernte man am Feste der guten Göttinn alle Myrten, verdeckte und verleugnete das dabei aufgestellte Weinfaß; denn der Wein war den römischen Frauen streng verboten: durch den Wein öffnet Liber (Bacchus), durch die Myrte Venus das Herz, die Göttinn der strengen Weiblichkeit aber weist Beide zurück. Wein und die veneralische Myrte sind das Unglück des häuslichen Lebens; daher die Sage, daß der trunkene Faunus die Fatua mit dem Myrtenstab erschlagen.

Allein der Wein gehörte dennoch nothwendig zu ihrem Feste, nur wurde er Milch und der verdeckte Weinkrug ein Honigfaß genannt. Das Heiligthum und namentlich das Bild der Göttinn wird mit Reben geschmückt. In Schlangengestalt soll sie Faunus, als sie sich berauscht hatte, überwunden haben; daher werden zahme Schlangen in ihrem Heiligthume erzogen und eine der Göttinn selbst als Symbol beigegeben. Als Schlangengöttinn wird sie denn auch zur Zaubergöttinn und nähert sich der Marcia, der Circe und der Venus. In ihrer Person ist demnach die stillste Heimlichkeit, die engste Weiblichkeit mit der im Innern des Hauses entfesselten Ausgelassenheit des Weibes verbunden angeschaut. Ihr Fest durfte nur unter der Vorstandschaft der Vestalinnen, nur in dem Hause des Consuls oder des seines Collegen, des Prätors, gefeiert werden. Es ist eine Darstellung der häuslichen Jungfräulichkeit, die zum Leben des Staates so unentbehrlich ist, wie die matronale Reinlichkeit der Vestalinnen, die aber nicht blos in minervalischer Geschäftigkeit, sondern auch in mädchenhafter Lust sich äußern soll, und mit welcher in dieser verjüngenden Lust der alte Waldgeist, als Genius der Stadt, einen Geist von immer neuer Lebenskraft erzeugt. **Luperca**, welche die römischen Zwillinge im Waldesdickicht schützte, und welche in der das ausgesetzte Zwillingspaar nährenden Wölfinn waltet, entspricht ihr. Die römische **Ferocitas**, Wildheit, wird überhaupt dem Waldgeist — daher die Wichtigkeit des Silvanus, des Picus, des Faunus und der Fatua — zugeschrieben, der in den römischen Staat übergegangen ist.

Dem Wesen nach mit der Fatua und mit dem Faunus verwandt ist die Zaubergöttinn, Weissagerinn und Geburtshelferinn Carmenta mit ihren Schwestern Porrima und Postvorta. Porrima verkündet das Vergangene, Postvorta das Zukünftige, Carmenta aber weissagte bei ihrer Ankunft die Schicksale Roms, dann die Gottheit des Herkules und der Ino. Porrima steht der regelmäßigen Geburt vor, Postvorta der mißlichen und langwierigen Fußgeburt, Carmenta aber ist die Schutzgöttinn der Schwangerschaft, welche die Geburt glücklich vollbringen läßt, indem sie die Schwangern durch Gemächlichkeit und Ruhe vor jeder Störung behütet. Sie haßt alles Entseelte; in ihren Tempel durfte daher kein Leder gebracht werden. Was der Mensch für die Beförderung der Geburt thun kann, ist geregelte Behandlung der Kreißenden. Diese Regelung wird durch Zauberformeln festgestellt und von diesen ist die Göttinn benannt. Durch diese Zaubersprüche wurden die störenden Geister verscheucht, die guten herbeigerufen. Durch glückliche und leichte Geburt wird dem Menschen das ihm durch Schickung und göttliche Fügung beschiedene Lebensloos unverkümmert zu eigen; daher liegt in der die Geburt behütenden und befördernden Formel auch eine Kraft, welche dem Kinde sein Loos zuspricht, durch das zu rechter Zeit gesprochene rechte Wort zu eigen giebt, und hieraus geht die Vorstellung von der Weissagerinn Carmenta hervor. Ihr Schutz folgt aber auch dem Kinde durch seine Entwickelung, wie diese durch den ihm mitgegebenen Spruch behütet wird; daher wird ihr am 11ten und am 15ten Januar für die Jünglinge und Jungfrauen, in deren Alter sich mit der Ausbildung des Leibes dessen Fehllosigkeit entscheidet, an zwei Festen geopfert. Obgleich die Göttinn nur durch die Frauen verehrt wurde, so geschah das Opfer doch entweder durch einen Flamen der Carmenta, oder durch den Pontifex. Wie über das Leben des Einzelnen, wacht sie auch über die Ansiedelung des Volkes. Ihr Enkel ist Palas, der Geist des Palatiums, der Urstätte von Rom.

Vater des Picus sowohl, wie des Jupiter Optimus Maximus ist Saturnus. Er ist, wie Vesta, nicht unähnlich der Bona Dea eine verhüllte Gottheit. Auch er beziehet, wie Vesta, sich auf den Boden. Diese stellt die Grundlage der Gemeinschaft

in Haus und Staat fest, und erscheint im Herdfeuer, der bereitenden und mildernden Lebensflamme dieser Gemeinschaft; ebenso war Saturn ein unterirdischer Gott. Wie Vesta die Begriffe des Bodens und des Feuers, so vereinigt er die des Bodens und des Lichts. Es ist seine Natur, aus dem Dunkel an das Licht hervorzuarbeiten. Daher befreit er die Bäume mit dem Gartenmesser von dem schädlich verhüllenden Laube, die Flur mit der Sichel von dem verhüllenden Getraide; daher düngt er als Sterculius die Aecker, damit die Saaten hervorkeimen; daher fällt sein Fest in den Dezember, der als zehnter Monat der der Geburt ist. Der eigentliche Tag des Festes war der 19te Dezember; indeß pflegte die Lustigkeit und die Schmauserei der Saturnalien schon zwei Tage vorher zu beginnen und sich bis in die Larentinalien, dem Feste der Laren, auszudehnen, die drei Tage nachher folgten. In den kurzen Wintertagen, in die dies Fest gehört, ließ man sich mit Licht ausstatten und opferte dem Gotte angezündete Kerzen. Man stellte Kissenbereitungen und Gastgebote an, lud Jedermann, Freund und Feind, zum Mitgenuß, wandelte in Tischkleidern umher, trank, schmaußte, spielte und beschenkte sich gegenseitig. Die Clienten mußten ihren Herren Wachskerzen schenken. Auch die Kinder wurden nicht vergessen und zumeist mit Bilderchen erfreut.*) Weil Saturn der Lichtgott ist, so verlangte er auch allein unter den großen Göttern, daß man ihm mit unbedecktem Haupte opferte; denn an diesem Jubelfeste konnte nur Glückliches begegnen, da vor dem allenthalben ertönenden Ruf **io, Saturnalia! io, bona Saturnalia** jedes böse Omen verstummen mußte. Er heißt Vater der Wahrheit, weil er alles Verborgene ans Licht bringt. Er verleiht, mit seiner Gemahlinn Ops, Fruchtbarkeit und Segen, namentlich Fülle der Nahrung, die an seinem Feste durch Schmausereien gefeiert wird; er ist besonders Gott der Feldarbeiter. Den

*) Die christliche Weihnachtsfeier, mit ihrem Festbaum, ihren Festlichtern u. s. w. ist die Vergeistigung des Saturnsfestes, indem das, was im Heidenthume vom physischen Lichte gilt, hier vom geistigen gesagt wird. Die Rabbinen machen Adam zum Einsetzer der Saturnalien; natürlich, da Saturn für den ältesten König Italiens galt, der, wie alle römische Götter, erst später zum Gott erhoben ward, so konnte es den Rabbinen kein anderer als Adam sein. Vergl. Aboda Sara 8, 1.

Sklaven giebt er an seinem Feste die Freiheit; sie wandeln in Herrenkleidern und mit Hüten, dem Zeichen der Befreiung, umher, und werden bei Tische von ihren Herren bedient. Sogar Uebelthäter wurden von ihren Fesseln befreit, denn Niemand sollte Druck oder Zwang fühlen am Feste des Gottes, der Wohlleben und Wohlstand verbreitete. Als er noch auf Erden herrschte und die Menschen daher keine Sorge für die Zukunft kannten, war kein Krieg und kein Diebstahl, kein Eigenthum und keine besonders abgesteckte Grenze. Am Austausch des Eigenthums hat Saturn daher seine Freude; von ihm, wie nach anderen Vorstellungen vom Liber, rührt der Verkehr her; mit Bezug auf ihn prägte Janus das erste Geld und in seinem Tempel befand sich das Aerarium, der Staatsschatz. Eben so sehr heißt er das Schenken gut und es war dies eins der vornehmsten Gebräuche an seinem Feste. Weil er die Abgrenzung nicht kennt, gilt er als Gott der Fremden; die Gesandten fremder Völker meldeten sich in seinem Tempel und empfingen dort Gastgeschenke. Als er noch auf Erden herrschte, hieß er Sterces, Sterculius, Stercenius.

Jene saturnalische Sorglosigkeit und Gleichheit konnte indeß nicht fortbestehen; daher machte die Geburt des Jupiter **Optimus Maximus** der Gleichheit ein Ende. Jeder nahm von jetzt an nur die Stelle ein, die ihm gebührte, und Saturn ward gebunden mit wollenem Bande, der heiligsten und unzerreißbarsten Fessel, die nunmehro nur an seinem Feste von seinen Füßen gelöst ward. Mit dieser Fesselung stellte Jupiter sein Recht, den Unterschied der einzelnen Loose, fest.

Saturn ist der älteste Gott. Licht machen heißt dem Saturn opfern. Er, der Pflanzer und Säer, der es lehrte, den Bäumen Schößlinge einzuimpfen, brachte Licht in die dunkeln Verhältnisse des irdischen Lebens, brachte Leben, Sitte und Ackerbau statt der Rohheit und Eichelkost. Aber das Licht gefällt den Mächten der Finsterniß nicht; sie zu sühnen waren Menschenopfer nöthig, bis diese durch symbolische Menschen, Puppen und Mohnköpfe, ersetzt wurden. Mit dem Eintritt von Jupiters Reich, der Zeit des Picus und des Faunus, deren Thiere das Roß, der Specht, der martische Wolf sind, und nicht der fromme Pflugstier; die ihre Heimath im Dickicht der Wildniß haben, und nicht auf den Aeckern und Saatfeldern, stellt sich, statt der frühern Gleichheit,

Verschiedenheit, Entgegensetzung, Zwiespalt heraus; Saturn ist nun gebunden und verborgen. Nur im Jupiter Latiar findet dieser Zwiespalt seine Ausgleichung wieder, daher das Fest des Latiar so viel Aehnlichkeiten besitzt mit den Saturnalien.

Mit der Verehrung des Saturn war noch die seiner Gemahlinn Ops verbunden. Sie gewährt Reichthum und Fülle, daher man ihr auch die Neugeborenen empfahl. Als Beschützerinn des Feldbaues hatte auch sie ihren Wohnsitz in dem Erdboden; daher wer sie unter Gelübden anrief, mit Fleiß den Erdboden berührte. Man rief diese Göttin als Runcina an, damit das Ausraufen des Unkrauts gut von Statten ginge; als Volutina, damit sich die Aehren mit Bälgen wohl bekleiden möchten; als Lacturcia, damit die Körner in der Milch gedieben; als Hostilina, damit die Aehren schön gleich auf dem Felde stehen u. s. w.

Ein anderes, für die Saat wichtiges Götterpaar ist Vertumnus und Pomona. Vertumnus ist der Gott der Umgestaltung der Gewächse, von ihrer Blüthe an bis zu ihrer Reife, und der wunderbaren Veredlung des Obstes durch das Pfropfen. Fruchtfelder, Blumenbeete und Obstgärten lagen dem Gotte am Herzen und er trug, gleich dem Saturn, ein Gartenmesser in der Hand und einen Aehrenkranz auf dem Haupte. Die Gärtner brachten ihm die Erstlinge der Früchte, so wie auch Kränze von jeder Blumengattung, welche zuerst ihren Kelch öffnete, zum Opfer dar. Das ganze Volk feierte ihm ein Fest in derjenigen Zeit, wo die schöne Jahreszeit allmählig anfängt in die unangenehme überzugehen.

Von dem glücklichen und ungestörten Blühen der Gewächse hängt der Ernteſegen bei Feld- und Baumfrüchten am meisten ab; so gab es eine Blüthengöttinn, Flora. Sie soll ein Freudenmädchen gewesen sein, die durch die Gemeinmachung ihrer Reize sich ein großes Vermögen erworben, und sodann dieses als Erbschaft dem römischen Volk überlassen habe, welches aus Dankbarkeit dafür ihr ein jährliches Fest anordnete. Der Dienst gehörte zu den ältesten in Rom; die Spiele aber wurden erst später in Folge mißglückter Blüthen festgesetzt. Das Fest dauerte vom 28. April bis zum 1. Mai. Man bekränzte sich, schmückte die Thüren mit Blumen, und streute auch bei der

Mahlzeit Blumen auf den Tisch. Die Frauenzimmer kleideten sich bunt, was sonst nicht erlaubt war; man trank mehr als genug war, sang, tanzte und erlaubte sich, sobald einmal der Kranz auf dem Haupte saß, jeglichen Muthwillen. Dieser Muthwille kannte vollends bei den öffentlichen Spielen gar keine Grenzen; Freudenmädchen ergötzten das Volk mit obscönen Worten und Geberden, pflegten sich auf dessen Verlangen ganz zu entkleiden, und sodann bald jungen Hasen und Rehen nachzujagen, bald wie Gladiatoren zu fechten u. s. w. Diese Spiele wurden bei Fackelschein bis tief in die Nacht fortgesetzt. Die Aedilen, welche dieselben zu veranstalten hatten, vermehrten den Spaß, indem sie Erbsen, Bohnen und allerlei Sämereien unter das Volk werfen ließen.

Damit das Getraide vom Brand, Rost (rubigo) bewahrt bleibe, wurde ebenfalls ein eigenes Fest gefeiert. Die Robigalien wurden am 25. März begangen; ein junger Hund mit rother Farbe nebst einem Schafe wurde von dem Flamen des Quirinus geopfert und dabei gebetet, daß die Saaten vom Brand befreit bleiben möchten. Das Opfer galt dem an diesem Tage aufgehenden Hundsgestirn.

Ueber das Gedeihen der Hausthiere wacht Pales. Ihr Fest, die Palilien (von palea, Spreu), wird jährlich am 21. April gefeiert. Den Anlaß für die Zeit desselben giebt das gewöhnlich in diesen Monat fallende Werfen der Kälber. An den Fordicidien (dem zur Ehre der Tellus am 15. April gefeierten Fest) waren trächtige Kühe theils auf dem Capitol, theils dreißig für die Curien, von den Pontifices geopfert, die aus dem Leibe gerissenen Kälber aber von der ältesten Vestalinn verbrannt worden, um an den Palilien zum Sühnmittel zu dienen. An diesem holt nun Jeder, der das Fest feiert, vom Altar der Vesta zum Räucherwerk diese Kälberasche, Blut des Oktoberrosses und Bohnenschoten, und zündet es an. Das Oktoberroß ist zum Dank für das gewonnene Getraide am Ende des Sommers geopfert worden; die trächtigen Kühe für das Gedeihen der eben dann aus der schwangern Erde keimenden Saat. Zu dem Blut und der Asche, welche an das Opfer für die Nahrung für Menschen erinnern, kommen die Schoten, weil diese mit der Hülse des Getraides das gewöhnliche Futter der Rin-

der ausmachen. Die Pales ist also die Gottheit der Stallfütterung. Sie stehet wie die Penaten der Erhaltung, Fortpflanzung und Fortzeugung des Hauses, als Nährmutter der Hausthiere den Geburten derselben vor. Man brachte deßwegen an den Palilien kein blutiges Opfer. Ihr Fest heißt auch das Hirtenfest; denn sie macht den unsteten Hausstand der Hirten, welche überall zur Fütterung nehmen, was sie finden, Gras im Winter, Laub im Sommer, durch Benutzung der beim Acker- und Gartenbau abfallenden Hülsen, zu einer stetigen und gedeihlichen Ansiedelung, daher wird sie mit Vesta verglichen.

Weil den neugeworfenen Kälbern ein schleimiger Brei von Hirse und Milch gereicht wird, bereitet man auch der Göttinn ihr Mahl, setzt ihr laue Milch im Melkfaß hin und wirft Hirsenkuchen und Körbe mit Hirse, nebst Oelzweigen, Kräutern und Lorbeerblättern ins Feuer. Mit den Schafen aber, wie mit den Hirten wird die feierliche Feuersühnung angestellt, wobei man die Kälberasche von den Fordicidien her zum Weihrauch verwendet. Nachdem der gekehrte Boden mit dem Lorbeerzweig besprengt ist, werden Haufen von Halmen und Spreu angezündet, die Hirten springen mit den Schafen dreimal darüber hin und berauschen sich darauf in jungem Wein. Das Vieh, welches der Spreu sein Futter, ja durch die Nahrung, welche sie den Vätern und Müttern gewährt hat, seine Erzeugung verdankt, soll am Tage der beginnenden Sommerzucht auch die feurige Natur derselben empfinden.

Die Flammensühne, welche Pales durch die von ihr gegebenen Spreu den Hirten anthut, gilt als ein Feuer des Mulciber, welches den bäurisch unsteten Sinn zum Behagen an fester Ansiedelung umstimmt; denn Vulkan ist als Mulciber der alles Rohe und Starre mildernde Gott, der Gott des Feuers, welches die Häuslichkeit begründet und den Künsten dient. Dem Feuer wird die Kraft des Belebens und Zeugens zugeschrieben, daher Sagen, wie die von der Geburt des Servius Tullius. Als nämlich die im Haushalte des Tarquinius Priscus dienende Jungfrau Ocresia vom königlichen Tische Erstlinge und Spenden in gewohnter Weise nach dem Herde brachte und in

die Flamme schüttete, erlosch diese plötzlich und aus dem Herde ragte ein männliches Glied hervor. Diesem übergab Tanaquil oder vielmehr Gaja Cäcilia das bräutlich geschmückte Mädchen, und Servius Tullius wurde von ihr empfangen, welchem im Knabenalter eine Flamme das Haupt, als er im Atrium schlief, umleuchtete, als Zeichen seiner Erzeugung aus dem Feuer. Die schwangere Göttinn Maja ist Vulkans Gemahlinn; der Mai, in den die Feste der Maja und des Vulkans fallen, ist der Monat der intensiven Jahreskraft, der Monat der Zeugung und Belebung. Der Vulkanstempel hatte daher ähnliche Bedeutung wie der der Vesta und galt für einen Vereinigungspunkt des ganzen Staates; das Heiligthum der Concordia, der Eintracht, wurde daher später auf seinem weiten Tempelraume erbaut. Vulkan war der Herr der Oefen und Feueressen, daher wurden ihm die Fornacalien gefeiert. Sie wurden von dem Vorsteher sämmtlicher Curien am Tage der Quirinalien angekündigt, denn beide Feste wurden unmittelbar nach einander begangen; die Quirinalien am 17., die Fornacalien am 21. Februar. Zugleich mit der Ankündigung ließ derselbe die Namenslisten der sämmtlichen Bürger nach der Curieneintheilung aufhängen, damit Jedermann erfahren konnte, in welche Curie er eingereiht war. Denn dazu war der Tag der Quirinalien bestimmt, daß die Curieneintheilung alljährlich berichtigt und ergänzt würde. Er galt daher als Vorbereitung zum Feste der Fornacalien. An diesem selbst thaten sich die Genossen der einzelnen Curien zusammen und verrichteten ein gemeinsames Opfer zur Entsündigung ihrer Vereine.

Das eigentliche Fest des Vulkan indeß wurde am 23. August mit Spielen in der flaminischen Rennbahn, woselbst auch ein Tempel des Gottes war, begangen. Das Opfer bestand in Fischen, die man ins Feuer warf, um durch die Bewohner des feuchten Elements die Gewalt des Feuergeistes auf eine magische Weise zu besänftigen. Das Fest hatte den Zweck, alles Unglück abzuwenden, welches aus dem Gebrauche des Lichts und Feuers bei den von nun an immer kürzer und kälter werdenden Tagen entstehen möchte. Ein Jeder suchte auch an diesem Feste ein wenig bei Licht zu arbeiten, welches zur Weihe geschah, um sich des Glücks bei den fernern Winterarbeiten zu versichern.

Ueberhaupt sah der Gott die Fische gern geschlachtet, daher war der Fischmarkt bei seinem Tempel.

Im Gegensatze zum Feuergotte Vulkan stehet der Gott der Gewässer Neptun. So oft ein Feldherr mit einer Flotte in die See stach, brachte er zuerst ein Schlachtopfer, und versenkte das Dargebrachte ins Meer. Auch den Seestürmen widerfuhr göttliche Verehrung. So gab es auch eine Göttinn der gelinden Winde unter dem Namen Venilia. Portumnus war der Genius der Häfen, welcher glückliche Rückkehr von der Seefahrt verleihet. Dem rinnenden Gewässer wurde Verehrung unter dem Namen des Gottes Fontus, des Sohnes von Janus (weil zur Gründung eines Hauswesens der Quell unentbehrlich ist), und der Juturna erwiesen. Am 13. Oktober begingen die Römer das allgemeine Quellenfest, Fontinalia genannt, an welchem man Kränze um die Brunnen wand und in die Quellen warf. Alle rinnenden Gewässer galten für heilig, besonders ihre Ursprünge. Darum durften auch die Priester und Magistrate, wenn sie zu amtlichen Verrichtungen zogen, keins derselben ohne vorhergegangene Auspicien überschreiten. Daß man die Gaben der Gewässer zu verbrauchen wagt, bedarf ebenfalls der Sühnung; daher wurden jährlich dreißig Binsenmänner zur Sühnung des ganzen Volks, vom Pontifex im Beisein der Vestalinnen und des Prätors, der Tiber übergeben.

So wie Wasser dem Feuer, so ist dem bisherigen überirdischen Reiche ein unterirdisches entgegengesetzt. Die Erde selbst stand unter dem Namen Tellus im Gegensatze zum Himmelsfürsten Jupiter. Man schwur z. B. bei Jupiter und Tellus, und streckte bei jenes Namen die Arme zum Himmel empor, bei dieser zum Erdboden hinab. Die Fordicidia gehörten ihr an. Die Tellus ist es, die die Abgeschiedenen in ihren Schooß aufnimmt; daher mußte ihr, wenn man einem Todten die letzten Ehren schuldig geblieben war, noch vor dem Beginn der Ernte ein Schweinsopfer gebracht werden.

Dem unterirdischen Reiche gehörte überhaupt Alles an, was der Erdoberfläche und dem Lichte des Tages entrückt ist. Es führt verschiedene Namen, die zugleich Benennungen des dort hausenden Gottes sind. Es heißt Orkus, der Bändigende und Einengende; Quietalis, der Ruheort; Infernus, der Unterir-

dische; Dis, der Reiche, der den in der Erde vergrabenen Reichthum an kostbaren Metallen besitzt. Sein Altar war das ganze Jahr hindurch tief in der Erde vergraben, und nur an dem Feste der Consualien wurde er ausgegraben, um auf demselben das Opfer zu verrichten. Auch wurden an diesem Feste Wettrennen mit Pferden und Maulthieren gehalten; denn diese waren wegen ihrer Unfruchtbarkeit den Unterirdischen besonders lieb; sie wurden an diesem Feste gepflegt und bekränzt, so wie auch dann auf sie Rücksicht genommen zu werden pflegte, wenn eine Familie ein Todtenfest beging. Diese Opfer und Spiele bezweckten Loskaufung des Staates vom drohenden Untergang durch Entrichtung gewisser Opfer an die Hölle und damit zugleich Gewährleistung größerer Fülle und Fruchtbarkeit. Die Königinn des Schattenreichs ist Libitina, die mild auflösende Göttinn. Ihr Tempel vertrat die Stelle eines Leichenhauses, indem darin alle zu Leichenbegängnissen nöthigen Geräthschaften aufbewahrt wurden, und ihre Diener, die Libitinarii, waren die Leichenbereiter.

Der Orkus hieß auch Viduus, weil er die Seele vom Leibe trennt, und unter diesem Namen hatte er einen Tempel außerhalb der Stadt, weil solche Wesen nicht unter den Lebenden wohnen sollten.

Auf dem Comitium war eine Oeffnung der Hölle, welche fortwährend mit einem Steine, dem Steine der Manen, verschlossen blieb; dreimal aber im Jahre, nämlich am 24. August, am 5. Oktober und am 8. November aufgedeckt wurde. Diese Tage waren sämmtlich den unterirdischen Gottheiten geweiht, und darum traurig und ungünstig zu jedem Geschäfte. Denn es war, als ob die Thore der Hölle geöffnet wären, damit deren Bewohner frei walten und sich ihres Rechts nach Belieben bedienen möchten. Darum hütete man sich während dieser Tage, irgend etwas Wichtiges zu beginnen; kein Heer durfte ausgehoben, kein Marsch angetreten, kein Treffen geliefert, keine Volksversammlung gehalten, kein Schiff in die See gelassen, keine Heirath geschlossen werden, wenn es nicht die höchste Nothwendigkeit forderte. An diesen Tagen gab man den Unterirdischen freiwillig und auf einmal das ihnen Gebührende, und kaufte sich so von ihnen für die übrigen los.

Dieses sind die Hauptgötter Roms; daneben giebt es noch eine Menge anderer, indem die Thüre, die Angeln, die Kammer, die Wollust, die Angst, kurz Alles, was sich im Leben als nützlich oder schädlich erweist, einen gleichnamigen Geist besitzt, auf den durch kluges Behandeln, durch magische Zeremonien eingewirkt werden kann. Denn Zauberei, Beschwörungsformel ist die Hauptseite in dieser Religion. Picus und Faunus offenbaren dem Numa die Formel, den Jupiter Elicius in die Menschheit herabzubannen. Diese ist nun in die menschliche Macht gegeben und in den Commentarien des Numa aufgezeichnet. Indeß ist diese Beschwörungsformel höchst gefährlich und dem Sterblichen ist nicht erlaubt, sich an diese Geheimnisse zu wagen. Der König Tullus Hostilius, der sich dennoch dazu verstieg, wurde vom Blitz erschlagen, weil er im Ritus etwas versehen hatte. Numa bewies auch sonst noch die Macht des geschickten Gebrauchs passender Worte; durch sie konnte er mit Recht statt der blutigen Menschenopfer, welche der Gott verlangte, symbolische unterschieben. Durch ein verfängliches Wort war sogar der Etrurische Seher, Olenus Calenus, nahe daran, die ganze Macht und die ganze Zukunft, welche Rom beschieden sein sollte, auf sein Vaterland zu übertragen, hätten die römischen Gesandten seine List nicht noch zur rechten Zeit gemerkt. Als man nämlich den Grund zum tarpeischen Tempel grabend, einen Menschenkopf gefunden, und an Olenus Calenus deshalb Gesandte geschickt hatte, so beschrieb dieser den Umriß des Tempels vor sich im Sande, und sprach dann: „Also hier, sagt ihr Römer, hier soll der Tempel des Besten und Höchsten Jupiters stehen; hier hat man den Kopf gefunden.“ Die Annalen behaupten einstimmig, daß das Anzeichen auf Etrurien übergegangen wäre, hätten nicht die römischen Gesandten durch des Sehers eigenen Sohn im Voraus gewarnt, geantwortet: „Nicht eben hier, sondern zu Rom, sagen wir, ist der Kopf gefunden worden.“ Ohne solche Zauberformeln ist keine Schlachtung eines Opferthieres wirksam, keine Befragung der Götter rechtmäßig. Die höchsten Magistratspersonen haben solche zu sprechen, die aufgezeichnet sind und ihnen vorgelesen werden, damit ja nichts vergessen, oder in unrichtiger Folge gesagt werde; ihr Vortrag wird

von einem Aufseher bewacht, dem Volke mittlerweile Stillschweigen geboten und, damit nicht etwa ein störender Laut dazwischen töne, die Flöte geblasen. Ein Mißlaut oder ein Fluch während dieser Handlung soll oft Veranlassung gewesen sein, daß plötzlich von den Eingeweiden die Spitze der Leber oder das Herz verschwand, oder sich verdoppelte in der Zeit, wo das Opferthier dastand. Mit Beschwörungen vermögen die Vestalinnen entlaufene Sklaven innerhalb der Stadt festzubannen. Bei Belagerung feindlicher Städte rief man deren Götter heraus und verhieß ihnen denselben oder einen noch ansehnlichern Gottesdienst in Rom; daher wurde auch die Gottheit, unter deren besonderem Schutze Rom stand, geheim gehalten, damit kein Feind sie verlocke, Rom mit einer andern Stadt zu vertauschen. Gaben die Eingeweide des Opferthiers ungünstige Zeichen, so schlachtete man neue, bis man bessere fand, und diese gaben alsdann den Beweis, daß die Götter nunmehr befriedigt sind. Eben so wird der durch Prodigien kundgegebene Götterzorn nach bestimmten Vorschriften gesühnt. Unrichtige Handhabung des Stipulum, zufällige Unterbrechung des Flötenbläsers, ein falsches Wort der Magistratsperson, Loslassung des Bodens, des Zügels am Götterwagen, des dienenden Knaben u. s. w., machen die Wiederholung der ganzen Festlichkeit nothwendig. Der wesentlichste Theil der Pontificalbücher enthielt solche Indicamenta, solche Zauberformeln und Zauberverrichtungen und Belehrung über den richtigen Gebrauch derselben.

Ein solcher Cultus, dem das Wesen und die Natur Gottes völlig gleichgültig ist, dem es nur darauf ankommt, daß der Gott sich den öffentlichen und Privatverhältnissen nützlich erweise, mußte sich bald ins Unendliche vermehren. Zeigten sich bei öffentlichen oder Privatunglücksfällen die einheimischen Götter unwirksam, so versuchte man es mit ausländischen. Man führte nun den Cultus dieser oder jener ausländischen Gottheit in Rom ein, ließ sie von Priestern ihres Vaterlandes bedienen, wollte aber damit nichts weiter, als sie bewegen und durch die ihr gemäße Zeremonie zwingen, sich Roms anzunehmen So wurden neben der einheimischen Tellus die griechische Ceres und die phrygische Göttermutter in Rom auf Anlaß öffentlicher Unglücksfälle eingeführt, und obgleich alle drei

dem Wesen nach ziemlich dasselbe sind, so wurden ihre Culte doch niemals verschmolzen, sondern jede wurde auf ihre Weise, die Tellus auf römische, die Ceres durch eine griechische Priesterinn, die Kybele durch phrygischen Wahnsinn verehrt; denn auf das Wesen der Gottheit kam nichts an, sondern darauf, wie die Göttinn vermocht werden konnte, sich der Römer anzunehmen. So kam neben die einheimische Volupia die griechische Venus und wurde in ihren verschiedenen Beziehungen als Volgivaga, die Allerweltsdirne, als Libera u. s. w. durch ein entsprechendes Verhalten verehrt; so bekam endlich neben dem alten Asylgott Vejovis Apollo seine Verehrung und allmählig wurde Rom das Pantheon, d. h. die Stadt aller Götter, in welcher selbst der Gott der Juden nebst Abraham als Gott und Christus nicht fehlen durften. Da die Staatsherren die einheimischen Götter längst sich günstig zu machen gewußt hatten, so wendete sich der zu gleicher Macht im Staate strebende Theil des Volkes, in der ältesten Zeit die Tities, im Gegensatze zu den Ramnes, dann die Plebejer im Gegensatze zu den Patriciern, endlich die Demagogen im Gegensatze zu den Optimaten vorzüglich zu den neu eingeführten Gottheiten.

Einzelne Familien und einzelne Personen hatten sich im Verlaufe der römischen Geschichte vorzüglich nach dieser oder jener Richtung hin nützlich erwiesen. Dieses entsprach dem Verhalten dieses oder jenes Gottes, daher werden denn solche Familien und solche Personen als die Verkörperung dieses oder jenes Gottes betrachtet. So ward Julius Cäsar vom Senat öffentlich als Jupiter Optimus Maximus begrüßt, ohne daß irgend Jemand daran Anstoß genommen hätte.

Damit hängt denn die Verehrung des Genius zusammen. Der Genius des Gottes, oder die Kraft, die von einem bestimmten Gotte ausgehet, ist es, die sich im Geschlechte fortzeugt. Da aber jeder römische Gott wesentlich Localgott ist, an dieser oder jener Stätte in Rom, in Latium, im ganzen Reich seinen eigentlichen Wohnsitz hat, und nur mit seiner Genehmigung anderswohin verpflanzt werden kann, so bedarf er eines Symbols, um seine Kraft auch anderswo wirksam zu erweisen. Dieses ist die in der Erdspalte hausende Schlange, die überall als Symbol der unverwüstlichen Lebenskraft gilt. Die

Mutter des Scipio Africanus war lange unfruchtbar geblieben, bis sie vom Genius in Schlangengestalt diesen ihren berühmten Sohn empfing. Dieser so in dem einzelnen Menschen verkörperte Gott wird mit demselben geboren, lenkt dessen Schicksale, behütet seinen Geist, ist aber selbst unsterblich. Ihm wird überhaupt die Verwaltung der Vorzeichen in den Eingeweiden, Träume, Prodigien und Blitze beigelegt. Er hat seine Lust daran, Freude und Wohlbehagen in dem von ihm gehüteten Menschen zu entwickeln. Vom sterblichen Leibe wird der Genius befreit durch die Libitina, so wie sie als Libera bei seiner Herabzeugung in die Menschheit thätig war. Der Genius verwandelt sich aber auch in einen schwarzen, bösen Dämon. Dem Crassus erschien ein solcher von ungeheurer Größe, schwarz von Farbe, mit verworrenem Bart und Haupthaar. Eben ein solcher erschien dem Brutus vor der Schlacht bei Philippi.

Man handelte gegen die Genien der Menschen ganz wie gegen andere göttliche Geister in Gebeten, Schwüren, Weihungen und Opfern. Man schwur bei seinem eigenen Genius und bei dem geachteter oder werther Personen; bei festlichen Gelegenheiten und fröhlichen Begebenheiten brachte man seinem Genius Opfer, besonders Blumen und Wein. Der Geburtstag war das alljährlich wiederkehrende Fest für den Genius; man brachte ihm Opferschrot, Kuchen, Honig, am meisten aber Wein, Weihrauch und Kränze, kleidete sich dabei weiß, der guten Vorbedeutung wegen und suchte ebendeshalb Scherz, Spiel und Tanz zu erwecken. Das Ehebett weihte man den Genien der Brautleute.

Die Seelen der Verstorbenen fanden in der Unterwelt Aufnahme und werden Manen, d. h. die guten, holden, frommen genannt. Die seligen Geister sind die zu Laren, d. h. Götter gewordenen Manen, die unseligen, die zu Larven, d. h. Gespenster gewordenen Verstorbenen. Man schwur daher bei diesen Götter gewordenen Manen ganz wie bei den übrigen Göttern. Die Manen werden indeß nicht sogleich Götter, sondern nur durch heilige Gebräuche vermögen die Ueberlebenden ihre Verstorbenen in göttliche Geister umzuwandeln. Die Leiche wurde daher, nachdem sie gewaschen, gesalbt und gekleidet war, sieben Tage in den Vorräumen des Hauses aufbewahrt.

Während dieser Zeit galt das Haus und die Familie für unrein; darum stellte man einen Cypressenbaum vor die Thür. Am achten Tage wurde die Leiche im feierlichen Zuge, unter Vortragung reinigender Fackeln, zur Brandstätte begleitet; die Zurückkehrenden schritten über ein Feuer und ließen sich durch Lorbeerwedel mit Wasser besprengen. Der Scheiterhaufen wurde in Form eines Altars errichtet. Sobald man die Gebeine ansichtig wurde, sprach man: Unser Vater, Bruder, Gatte u. s. w. ist bereits ein Gott. Die Reste wurden von lieben Angehörigen unter Thränen, Klagen und Anrufung des Hingeschiedenen mit Wein ausgelöscht, in den Schooß gesammelt, sodann mit Milch abgespült, und in einem reinen Leintuche gelüftet, endlich in die Urne gelegt nebst Thränenfläschchen, Weihrauch und Spezereien und in der Gruft beigesetzt. Nachdem abermals acht Tage verflossen waren, wurde eine Nachfeier gehalten; bei dieser mußten wo möglich alle Familienglieder anwesend sein und selbst Soldaten erbaten sich Urlaub. Diese Feier war ein heiliges Fest für die Familie und durfte weder auf andere Festtage, noch auf schwarze Tage anberaumt sein. Im Eingange des Gebetes beim Opfer waren zuerst Janus und Jupiter zu begrüßen. Das Opfer bestand entweder in einem Schweine, oder in einem Schöpse, und galt der Ceres, damit sie dem in ihrem Schooße Aufgenommenen sanfte Ruhe gewähren möchte. An dasselbe schloß sich der Leichenschmaus an, bei welchem man sich bekränzte und der Vorzüge des Verstorbenen rühmend gedachte. Hier wurden Loblieder auf die Hingeschiedenen gesungen. Man ehrte dabei den Verstorbenen gleich den Göttern durch Weinspenden und Anzündung von Räucherwerk. Die wichtigste Zeremonie bestand jedoch darin, daß man ein von der Leiche abgeschnittenes Glied, etwa einen Finger oder ein vom Scheiterhaufen zurückbehaltenes Bein, feierlich mit gereinigter und geweihter Erde bedeckte. Wollte man dieses nicht thun, so genügte schon das Werfen einer Scholle auf die Ruhestätte. Alle diese Zeremonien hatten zum Zweck, den Todten durch Ehrenbezeigung zu befriedigen und ihm Ruhe und Aufnahme im unterirdischen Reiche zu verschaffen. Darum war es auch Pflicht für Jeden, der eine unbestattete Leiche sah, ihr wenigstens durch Daraufwerfen dreier Handvoll Erde zur Ruhe zu verhelfen; denn die Erde beher-

bergte Keinen, der ihr nicht durch feierliche Zeremonie von symbolischer Kraft übergeben worden war.

An einem alljährlich wiederkehrenden Feste wurden alle Manen mit Spenden und Opfern geehrt. Das Fest fiel auf den 19. Februar und hieß sowohl Feralia, d. h. Todtendienst, als auch Parentalia, weil zunächst Kinder und Erben die Pflicht hatten, die Opfer für die Hingeschiedenen zu entrichten, oder die Schatten der Ahnen zu versöhnen. Die Manen sahen indeß mehr auf ein liebevolles Andenken, als auf den Werth der Gaben; daher hatte der Arme schon genug gethan, wenn er eine Scherbe mit Blumen und einigen Früchten, nebst Opferschrot und einigen Körnchen Salz auf die Ruhestätte der Todten gelegt hatte. Die Schatten schweiften allenthalben umher, ihre Opfer zu verzehren; daher blieben die Tempel verschlossen und auf keinem Altar wurde ein Feuer angezündet; auch war deshalb die Zeit unglücklich zum Beginn irgend eines Geschäfts.

Die Geister der Verstorbenen wollen tüchtig betrauert sein; sie freuen sich der Mitgabe gesammelter Thränen, der ausgepreßten Milch der Frauen, der zerschlagenen Brüste und der blutrünstigen Wangen. Aber dieses ist noch nicht genug, sie begehren auch, daß ihnen Menschenleben zum Opfer fallen; dazu sind die Gladiatoren-Kämpfe eingesetzt. Wird den Genien und Manen an den Parentalien ihr Recht nicht, so verlassen sie ihre Gräber und durch die Straßen von Rom und durch die Felder von Latium heulen ungestaltete Schatten.

Im übrigen haftet der Lar ebenfalls an einer Stelle des Hauses, des Feldes, des Wegs u. s. w., und wirkt, wie der Genius durch die Schlange, durch den Hund. Durch diesen Laren- und Manenglauben fühlt sich der Römer fortwährend von Geistern umschwebt.

Von einer Theo- und Kosmogonie — da dies zu wissen unnütz ist — weiß daher der Römer auch nichts. Die Götter waren, wie die Menschen, durch die Genien auf die Erde herabgezeugt, wandelten daselbst eine Zeit lang als Könige und wurden dann, wie ja auch jeder andere Verstorbene im einzelnen, zu Göttern erhoben.

Diese Religion mußte denn auch die Geschichte hervorrufen, die wir als die römische kennen. Der Staat selbst mußte lange Zeit sowohl nach Innen als nach Außen um seine Existenz kämpfen. Nach Innen waren die Kämpfe der Plebejer mit den Patriciern, das Interesse der erst in den Staat aufgenommenen mit dem der schon lange ansäßigen Bürger auszugleichen. Eine jede Parthei verfocht hierbei *ihren Nutzen*. Als die Könige sich in den Plebejern eine Stütze gegen die Macht der Patricier suchen wollten, ward das erbliche Königthum abgeschafft und an dessen Stelle wurden zwei auf *ein* Jahr gewählte Consuln an die Spitze des Staates gestellt, deren Wahl anfangs ganz in den Händen der Patricier verblieb, bis nach langen Kämpfen die Plebejer mit den Patriciern gleich berechtigt dastanden. Nach außen kam Rom immer in Conflict mit den Nachbarstaaten. Da mußte denn jeder Römer **pro aris et focis** kämpfen; denn Jeder wußte die *Existenz seiner Penaten, seiner Laren, seines Hauswesens* von der *Existenz des Staates* abhängig. Daher die römische **virtus** und **ferocitas**, *Tapferkeit, Wildheit* und heroische Vaterlandsliebe.

Als aber mit dem Falle Carthago's die Existenz des Staates gesichert war, konnte der Staat, der nur auf seinen Nutzen bedacht war, die Waffen nicht niederlegen. Er eroberte die halbe Welt. Hier mußte sich denn nothwendig das Wohl des Staates von dem des Einzelnen trennen. Der Einzelne hatte nichts mehr dabei zu gewinnen, ob die römischen Heere in Asien einen Sieg mehr oder weniger erfochten. Statt Vaterlandsliebe war es nun die Aussicht auf Beute, die zum Kampfe lockte. Die Republik mußte dem Kaiserthume weichen; denn die Monarchie muß überall eintreten, wo die Staatsinteressen umfassender und verwickelter werden und wo der einzelne Bürger seine Interessen dem Staate gegenüber für sich hat, wo beide nicht mehr unmittelbar zusammenfallen. Daher auch für unsere jetzigen Verhältnisse eine Republik eine Unmöglichkeit ist.

Da, wo Alles *nur* auf seinen Nutzen bedacht ist, wie in Rom, da muß sich dieser Nutzen zur Rechtsregel festsetzen. Nirgends ist das bürgerliche und religiöse Recht so ausgebildet wie hier. Das Recht der Götter und das Recht der Menschen unter

einander, was jeder zu fordern und zu leisten hat, alles ist genau festgesetzt.

Mit dem römischen Kaiserreich mußte aber auch das Unglück der alten Welt hereinbrechen. Das römische Kaiserreich hatte Alles verschlungen; keine Völkerindividualität blieb vor ihm bestehen; alle Götter waren in Rom aufgenommen. Dadurch war der Einzelne völlig gleichgültig gegen den Staat geworden. Statt der alten Vaterlandsliebe mußte jetzt der Eigennutz wirken. Für den Staat war nichts mehr zu gewinnen; nur noch für Einzelne konnte unter dem Scheine des Staates gewonnen werden. Die Kaiser betrachteten sich als die zum Genusse privilegirten Herren und ergaben sich der Ueppigkeit, Sittenlosigkeit u. s. w. Und gab es auch einzelne tüchtige Kaiser, so war dies eine Privatsache und konnte im Verhältniß des Ganzen nichts ändern. Unter dem philosophischen Antonin war man schlechter daran, als unter dem wahnsinnigen Claudius. Aber indem der römische Egoismus sich erkennt, hat er auch seine Verurtheilung ausgesprochen. Die Frage kann nicht ausbleiben: *Was nützt denn der Nutzen?* Und auf diese Frage hat die römische Welt keine Antwort und daher ist sie mit all ihrem Nützlichen unglücklich.

Mit dieser Frage hat sich aber auch das Heidenthum überhaupt vollendet. Das Heidenthum war davon ausgegangen, daß der Mensch der Natürlichkeit und Sinnlichkeit die Herrschaft gönnte. Alles, was der Sinnlichkeit Einbruch that, die Stimme des Gewissens nicht ausgenommen, wurde als etwas Feindliches betrachtet und zu überwinden versucht. In Rom ist dieses Ziel erreicht; der Egoismus ist zur vollständigen Herrschaft gekommen; *ein Jeder wird da rechtlich in seinem Nutzen und in dem, was dazu dient, denselben zu fördern, geschützt.* Nun erkennt der Mensch, daß das, was er erreicht hat, eben nur der Widerspruch und sein Unglück ist. *Wozu der Nutzen?* Das ist die Frage, die dieses ganze Gebäude umstürzt. In Rom ist das Leben ein praktisches, irdisches, verständiges geworden. *Die römischen Götter sind, wie die Fetische der untersten Stufe, eben nur solche Helfershelfer, das irdische Leben recht nützlich und genießbar zu machen.* Aber der Blick des

Menschen reicht über die Erde hinaus; das Irdische kann ihm nicht genügen; der römische Nutzen muß ihm unnütz erscheinen.

Ueberblicken wir nochmals den Gang, den das Heidenthum genommen hat, so war sein Grundtypus, überall die Glückseligkeit zu suchen, nirgends aber sie zu finden. Der Fetischdiener ergab sich seinen Lüsten; als diese sich selbst widersprachen und bekämpften, suchte der Mensch, wie auch in Rom, Ordnung in die Lüste hineinzubringen, in China. Als auch dieses nicht ausreichen wollte, suchte er in Indien auf wahnsinnige und verzweifelte Weise die Sinnlichkeit entweder zu tödten, oder sich blindlings und verzweiflungsvoll in dieselbe zu stürzen. Das Bewußtsein dieses Wahnsinnes und die Melancholie darüber prägte sich im Buddhaïsmus aus.

Von neuem versucht der Mensch, das Glück in der Natur zu finden; zuerst wird wiederum die Ordnung erstrebt, aber nicht die abstrakte, sondern die Ordnung der Natur selber. Dem Gesetze, welches in der Natur wirkt, nicht aber wie in China dem, welches nur aus der Natur herausgelesen ist, sucht der Parse sich ähnlich zu machen. Allein in der Natur wirkt nicht ein Gesetz, sondern es wirken hier mindestens zwei Gesetze, mindestens das des Lebens und das des Sterbens. Daher wird in Vorderasien gesucht, allen Naturgesetzen sich zu unterwerfen, einmal dem, das andere Mal jenem zu dienen. Aber alle Naturgesetze halten ebenfalls vor dem Sterben nicht aus; das natürliche Sterben ist eben so ewig, wie das natürliche Leben; der Tod ist das Ende dieser Glückseligkeit. Wie in Indien, so sucht auch in Vorderasien der Mensch im Taumel der Sinnlichkeit seine Verzweiflung hierüber zu ertränken. In Aegypten hingegen wird die Trauer über das Nichtige aller bisherigen Bestrebungen anerkannt. Auch beim Gastmahl wird das memento mori nicht vergessen

Von neuem versucht der Mensch glücklich zu werden. Statt die Natur auf sich zu übertragen, statt sich zum bloßen Abbild der Natur zu machen, macht er in Griechenland umgekehrt die Natur zum Abbilde von sich. Nur sich schaut der Grieche in Allem an; nur sich will er überall genießen. Allein auch das gelingt nicht. Das Ich ist voller widersprechender Gefühle.

Jenseits der griechischen Götter wird daher wieder das indische Brahm als das allmächtige Fatum angeschaut, dem Menschen und Götter unterliegen. Dieses Fatum aber macht die griechischen Götter selbst lächerlich. Die ewigen Götter werden als Phantasiegebilde erkannt, denen keine Wirklichkeit entspricht. In Rom werden nun diese widersprechenden Gefühle selbst wiederum geordnet. Da wird es denn ausgesprochen, was gesucht wurde, der Nutzen; da wird mit Selbstbewußtsein zum Fetischismus zurückgekehrt; der Gott soll, wie der Fetisch, nur nützen; der Gott wird, wie der Fetisch, bezaubert; zeigt er sich unwirksam, so wird ein neuer Gott, wie ein neuer Fetisch, eingeführt. Der Dienst, welcher dem Gott gelobt wird, nützt demselben, wie dem Fetisch. Indem im Cultus dargestellt wird, was der Gott thut, und indem dieser nichts weiter thut, als nützen oder schaden, so wird im Cultus dem Gotte seine Gabe zurückgegeben, ihm so damit gedient, daß es ihm unmöglich ist, zu widerstehen.

Rom ist somit der geordnete Fetischismus, oder die Einheit desselben mit China, damit aber die Totalität des ganzen Heidenthums *). Indien war die Auflösung der vorhergehenden Stufen; es wurde hier das Nichts der abstrakten Natur verehrt. Dieses schlug um in die konkrete Natur, in Persien und Vorderasien. Das Nichts der konkreten Natur ist aber der menschliche Geist; so entstand aus dem ägyptischen Räthsel das griechische Selbstbewußtsein. Aber in Rom wird nun auch das Nichts des menschlichen Geistes gewußt. Dieses ist die bodenlose Leerheit, das Unglück als solches, der Ekel vor sich selbst. Eine neue Stufe ist unmöglich. Das gesuchte Glück hat sich zum totalen Unglück verkehrt. Die falsche Voraussetzung des Heidenthums, daß der Mensch seiner Natürlichkeit zu folgen habe, hat sich als das Nichtige erwiesen. Resultatlos schließt die alte Welt. Sie sucht das Glück und hat das Bewußtsein, daß dieses vergebens ist, daß das Glück, das sie finden kann, ein Nichtiges ist. Sie kann keinen neuen Halt mehr finden, weil sie nichts mehr hat, an das sie sich halten könnte. Sie weiß nun, daß

*) Vergl. oben S. 151.

weder die Natur noch der menschliche Geist Gott sei, oder objektive Wahrheit habe; daß hier und dort nur das Nichts gefunden wird. Aller Inhalt und alle Form ist nichtig; Alles ist ihr zur Lüge geworden, das ist ihre grausenhafte Erfahrung. Eine neue Religion, ein neues Völkerleben ist dem Menschen zu finden und zu erfinden total unmöglich. Das Heidenthum und die heidnische Welt ist mit dem Beginn des römischen Kaiserreichs untergegangen und das reine Nichts ist dem verzweifelten Menschengeschlecht übrig geblieben.

Kann es sich aber vielleicht noch durch eigene Kraft retten? Kann es sich vielleicht durch Philosophie eine bessere und haltbarere Welt aufbauen?

§. 35. Die heidnische Philosophie.

Es ist ein altes Vorurtheil, daß zwar die heidnischen Religionen falsch wären, daß aber die Philosophen des Heidenthums in der Wahrheit gelebt hätten. Man hilft sich gewöhnlich, um die Nothwendigkeit der Offenbarung zu beweisen, mit der Behauptung, durch Philosophie seien immer nur Einzelne, nur die Philosophen-Schulen, durch die Offenbarung aber die ganze Welt zu Gott gekommen. Es ist hier zu untersuchen, ob jenes Vorurtheil begründet und ob die Offenbarung für den Philosophen wirklich entbehrlich sei.

Die nächste Frage, die hier in Betracht kommt, ist die, was ist Philosophie? Philosophie ist nicht bloßes Denken; jeder Mensch denkt, ohne deshalb schon ein Philosoph zu sein; ja sie ist nicht einmal blos richtiges, konsequentes Denken; denn auch dieses ist das Eigenthum, wenn auch nicht Aller, doch der meisten Menschen, die deshalb noch nicht auf den Namen Philosophen Anspruch machen. Wir fanden das konsequente, richtige Denken bei allen heidnischen Völkern, in allen heidnischen Religionen. Gebt dem Inder seine Grundanschauung zu, daß das Nichts das Höchste sei, und die Konsequenz des Gedankens wird euch zu allen seinen Extravagationen führen. Wir fanden sowohl bei jedem einzelnen heidnischen Volke, als auch in der Totalität des Heidenthums diese Konsequenz des Gedankens wieder: wer wird deshalb behaupten wollen, daß dieses Philosophie sei? Seinen Wünschen und Bedürf-

nissen gemäß gestalteten sich dem Heiden seine Grundanschauungen; ganz konsequent entfaltete er diese zu einer Totalität von Momenten und seine eigene Konsequenz trieb ihn alsdann, über sich hinauszugehen und sich eine andere Grundanschauung zu verschaffen, mit der er das alte Verfahren von neuem begann, bis er alle ihm möglichen Prinzipe erschöpft hatte und verzweiflungsvoll die Nichtigkeit seines Strebens erkannte. Für den Fetischdiener war die Grundanschauung, daß Alles genießen wolle; für den Chinesen, daß Alles fein ordentlich zugehen müsse; für den Inder, daß Alles das Nichts sei; für den Perser, daß Alles dem Leben entgegenstrebe; für den Vorderasiaten, daß Alles bloße Naturnothwendigkeit sei; für den Aegypter, daß es noch ein Jenseits der Natur gebe; für den Griechen, daß Alles menschlich, und für den Römer wiederum, daß nur das Nützliche zu erstreben sei. Diese Grundanschauungen traten hervor nicht nach absoluter, wohl aber nach realer, relativer Nothwendigkeit. Hatte sich der Mensch einmal der Natürlichkeit ergeben und wollte er in dieser Richtung verharren (s. oben S. 91 ff.), so war es der nothwendige Wunsch, dieser sich ungestört hingeben zu können, ihre Süßigkeiten ohne bittere Hefen zu schlürfen, was alle diese Prinzipe hervorrief. Sowohl im Uebergange von einem Prinzipe zum andern, als auch innerhalb der Prinzipien selbst herrschte strenge Konsequenz, ohne daß deshalb Jemand behaupten könnte, dies sei Philosophie.

Philosophie ist vielmehr, nach einer alten Definition, das Denken des Denkens, das Denken der Gedanken selbst, das selbstbewußte Erfassen desjenigen, was vorher nur mit Bewußtsein erfaßt worden, das Wissen, daß ich nicht blos Etwas denke, sondern daß das, was ich denke, selbst Gedanke ist.

Es ist ein großer Unterschied, wenn wir ohne Philosophie sagen: das ist wahr, oder wenn es die Philosophie ist, die uns diese Worte in den Mund giebt. In jenem Falle ist es blos die gefühlte Uebereinstimmung dieser Behauptung mit unserm übrigen Welt- und Selbstbewußtsein; hier ist es aber die erkannte. Dort braucht weder dieser Satz, noch unser übriges Bewußtsein sich entwickelt zu haben; hier aber hat er seinen Inhalt aus einander gelegt und zeigt sich als nothwendiges und ergänzendes Moment des übrigen, entwickelten Inhalts

unseres Bewußtseins. Es wird klar erkannt, daß dem Inhalt unseres übrigen Bewußtseins eine Lücke inhaften würde, wenn der neue Satz nicht mit aufgenommen würde, daß nur mit ihm zusammen er ein Ganzes ausmacht. Ohne Philosophie wird daher die Wahrheit nur gewußt, mit Philosophie wird sie aber als eine gedachte gewußt. Der Mensch als solcher hat Welt- und Selbstbewußtsein ohne Philosophie, die Philosophie thut weiter nichts, als dies Bewußtsein selbst zum Bewußtsein zu bringen; als es als Gedanken zu erkennen, die sich zu einem sich selbst tragenden Gebäude vollenden. Das Geschäft der Philosophie war immer nur dies, die Gedanken und Anschauungen, das Bewußtsein, das schon vor ihr, unabhängig von ihr, sich gebildet hatte, als Gedanken zu erkennen und als ein sich selbst genügendes, sich selbst tragendes System zu erfassen. Man darf eben so gut sagen, die Philosophie ist nichts weiter als Empirismus, als man sagen darf, sie ist nichts weiter als Idealismus. Der Empirismus ist in der Philosophie verrufen. Locke behauptete: es gäbe nichts weiter als Erfahrungen; alles, was mehr sein solle, sei nur eine Zusammenstellung verschiedener Erfahrungen. Diesen Lockischen Empirismus meinen wir freilich nicht. Nachdem die Philosophie zur Selbsterkenntniß gekommen ist, kann nicht mehr behauptet werden, es giebt nichts weiter, als was wir sehen und hören, denn gedankenlos sehen und hören wir nichts. Die Erfahrung des Sehens und Hörens ist für sich völlig unbrauchbar für den Menschen und er besitzt sie daher auch nicht. Er sieht keinen Baum, hört keine Musik, ohne Denken; ohne dieses weiß er nicht zu nennen und nicht festzuhalten, was er sieht und hört. Der Gedanke ist es, was ihn diese verschiedenen auf ihn einstürmenden Empfindungen sondern, festhalten und nennen lehrt. In diesem Sinne ist daher jeder Mensch durch und durch ein Idealist. Er weiß nichts, er spricht nichts als Gedanken. Da er aber Idealist ohne Philosophie ist, so macht ihn die Philosophie zu einem Empiriker. Die Philosophie erfindet nichts neues; ihr Geschäft bestehet blos darin, die vorhandenen und gewußten Gedanken für das zu nehmen, was sie sind, für Gedanken. Von den im Bewußtsein vorhandenen Gedanken sagt sich die Philosophie, daß sie Gedan-

ken sind, daß sie daher als Gedanken begriffen werden müssen, d. h. so wie sie in der That ein Ganzes sind, eine ganze, reiche, mannichfaltige und doch einige Welt darstellen und aussprechen, sie so auch als ein Ganzes, Mannichfaltiges und doch Einiges zusammengefaßt, begriffen (von zusammengreifen) und dargestellt werden müssen. Die Philosophie siehet daher in den vorhandenen mannichfachen Gedanken eben so die Einheit und Einigkeit derselben, als sie in der vorhandenen Einheit die Mannichfaltigkeit sieht. Kein Philosoph hat jemals etwas Neues aufgestellt, sondern er hat nur die zerstreuten Gedanken der Zeit, als ein Ganzes, der Welt zum Bewußtsein gebracht. Er hat nur der Zeit ihren eigenen Spiegel vorgehalten, worin sie nur sich, ihr eigenes Bild, wieder erkannte, worin sie das, was sie vorhin nur als Stückwerk hatte, was sie vorhin nur theilweise, nur unentwickelt — Hegel nennt dieses Wissen das der Vorstellung — vor sich sah, nun auch als entwickeltes Ganzes sich vorgeführt sieht. Es giebt daher auch niemals eine letzte Philosophie. Das Leben schreitet immer vorwärts; im Leben des Geistes giebt es immer nur Neues; niemals einen Stillstand, oder, wie in der Natur, eine bloße Wiederholung des schon Dagewesenen. Was in voriger Zeit das Ganze des Bewußtseins war, ist daher jetzt selbst wieder zum Bruchstück, zur Einseitigkeit geworden. Die vorige Philosophie umfaßt nicht mehr alle neuen Gedanken, für die neue Welt ist auch eine neue Philosophie nöthig.

Es fragt sich nun, wann kann die Philosophie bei einem Volke erwachen? Nicht eher als bis die Empirie derselben vollständig sein kann, bis das Bewußtsein seine ganze Weltanschauung an den Tag geboren, sie sich vermittelst der Sprache angeeignet hat; denn so lange noch nothwendige Glieder dem Bewußtsein fehlen, so lange die Welt des Bewußtseins selbst nur Stückwerk ist, kann die Philosophie aus mangelhaftem Stückwerk auch kein Ganzes machen. Die Philosophie ist nur, um mit einem Straußischen Bild zu reden, die kaufmännische Bilanz, welche den Reichthum des Geistes abschätzt und seine Geschäfte für die vorhandene Welt abschließt; so lange aber noch Posten fehlen, kann auch keine richtige Bilanz abgeschlossen werden. Nur wenn der Geist seinen ganzen Reichthum aus sich herausgeboren

und ihn zu seinem ungestörten Eigenthum gemacht hat, kann die Philosophie sich in diesen Reichthum vertiefen und ihn als ein Ganzes erkennen, das das Eigenthum des Geistes wahrhaft sei.

Hierdurch beantwortet sich die Frage, bei welchem Volke wir Philosophie zu suchen haben? Der Fetischdiener, der immer nur das Einzelne will, kann es gar nicht zu einer allgemeinen Weltanschauung bringen, wie viel weniger zum Bewußtsein über die schon gewußte Welt. Er hat gar kein Ganzes vor Augen. Seine Welt ist nur ein ungeordnetes Chaos guter und böser Geister. Hier ist also auch keine Philosophie zu suchen; denn da Philosophie das Denken des Denkens ist, so ist der erste Schritt zu ihr das Erfassen des Gedachten als Gedanken, d. h. das sich zu Allgemeinem Erheben.

Der Chinese hat ein solches Allgemeines vor Augen. Die abstrakte Zahl, die Ordnung schaut er als die allgemeine Weltordnung an. Hier, wo der Geist in diesen Abstraktionen geübt ist, wo er in Allem nur das Maaß, die Ordnung, die rechte Mitte anschaut, und es ihm auf die Qualität der Dinge gar nicht ankommt, wo von aller sonstigen Verschiedenheit der Dinge und Verhältnisse abgesehen wird, wo es gleichgültig ist, ob die herkömmliche Ordnung aus Liebe zum Guten, oder aus Furcht vor der Strafe festgehalten wird, wenn sie nur festgehalten wird: mußte der Geist bald dazu kommen, diese Abstraktion, diese Ordnung als Gedanken zu erfassen. Es giebt daher eine chinesische Philosophie.

Sie kann aber nicht über diese Abstraktion der Zahl und des Maaßes hinaus. Die wirkliche Welt existirt für den Chinesen nicht; nur das ewige Einerlei der Ordnung an ihr hat für ihn Werth: seine Philosophie kann daher auch nicht ausreichen, die wirkliche Welt zu begreifen.

Die chinesische Philosophie kommt nicht über die Gedanken von Einheit und Zweiheit, Positives und Negatives, Vollkommenes und Unvollkommenes, auch Männliches und Weibliches genannt, hinaus. In Lao-Tsö's Buch wird dieses so ausgedrückt: Das Eine hat die Zwei hervorgebracht; und die Zwei haben die Drei hervorgebracht und die Drei produciren die ganze Welt. Das Universum ruht auf dem dunkeln Prinzipe, das Universum umfaßt das helle Prinzip. Soll aus diesen Abstraktionen von

Einheit, Zweiheit und Dreiheit die Welt, das Konkrete abgeleitet werden, so zeigt sich das gleich als unmöglich.

Auch der Inder hat so ein abstrakt Allgemeines vor Augen. Er schaut in Allem nur das Brahm an, das heißt, das von allem Inhalt ausgeleerte Ich, dem weiter kein Inhalt bleibt, als die Abstraktion des Ich = Ich. Dieser in der absoluten, höchsten Abstraktion geübte Geist muß daher auch bald seine Abstraktionen als Gedanken fassen. Alles kann Brahm werden, es braucht nur seine Bestimmtheit und Verschiedenheit gegen Anderes aufzugeben. Wo es auf abstrakte Regeln ankommt, wie in der Grammatik, da ist daher der Inder zu Hause. Die Sanskrit-Sprache hat die ausgebildetste Grammatik. Auch eine Philosophie besitzen die Inder; sie kann aber ebenfalls über diese Abstraktion des Ich = Ich und des Ich > Nicht = Ich, oder der reinen Identität und der bloßen Verschiedenheit nicht hinaus. Wo es nur darauf ankommt, All und Jedes als mit sich identisch zu wissen, da kann, wenn das Verschiedene dennoch aufgefaßt werden soll, es nur zu einem äußerlichen Aufzählen desselben kommen. Von diesem sage ich, es sei mit sich identisch, es sei Eins; von jenem auch, von jenem ebenfalls und so ins Unendliche fort; denn jedes ist Eins, ist mit sich identisch; jedes ist, was das Andere: die Verschiedenheit, die auch da ist, kann nur äußerlich aufgezählt werden. So wird zunächst die Weise des Erkennens beschrieben. „Es giebt drei Arten der Evidenz: Wahrnehmung, Raisonnement, Affirmation, auf welche sich alle übrigen Weisen der Erkenntniß, wie Achtung, Lernfähigkeit, Tradition u. s. w. zurückführen lassen.“ „Raisonnement ist der Schluß von Ursache auf Wirkung und hat drei Formen, indem entweder von der Ursache auf die Wirkung, oder von der Wirkung auf die Ursache, oder nach den verschiedenen Verhältnissen der Ursachen und Wirkungen geschlossen wird. Unter Affirmation wird verstanden Tradition, Offenbarung z. B. die orthodoxen Vedas. Hierauf werden die Gegenstände des Erkennens, oder die Prinzipien eben so nach der Kategorie der Identität und Verschiedenheit aufgezählt. „Es giebt deren fünf und zwanzig: 1) die Natur als Ursprung von Allem ist das Allgemeine, die materielle Ursache, die ewige Materie, ununterschieden, ununterscheidbar, ohne Theile, produktiv ohne Produktion; 2) die Intelligenz, die erste Prooduktion der Na-

tur und selbst andere Prinzipe produzirend, unterscheidbar als drei Götter durch die Wirksamkeit der drei Qualitäten; Güte, Unreinheit oder Häßlichkeit (Leidenschaft, Thätigkeit) und Finsterniß. Sie sind eine Person und drei Götter, nämlich: Brahma, Wischnu und Mahadewa, 3) das Bewußtsein, die Ichheit, der Glaube, daß in allen Wahrnehmungen, Meditationen Ich gegenwärtig bin, daß die Gegenstände der Sinne, so wie die der Intelligenz mich betreffen, kurz, daß Ich bin. Es geht aus von der Macht der Intelligenz und produzirt selbst die folgenden Prinzipe 4—8. Nämlich: fünf feine Anfänge, Rudimente, Atome, die nur einem Wesen höherer Ordnung, nicht durch die Sinne der Menschen wahrnehmbar seien, ausgehend vom Prinzipe des Bewußtseins und selbst hervorbringend die fünf Elemente: Erde, Wasser, Feuer, Luft und Raum. Die elf nächsten Prinzipe 9—19 sind die Organe der Empfindung, die von der Ichheit produzirt werden, nämlich: zehn äußerliche Organe, fünf der Sinne und fünf der Handlung: Stimme, Hände, Füße, After, Geschlechtstheile. Das elfte Organ ist das des innern Sinnes. Die fünf folgenden Prinzipe 20–24 sind die von den früher genannten Rudimenten hervorgebrachten fünf Elemente: Aether, den Raum einnehmend, Luft, Feuer, Wasser, Erde. Das 25. ist die Seele." Es ist diese Aufzählung nicht unähnlich der andern, wo der Inder am Rosenkranz die Namen Gottes herzählt. Kaum ein Funken Philosophie ist darin. Man könnte so noch 1000 Prinzipe auffinden; denn Alles ist mit sich identisch und gegen Anderes verschieden. Von der Seele sagen sie denn wieder die Identität für sich aus: „Sie ist nicht produzirt, auch nicht produktiv; sie ist individuell, so giebt es viele Seelen; sie ist empfindend, ewig, immateriell, unveränderlich. Durch die Betrachtung der Natur und durch die Abstraktion von der Natur wird die Einheit der Seele mit der Natur herbeigeführt werden — wie der Lahme und Blinde für die Fortschaffung und Leitung verbunden — die Eine tragend und geleitet, die Andere getragen und leitend. Durch diese Vereinigung der Seele und Natur ist die Schöpfung bewirkt, bestehend in der Entwickelung der Intelligenz und der übrigen Prinzipe." So geht es fort durch alle indischen Systeme. Sie sind weiter nichts als ganz gewöhnliche empirische Psychologie: denn wo der Geist sich nicht über die ab-

strakte Identität und Verschiedenheit erhoben hat, da kann er nur aus der Beobachtung sowohl die Identität als die Verschiedenheit aufnehmen.

In Persien und Vorderasien ist der Geist aus diesen Abstraktionen ins Konkrete zurückgekehrt. Das konkrete wirkliche Licht, das konkrete, wirkliche Naturleben ist dem Parsen das einzig Geltende. Das Naturgesetz überhaupt dem Vorderasiaten. So in die Natürlichkeit versenkt, kommen Beide gar nicht zum Bewußtsein über ihr Wissen. Sie haben keine Ahnung davon, daß ihre Anschauungen über das All Gedanken seien. Die menschlichen Verhältnisse sind nur als Nachahmung des poetisch angeschauten Naturgesetzes eingerichtet. Es wird das Naturgesetz erkannt, poetisch ausgesprochen, aber dieses Erkennen selbst kann nicht erkannt werden. Es giebt hier nur Natürliches; daß das Natürliche selbst Gedachtes sei, wird nicht geahnt. Diese Völker haben daher konsequentes, richtiges Denken, aber keine Philosophie.

In Aegypten ist zwar der Zweifel an der alleinigen Geltung der Natur vorhanden, es wird ein Höheres als die Natur geahnt; aber der bloße Zweifel kann wohl die Sehnsucht nach einer bessern Weltanschauung, nicht aber diese selbst und daher auch keine Philosophie hervorrufen.

Erst Griechenland konnte die Geburtsstätte der Philosophie werden. Die griechischen Götter sind der Inhalt des menschlichen Selbstbewußtseins. Dieser wird auch auf die Natur übertragen. Während früher der Mensch natürlich war, ist hier die Natur menschlich geworden. Der Inhalt des menschlichen Geistes ist aber selbst Gedachtes. Dieser kann gar nicht gesehen, gehört, gefühlt, sondern nur in Gedanken erfaßt werden. Bald mußte daher der Geist dahin kommen, seinen Inhalt als das zu fassen, was er ist, als Gedanken.

Weil aber die griechischen Götter nur Gedanken sind, nicht aber, wie der Gott der Offenbarung, der Gedanke, nur Wahrheiten, nicht aber die Wahrheit, und zwar alle Wahrheit, so können sie vor dem Gedanken nicht aushalten, müssen, als Gedanken gefaßt, ihre Ehrwürdigkeit verlieren. Gedanken sind einseitig; keiner von ihnen ist die Wahrheit; jeder für sich ist eben so falsch, als wahr; nur die Totalität der

Gedanken, wo die einzelnen Gedanken selbst zu Momenten des Systems herabgesetzt sind, ist die Wahrheit; daher glaubt der griechische Philosoph zunächst nicht an die Persönlichkeit und Wirklichkeit, dann aber auch nicht an die Wahrheit des Zeus, des Apollo, weil er für sich nicht wirklich und wahr ist, sondern das, was mit ihm gesagt sein soll, nur als Moment der Totalität Wahrheit hat. Es ist kein Streit zwischen Glauben und Wissen im Heidenthum, dieser Streit ist von vorn herein gelöst. Sobald die Philosophie auftritt, ist der Glaube unrettbar verloren. Sobald gewußt wird, daß die Götter Gedanken sind, wird ebenso gewußt, daß sie für sich nur abstrakte Gedanken, nur unwahre Abstraktionen sind, daß sie für sich keine Wirklichkeit haben.

Gehen wir nun zur Darstellung der griechischen Philosophie selbst über, so hat sie sich bekanntlich vom sechsten bis zum dritten Jahrhundert, vor unserer Zeitrechnung von Thales bis auf Aristoteles, selbstständig entwickelt. Diese Entwickelung ist in ihrer Nothwendigkeit zu begreifen. Zuerst tritt uns die ionische Philosophie entgegen; zu ihr gehören Thales, Anaximandros und Anaximenes.

Thales wird der Vater der Philosophie genannt. Seine Philosophie bestehet in folgenden wenigen Sätzen: Das Wasser ist der Anfang (das Prinzip) und Element von Allem, das Allem zu Grunde Liegende, das, woraus Alles entstehet und in was Alles zu Grunde gehet. An diesen Sätzen ist aber wenig Philosophie und ihr Inhalt ist nicht einmal dem Thales eigen. Schon ältere Dichter sangen, wie der Okeanos und die Thetis, das Wasser, und das es zu verschiedenen Gestalten Scheidende, Vater und Mutter aller Dinge sei. Das, was den Thales zum Vater der Philosophie machte, ist nicht der Inhalt seines Ausspruches, sondern dieses, daß er ihn als Philosophie aussprach. Er wußte, daß das Prinzip von Allem, das, woraus Alles geworden, als Gedanke gefaßt werden müsse. Ueber Thales kam die ionische Philosophie nicht hinaus. Anaximandros und Anaximenes suchten nur ein für das Prinzip adäquateres Substrat als Wasser. Anaximander nahm als Prinzip an, Eins, das dünner als Wasser und dichter als Luft ist, weil das Prinzip geschickt zu jeder Umwandlung sein muß. Es ist dieses das Unendliche, Unbegrenzte, damit es

reichlich zur Erzeugung sei. Es ist dasselbe selbst ohne Anfang, der Anfang von allem Uebrigen, umfängt und regiert Alles; es ist das Göttliche, nämlich unsterblich und unverderblich. Anaximenes sagte dagegen, das Prinzip sei die Luft.

Das Gemeinsame der ionischen Physiker ist also dieses, daß sie erkannten, daß der Grund, das Princip der Welt nur im Gedanken gefaßt werden könne und solle; aber es bleibt auch beim Sollen. Zum wirklichen Gedanken kommt es nicht. Das, was als Prinzip ausgesprochen wird, ist nicht mehr der Gedanke als solcher, sondern ein bestimmter Gedanke, Wasser, Luft oder was dünner als Wasser und dichter als Luft ist, also selbst etwas Abgeleitetes, was nicht Prinzip sein kann.

Fragen wir nun, welches ist das Verhältniß dieser ersten Philosophie zur Religion, so hat dies den Sinn, welche heidnische Religionsstufe, welches Weltbewußtsein ist durch diese erste Philosophie begriffen und dadurch aufgelöst? Es ist dies die erste heidnische Religion, der Fetischismus. Auch der Fetischdiener ahnt ein Allgemeines, erfaßt aber immer nur das Einzelne. Sein Gott soll die absolute Macht sein; er erfährt aber dessen Ohnmacht und setzt ihn ab; seine Zauberei soll unwiderstehlich sein; sie zeigt sich ebenso als unkräftig. Der Fetischdiener hat einen einzelnen bestimmten Inhalt vor Augen, diesen empirischen Genuß; aber dieser soll die absolute Form, die der Allgemeinheit haben: er will immerwährend genießen; es bleibt indeß beim Sollen. Sein Genuß ist immer nur das Einzelne. Eben so ist in der ionischen Philosophie das Sollen der Allgemeinheit, aber das Sein der Einzelheit zum Prinzip gemacht; es wird mit dem Gedanken des Prinzipes das Sollen der absoluten Form ausgesprochen, aber es kommt nur zum vereinzelten Inhalt. Das Wasser, die Luft oder Aehnliches als Gedanke, entspricht der unmittelbaren Verehrung des Wassers als solchem, im Fetischismus. Aber sobald das Wasser als Prinzip, als Gedanke gefaßt wird, ist nicht mehr das Wasser als solches, das natürliche Wasser gemeint. Vor der ionischen Philosophie kann daher kein Fetischismus bestehen.

Der Fortschritt der Philosophie ist nun der, daß erkannt wird, wie das, was Prinzip sein soll, das Allgemeine sein müsse und daher keinen bestimmten Inhalt haben könne. Es

wird das Allgemeine selbst zum Prinzipe gemacht. Abstrakt allgemein ohne weitern Inhalt ist aber die Zahl, daher die Pythagoräer als Gegensatz zu den ionischen Physikern auftreten. Die Zahl ist das erste abstrakt Allgemeine, das keinen weitern Inhalt als sich selbst hat.

Die Elemente der Zahlen sind auch die Elemente alles Seienden und der ganze Himmel ist Harmonie und Zahl ist daher Lehrsatz der Pythagoräer. Die Elemente des Seienden sind nämlich die unsichtbaren und unkörperlichen und in Allem auftretenden Zahlen, aber nicht schon die wirklichen Zahlen selbst, sondern die Elemente, Prinzipe dieser, nämlich: die Monas, Einheit, und die durch Zufügung der Monas entstehende unbestimmte Dyas, Zweiheit. Aus diesen würden auch die übrigen Zahlen und werde die Welt bereitet. Monas und Dyas können auch gefaßt werden als das Ungerade und das Gerade; von diesen ist jenes unbegrenzt, dieses begrenzt, das Eins aber ist aus Beiden, die Zahl aber aus dem Eins, Zahlen aber der ganze Himmel. Was mit diesen Prinzipien der Pythagoräer gemeint sei, ist leicht zu verstehen. Der Begriff Monas, Einheit, ist ein allgemeiner. Er kehrt in Allem wieder; Alles ist in Einheit mit sich selbst; Alles ist eine solche Monas; es ist die abstrakte Identität mit sich selbst. Aber Identität, Einheit, ist undenkbar ohne Verschiedenheit, Mannigfaltigkeit. Identität ist die aufgehobene Verschiedenheit; das Nichtsein derselben. Eben so Einheit die aufgehobene Mannichfaltigkeit, das Nichtsein derselben. Gäbe es nicht den Gedanken der Mannichfaltigkeit, so könnte es auch den der Einheit nicht geben. Ohne Verschiedenheit ist auch Identität nicht. Somit ist mit dem Gedanken der Monas auch die Negation derselben, die Dyas, Zweiheit, Mannichfaltigkeit gesetzt. Eben so ist die Dyas nie ohne die Monas, Mannichfaltigkeit nie ohne Einheit, Verschiedenheit nie ohne Identität. Die Monas, welche nicht ohne die Dyas, und die Dyas, welche nicht ohne die Monas ist, werden daher als die Prinzipe alles Seins ausgesprochen. Monas und Dyas sind keins für sich die Wahrheit; zusammen widersprechen sie sich aber: Einheit ist nicht Mannichfaltigkeit und umgekehrt. Da sie weder zusammen

sein können, noch jedes für sich bleiben: so müssen sie Beide in einem Dritten aufgehoben sein, welches erst die Totalität, die wahre Monas, das wahre Prinzip alles Seins ist.

Die nächste Anwendung dieser Prinzipe sind nun die wirklichen Zahlen. 1 ist nicht ohne 2, wie die Monas nicht ohne die Dyas. Gäbe es keine weitere Zahl als 1, so gäbe es auch diese nicht. Eben so ist 2 nie ohne 1; denn es ist selbst 1 + 1. Eben so ist 2 selbst eine Einheit. Somit sind beide Zahlen selbst noch Abstraktionen und unwahr. 1 ist nicht ohne 2 und doch ist es nicht 2, 2 ist nicht ohne 1 und selbst 1 und doch ist es nicht 1; die Wahrheit als Totalität ist erst 3; denn 3 ist sowohl eine Einheit, also 1, als es auch die 2 nicht sich gegenüber, sondern in sich zum Ganzen aufgehoben hat; 2 + 1 = 3. Drei ist daher erst die wahre Monas, das wahre Prinzip von Allem. Es ist die erste ungerade Zahl, das erste Ganze, die erste für sich abgeschlossene Grenze. An der drei zeigt sich nun auch die Natur jenes ersten abstrakten 1. 3 + 1 ist 4 eine gerade, gebrochene Zahl; folglich muß das erste 1 die Natur weder der Monas noch der Dyas und ebenso sowohl der Monas als der Dyas an sich haben.

4 ist also die Totalität, nämlich nicht mehr die Totalität für sich, sondern wie sie sich erschließt zu einem neuen Sein, eine neue Totalität zu werden. Daher nennen die Pythagoräer 4 die Mutter aller Dinge. Vier als die aufgehobene Totalität ist selbst Totalität; das erblicken die Pythagoräer darin, daß 1 + 2 + 3 + 4 = 10 ist. Drei, vier, zehn sind daher für die Pythagoräer heilige Zahlen.

Eine weitere Anwendung ist die Mathematik. Der Punkt ist zu vergleichen dem 1; er ist dieselbe Abstraktion. Der Punkt ist nichts für sich, ist nicht ohne Linie, und der Punkt ist nicht die Linie. Die Linie ihrerseits ist wie die 2 nichts für sich, nicht ohne Punkt und doch nicht Punkt. Beide für sich sind daher nur Abstraktionen und unwahr. So wenig es einen Punkt giebt, so wenig giebt es eine Linie. Erst das dritte, wenn sich die Linie zur Fläche ausdehnt, ist die Wahrheit. Die Fläche ist die Totalität der Linie und des Punktes und daher die erste wahre Figur. Das Dreieck

ist daher die erste Wahrheit in der Mathematik. Aber auch diese Figur erschließt sich zu einer neuen, welche erst wahre Wirklichkeit hat. Das Kubik ist wie die 4 die erste körperliche Figur.

Eine dritte richtige Anwendung dieser Prinzipien ist die Harmonie, die wir nicht weiter zu entwickeln brauchen.

Da aber diese mathematischen Prinzipien die des Alls sein sollen, so sehen die Pythagoräer in dem All nichts weiter, als die Zahl und die Ordnung. Alles wird ihnen zur bloßen Zahl; die Seelenkräfte ordneten sie nach der Zahl; der Himmel war ihnen nichts weiter, als ein Zahlensystem nach der zehn geordnet. Auch das Staatsleben sollte nach der Zahl und der Ordnung eingerichtet werden. Da aber die griechische Welt ihr reiches Leben nicht so ohne weiteres in diese pedantische Zahlenordnung einklammern konnte, so bildeten die Pythagoräer einen Staat im Staate, einen geheimen Bund, dessen Statuten in einer Menge zu beobachtender äußerlichen Regeln bestanden; sie wollten zuerst ihr eigenes Leben nach der Ordnung einrichten und dann diese Ordnung auch allmälig als das allein Geltende überall einführen.

Fragen wir nun nach dem Verhältniß dieser Philosophie zur Religion, so fanden wir bei allen Völkern das Bewußtsein, das dieser Philosophie zu Grunde liegt. Es ist eine einfache Reflexion, daß drei das erste Ganze ist, indem jedes Ganze nach der drei eingetheilt werden kann. Jedes Ganze hat Oben, Unten, Mitte; hat Anfang, Mitte und Ende. Ebenso machten alle Völker die Reflexion, daß vier die erste Weltzahl ist. An jedem Körper sind mindestens vier Seiten. Eben so ist die Welt der einfachen Reflexion in 4 Seiten getheilt. Daher 3 und 4 bei allen Völkern die Grundlage aller heiligen Zahlen. $3 + 4 = 7$, diese daher die heilige Zahl, welche die Verbindung des Weltlichen und Göttlichen anzeigt. Ebenso $3 \times 3 = 9$; $3 \times 4 = 12$ lauter heilige Zahlen. $1 + 2 + 3 + 4 = 10$; auch diese heilig. Die Hälfte der zehn, der Mittelpunkt im Zahlensystem ist 5, auch diese ist heilig u. s. w.

Ausgebildet und zum einzigen Inhalt der Religion sowohl, als alles Bürgerlichen und Staatslebens erhoben, fanden wir diese Zahlenordnung aber in China. In Pythagoras

ist die chinesische Götterwelt erkannt; ist der chinesische Tien zur abstrakten Monas, die Erde zur abstrakten Dyas, herabgesetzt, deren Wahrheit erst das dritte, der Kaiser, ist. Es wäre lächerlich, wenn Pythagoras noch dem Himmel (im chinesischen Sinne) Opfer bringen wollte; der Cultus, der ihm zukommt, ist die Erkenntniß, was an ihm ist.*)

Der nächste Fortschritt der Philosophie ist nun der, daß erkannt wird, wie die Zahlen ebenso wenig als das Thaletische Wasser ausreichen, die wirkliche Welt zu erklären, und daß daher der Versuch aufgegeben wird, für die wirkliche Welt ein Prinzip aufzufinden. Dieses geschieht von den Eleaten.

Die Gründe, warum diese die Wirklichkeit der Welt leugneten, sind bekannt. Zunächst wird bewiesen, daß es nicht Vieles, Mannichfaches geben könne, daß, wenn wir in der Welt von mannichfachem Seyn sprächen, dieses nur Schein, aber keine Wahrheit enthalte; denn der Gedanke: Viele sind, widerspricht sich. Wenn Viele sind, so müssen so viele sein, als da sind, d. h. sie müssen sich in eine bestimmte Anzahl zusammenfassen lassen. Die Viele mögen Hunderte, Tausende, Millionen sein — da sie sind, so müssen sie auch gezählt werden können. Es thut hierbei nichts, ob man ihre Anzahl so erweitere, daß kein Menschenalter ausreicht, sie zu zählen: sie sind, d. h. sie bestehen ruhig neben einander, ohne sich zu vermehren oder zu vermindern; folglich müssen sie auch zählbar, in einer gewissen Anzahl zusammenzufassen, oder begrenzt und endlich sein. Aber eben so muß das Gegentheil behauptet werden: Wenn Viele sind, so sind sie in keiner Anzahl zusammenzufassen, so sind sie unbegrenzt und unendlich. Vieles ist nur, wenn Eins nicht ist, was das Andere, wenn zwischen dem Einen

*) Auch in Rom, wo die Nützlichkeit, daher die Ordnung das Prinzip alles Lebens ist, ist Pythagoras hoch verehrt. Er wird als der Vater eines der italischen Jagdheroen verehrt, welcher zu den Trägern der Cultusbegriffe gehört; er wird für einen Göttersohn, für den des Apollo oder des Hermes (dem ägyptischen Erfinder der Zahlen und Maaße) ausgegeben, soll einen goldenen Schenkel gehabt haben, wurde zugleich an verschiedenen Orten erblickt, erschien von überirdischem Glanz umgeben, erinnerte sich (ein Geschenk des Hermes) seines frühern Lebens u. s. w.

und dem Anderen ein Drittes gedacht wird, was weder das Eine noch das Andere ist. Indem aber dieses Dritte nicht ist, was das Erste, noch was das Zweite, so muß zwischen ihm und dem Ersten abermals ein Drittes, ein Unterschied, gedacht werden; ebenso zwischen ihm und dem zweiten und so ins Unendliche fort. Unendliche Viele müssen immer dazwischen geschoben werden, wenn Vieles ist, gedacht werden soll. So müßte der Widerspruch gedacht werden können, Vieles ist eine bestimmte Anzahl von Vielem und Vieles ist unendlich von Zahl, wenn Vieles sein sollte.

Wenn Vieles ist, wird ferner gezeigt, so muß jedes derselben eine Größe haben und zwar eine verschiedene Größe von dem Andern. Folglich muß zuletzt eins unendlich groß sein; eine unendliche Größe ist aber ein Widerspruch; denn groß ist nur ein Endliches. Ebenso muß jedes der Vielen kleiner sein als das Andere; so kommen wir zur unendlichen Kleinheit, was derselbe Widerspruch. Kleinheit und Größe sind nur im Endlichen anwendbar.

Am berühmtesten sind Zeno's Beweise gegen die Bewegung. Bewegung, wird behauptet, ist undenkbar. Denn was bewegt wird, muß erst zur Hälfte kommen, ehe es zum Ziele kommen kann. Ehe es aber zur Hälfte kommen kann, muß es die Hälfte der Hälfte durchlaufen haben; ehe es zu dieser Hälfte, muß es wiederum die Hälfte derselben durchlaufen haben, und so ins Unendliche fort. Es kann niemals zur Hälfte, wie viel weniger je zum Ziele kommen. Eben so kann der schnellste Hase niemals eine sich bewegende Schildkröte einholen. Da der Hase erst das Ziel erreichen muß, von wo aus die Schildkröte sich schon bewegt, was nach dem Vorigen undenkbar. Eben so kann der fliegende Pfeil nicht von der Stelle, ganz wie im Vorhergehenden.

Es ist also weder Vieles noch Mannichfaltiges, sondern nur das Eine ist. Dieses ist nicht geworden; denn sonst müßte es entweder aus Gleichartigem oder aus Ungleichartigem geworden sein. Jenes ist undenkbar; denn was aus dem Gleichartigen wird, ist identisch mit ihm, also schon da, ehe es wird, also nicht geworden. Ist es aber aus dem Ungleichartigen geworden, so wäre, insofern es ungleich ist, aus dem Nichtseienden das Seiende geworden, was undenkbar. Dieses Sein ist nur Eins, da Man-

nichfaltigkeit undenkbar; es ist ewig, da aus dem Seienden nicht das Nichtseiende werden kann. Es ist weder begrenzt, noch ist es unendlich. Unendlich ist das Nichtseiende, denn dieses hat weder Anfang, noch Mitte, noch Ende; wie aber das Nichtseiende, so ist nicht das Seiende. (Unendlichkeit ist nur ein negativer Begriff.) Es hat keine Grenze, weil es nicht viele Sein giebt. Ferner ist es weder bewegt noch unbewegt. Unbewegt ist wiederum nur das Nichtseiende, weil weder ein Anderes in es, noch es in Anderes kommt. Bewegt aber werden nur die Vielen, weil Anderes in Anderes kommt. (Vieles und Bewegung ist ohnehin schon als undenkbar nachgewiesen.) Das Eine ist also weder unendlich noch begrenzt, es ruht weder, noch ist es bewegt.

Diese eleatische Philosophie ist die Konsequenz des Pythagoräismus und nach der Pythagoräischen Voraussetzung unwiderleglich. Wenn Alles nach den Prinzipien der Zahlen geordnet ist, so ist Alles. Das Viele muß also geordnet neben einander bestehen; der Raum muß aus geordneten Theilen bestehen. Neues ist undenkbar, daher auch kein Werden aus dem nicht schon Seienden, sondern höchstens Wiederholung des Daseienden. Es ist leicht, diese Konsequenz ad absurdum zu führen, was die Eleaten thun. Wenn das Viele neben einander bestehet, so muß es begrenzt und unbegrenzt sein. Wenn der Raum aus Theilen bestehet, so ist Bewegung undenkbar; weil erst die Hälfte der Hälfte u. s. w. des Theiles durchlaufen sein müßte, ehe das Ziel erreicht werden könnte u. s. w. Der Pythagoräismus läßt keinen andern Gedanken zu, als das Bestehen neben einander und das führt zu diesen Widersprüchen.

Da sich somit sowohl die materiellen Prinzipien, ein schon bestimmter Inhalt als Prinzip, als auch die formellen der Zahl und der Ordnung als unhaltbar erwiesen, so giebt der Eleate es auf, ein Prinzip für die Welt zu suchen. Er flüchtet sich in das abstrakte Jenseits. Nur dieses ist; alles Andere ist Schein und Täuschung.

Dieses ist aber die Religion der Hindu und der Buddhaïsmus. Das Brahm, das Nirwana ist ganz das eleatische Jenseits und eben so entsprungen, indem sich die chinesische Ord-

nung sowohl, als die wilde Natürlichkeit des Fetischdieners unhaltbar erwiesen.

Der nächste Fortschritt des Gedankens ist nun der, daß erkannt wird, wie das, welches weder ruhend noch bewegt, weder unendlich noch begrenzt ist, statt negativ, positiv gefaßt werden müsse. Das, was weder ruhend noch bewegt ist, ist eben der Uebergang aus der Ruhe zur Bewegung und aus dieser zur Ruhe, oder ist die Bewegung selber. Die Bewegung ist nicht, sondern sie wird. Sie hat nicht unendliche Theile zu durchlaufen, sondern sie bringt ihre Theile selbst hervor und hebt sie ebenso wieder auf. Sie begrenzt sich selber, indem sie das Eins in Vieles umschlagen läßt und das Viele ebenso wieder in Eins zusammenfaßt. Es darf nur das, was die Eleaten negativ ausgesprochen haben, positiv erkannt werden und die eleatische Philosophie ist widerlegt. Das Viele ist nicht: es hebt sich immer wieder zum Einen auf; aber das Eine ist auch nicht: es schlägt immer wieder in Vieles um u. s. w. Der Gedanke des Werdens ist die Wahrheit des eleatischen Seins und ist als Prinzip ausgesprochen von Heraklit.

Alles fließt und nichts bleibt, Alles ist in stetem Werden begriffen, ist die Lehre des Heraklit. Der Streit, d. h. die Auflösung des Seins in Nichtsein und des Nichtseins in Sein, ist der Vater von Allem. Sinnbild dieses Hervorbringens und Verzehrens ist das Feuer. Das Weltall hat weder einer der Götter noch einer der Menschen gemacht, sondern es war immer und wird sein ein ewig lebendiges Feuer, sich entzündend nach Maaßen und erlöschend nach Maaßen. Alles ist Umwandlung des Feuers. Es giebt aber eine gewisse Ordnung und Zeitbestimmung der Umwandlung der Welt nach einem nothwendigen Verhängniß. Es ist ein Spiel, welches Zeus mit sich selber spielt. Die Welt ist Eine, entstehet aus Feuer und verbrennt wiederum nach gewissen Perioden.*) Statt des Feuers soll Heraklit auch die Zeit als Prin-

*) Es ist uns nicht unbewußt, daß der Gedanke des Heraklit streng gefaßt, dieses Verbrennen der Welt nach gewissen Perioden zu streichen und dafür das immerwährende Verbrennen derselben anzunehmen nöthigt. Allein wir glauben, daß Heraklit sich wirklich jene Inkonsequenz zu Schulden kommen ließ. Das immerwährende Ver-

zip angegeben haben. Auch scheidet er das Entstehen und Vergehen in zwei Sinnbilder; nennt jenes den Weg nach Oben, dieses den Weg nach Unten u. s. w.

In Heraklit ist die Religion der Parsen zum Gedanken erhoben. Das Feuer, insofern es alles zum Sein bringt, ist Licht, Leben, Ormuzd der Weg nach Oben; insofern es aber Alles verbrennt, ist es Finsterniß, Ahriman, der Weg nach Unten. Ueber dem Kampf Beider stehet das nothwendige Verhängniß, die unbegrenzte Zeit (von Heraklit daher auch als Prinzip ausgesprochen), Zeruane Akrene. Am Ende der Zeit wird ein Weltbrand entstehen, ist ebenso persische Lehre, wie Lehre des Heraklit. Es wird aber hier erkannt, was die Wahrheit der persischen Religion ist, daß nämlich der Dienst des Ormuzd nicht mehr bedeutet, als der des Ahriman; es ist nur ein Spiel, das Zeus mit sich selbst spielt.

Der weitere Fortschritt des Gedankens ist nun der, daß erkannt wird, wie dieses ewige Werden nicht so ein bloßes Spiel sein darf, das Zeus mit sich selbst spielt, wie aus dem ewigen Werden auch Etwas werden müsse, wie in diesem ewigen Werden ein Bleibendes sein müsse, das sich nur in dem Werden manifestirt. Dieses geschieht durch Empedokles, Leukipp und Demokrit.

Empedokles Lehre ist folgende: „Weder der Götter Einer machte die Welt, noch Einer der Menschen, sondern sie war stets. Vernimm zuerst die vier Wurzeln von allem: Der glänzende Zeus (Feuer), die nährende Hera (Luft) und Aïdoneus (Erde), dann Nestis (Wasser). Sie einten sich und trennten sich nach Freundschaft und Feindschaft. Einmal gehen Alle durch Freundschaft in Eins zusammen, dann aber werden sie wieder durch die Feindschaft des Streits als Einzelne gegen einander getragen. Nach der Reihe herrschen sie im Umschwunge der Zeit und zu ihnen wird weder etwas, noch vergeht es. Es werden also vier Urelemente angenommen, die sich nicht verändern, sondern ewig sich gleich bleiben, die aber nach den Prinzipien von Freundschaft und

---

brennen der Welt ist eben das Dasein derselben, somit ist dieser Gedanke gerade dasjenige, was die Philosophie dem Empedokles verdankt. Der Gedanke des Heraklit ist erst von Empedokles konsequent aufgefaßt worden.

Feindschaft sich mischen und sich wieder trennen, woraus denn die Welt in ihrer Bestimmtheit wird. Die Welt bleibt ewig dieselbe, eine Mischung der vier Elemente; das Werden bedeutet blos die Veränderung an dieser Mischung, so daß einmal dieses, das andere Mal jenes Element vorherrscht. Die Nothwendigkeit, oder das sich ewige Bekämpfen des Streites und der Liebe, des einenden und des trennenden Prinzipes bringt allein die Bewegung, Veränderung in diesen Urelementen hervor, die aber in der That keine Veränderung ist, sondern nur Wiederholung der schon da gewesenen Mischung und Trennung, da zu dem Vorhandenen weder etwas wird noch von ihm etwas vergeht.'

Leukipp und Demokrit erkennen nun, daß sobald die Veränderung nur als die Einigung und Trennung des schon Vorhandenen aufgefaßt wird, man nicht von vier solchen Vorhandenen zu reden berechtigt sei. Das Elementarwasser, das Elementarfeuer u. s. w. ist nirgends vorhanden. Was da ist, ist schon das Gemischte und Geeinigte der verschiedenen Elemente. Es ist daher richtiger gedacht, wenn solche Urelemente überhaupt nicht angenommen werden, sondern ursprünglich ist nur das Sein getrennt durch das Nichtsein. Es ist dieses ein anderes Sein, als das der Eleaten. Bei diesen war nur das Sein und das Nichtsein war gar nicht; hier aber ist das Sein nicht so ein Jenseitiges, sondern es ist konkret und das Nichtsein ist auch. Das Sein ist hier das Sein der Natur und das Nichtsein ist das, was Mannichfaltigkeit, Veränderung, in das Sein der Natur hereinbringt. Das Sein ist für sich untheilbar ein Atom. Da aber auch das Nichtsein ist, das Leere, so giebt es Viele solcher Atome, von denen zwar Eins ist, was das Andere: untheilbar, die aber doch wieder verschieden sind, je nach ihrer Form, oder Stellung oder Ordnung, z. B. A unterscheidet sich von N durch die Form, AN und NA durch Ordnung, N und Z durch Stellung. Diese Verschiedenheit ist aber hervorgebracht, besonders die der Stellung und die der Ordnung durch das Leere. Die Atome bewegen sich durch das Leere hindurch zu einander und so kommt durch Verbindung und Trennung der verschiedenen Atome Mannichfaltigkeit und Wechsel in diese Welt.

Gemeinschaftlich ist diesen drei Philosophen, daß sie nichts

Neues in die Welt kommen lassen, sondern wie sie ist, so war und wird sie ewig sein. Es giebt für sie nichts Wirkliches, als diese irdische Welt, die nach ewiger Nothwendigkeit sich so zusammenfügt und so auseinandergeht, wie sie sich zusammenfügt und auseinandergeht. Was von Empedokles als die vier Elemente angeschaut wird, ist bei Leukipp und Demokrit blos zu unzählig vielen Atomen geworden. Was aber bei jenem Freundschaft und Feindschaft heißt, heißt bei diesen konsequenter das Leere. Denn Freundschaft und Feindschaft sind im Grunde Eins und Dasselbe. Die Feindschaft löst das gemischte Sein in seine Elemente auf, dadurch einigt sie jedes Element für sich, ist also zu gleicher Zeit Freundschaft. Umgekehrt ist es wieder die Feindschaft, welche das eine Element in sich theilt, dadurch zu mannichfacher Verbindung mit andern Elementen bringt, so ist sie aber Freundschaft geworden.

Diese Philosophie ist nun ganz der Standpunkt der vorderasiatischen Religionen. Die vier Elemente des Empedokles sind nichts anderes als das Heiße und Kalte (Feuer und Erde), Feuchte und Trockene (Wasser und Luft) der Vorderasiaten. Heiß und Trocken ist das Prinzip des Streites, der Mars der Vorderasiaten. Kalt und Trocken ist das der trägen Ruhe, des abstrakten Friedens, der Saturn der Vorderasiaten. Heiß aber durch Feuchte gemildert, ist das Prinzip des Lebens, Sonne und Mond, Moloch und Astarte, Feindschaft, welche in Freundschaft umschlägt. Das Kalte durch Feuchte gemildert, Erde und Wasser, Jupiter und Mylitta oder Venus, ist das Prinzip der Empfängniß, der Geburten; ebenso das der zur Feindschaft werdenden Freundschaft. Die Atomistiker haben dieselben Prinzipien, nur daß sie, wie schon erinnert, den Gedanken schärfer fassen und daher mit Recht die sechs Prinzipien des Empedokles auf zwei reduziren. Sowohl in Vorderasien als in dieser Philosophie ist es ferner die Naturnothwendigkeit, welche zu diesen verschiedenen Mischungen treibt. Die vorderasiatischen Götter sind also hier zu Gedanken geworden und ihrer Persönlichkeit und Göttlichkeit beraubt. Der Moloch ist zum Gedanken des Heißen geworden, die Astarte zu dem des Warm-Feuchten u. s. w. Vor solchen Gedanken hat aber der Mensch keine große Ehrfurcht.

Ist durch die Atomistik der abstrakte Gedanke des Werdens zu dem konkretern der Veränderung geworden, so ist es nun Zeit, das Prinzip der Veränderung selbst zu erkennen. Bis jetzt ist behauptet: Es ist Etwas, das sich verändert. Wonach? Nach einer immanenten Nothwendigkeit. Was ist aber diese Nothwendigkeit selber? Diese Frage wird von Anaxagoras gelöst.

Der *Νοῦς*, der Verstand, ist das Prinzip aller Veränderung, ist die Lehre des Anaxagoras. Der Verstand ist unendlich und Herr seiner selbst, und mischt sich mit keinem Dinge, sondern er ist allein derselbe für sich selbst. Er ist das feinste aller Dinge und das reinste, und hat Kenntniß über Alles und vermag das Größte. Was Seele hat mehr oder weniger, Alles beherrscht der Verstand. Was gemischt wird, was abgeschieden und was ausgeschieden wird, Alles erkennt der Verstand. Was zukünftig war, was war, was jetzt ist und was sein wird, Alles ordnete der Verstand und diesen Umschwung, welchen jetzt die Gestirne durchlaufen, und die Sonne und der Mond und die Luft und der Aether, die abgeschiedenen. Der Verstand ist völlig gleichartig, sowohl der größere, als der kleinere.

Außer dem Verstande waren aber alle Dinge von Anfang zugleich unendlich an Menge und Kleinheit; denn auch das Kleine war unendlich (es ist dieses ganz die Atomenlehre). Und von Allem, was zugleich war, war nichts deutlich aus Kleinheit. Denn Alles umfing Luft und Aether, die Beide unendlich sind. Als die Größten sind diese nämlich in Allem, sowohl nach Menge als nach Größe. Luft und Aether werden abgeschieden von dem das Viele Umfassenden und dieses Umfassende ist unendlich an Menge. Demnach müssen Viele und Allerlei in Allen vereinigt sein und aller Dinge Samen, welche allerlei Formen, Farben und Zustände haben. Kein Ding wird weder, noch vergeht es, sondern von den seienden Dingen wird es gemischt und abgeschieden; und so möchte man richtig das Werden Gemischtwerden und das Vergehen Abgeschiedenwerden nennen.

Im Anfang haben wir also zwei nebeneinanderstehende Prinzipien 1) das zu Bewegende, 2) das Bewegende. Dieses ist der Verstand, jenes aber bestehet, ohne dieses, als ein

Gemisch von allen möglichen Eigenschaften. Alle Eigenschaften, alle Wesen sind in diesem Chaos als kleine Theilchen enthalten. Der Umschwung, die Bewegung des Verstandes, bewirkte aber das Abscheiden in diesem Chaos, und es ward abgeschieden von dem Dünnen das Dichte und von dem Kalten das Warme und von dem Dunkeln das Helle und von dem Flüssigen das Trockene. Zuerst begann der Verstand von dem Kleinen umzuschwingen, dann schwingt er mehr und wird immer mehr umschwingen. Somit ist der Verstand der Anfang (das Prinzip) der Bewegung, so daß er allein unbewegt seiend bewegt, und unvermischt seiend beherrscht, während alles Andere nur bewegt wird und nur ein Chaos aller möglichen Stoffe ist, die sich erst durch die Bewegung des Verstandes abscheiden und je nachdem diese oder jene Stoffe in größerer Menge in dem Abgeschiedenen bleiben, diese oder jene Eigenschaft annehmen.

Im Anaxagoras ist die Philosophie erst in der That zu ihrem Prinzip gekommen. Hier wird es ausgesprochen, daß das, was gedacht wird, selbst der Gedanke sei. In den frühern Philosophien erkennt zwar der Gedanke ein Prinzip, diese Prinzipien sind Gedanken, aber nicht der Gedanke. Hier wird es aber ausgesprochen, daß die Wahrheit nur der Gedanke sei, daß nichts Wirklichkeit habe, was nicht als vom Gedanken beherrscht begriffen werde; es wird hier die Forderung ausgesprochen, daß der Gedanke sich zeigen solle, als alle Wahrheit und alle Wirklichkeit in sich enthaltend. Aber bei diesem Sollen bleibt es auch, und das nicht blos beim Anaxagoras, sondern in der That bei allen folgenden heidnischen Philosophen. Dem Anaxagoras zunächst stehet der Gedanke auf der einen, das Chaos auf der anderen Seite. Dieses weiß er nur atomistisch zu fassen, als ein Complex aller möglichen Eigenschaften, die als kleine Theilchen im Chaos vermischt enthalten sind. Der Gedanke kommt hinzu, bewirkt, was bei den Atomistikern das Leere bewirkte, die Abscheidung und Verbindung dieses bunten Gewirrs zu bestimmtem Sein. Der Gedanke ist für sich noch inhaltslos, noch ein Jenseits; seine ganze Thätigkeit bestehet nur darin, den ihm von außenher gegebenen Inhalt zu ordnen, zu subsumiren, abzuscheiden und in Fächer zu verbinden. Das Leere der Atomistiker aber, welches die

verschiedenen Atome einte und trennte, wird von Anaxagoras selbst als ein Theil des Chaos begriffen, als Luft und Aether, die ersten Qualitäten, welche sich durch das Umschwingen des Verstandes aus dem Chaos ausschieden.

Anaxagoras ist daher der Gedanke der ägyptischen Religion. Es ist bedeutsam, daß Anaxagoras der erste Philosoph war, der des Frevels gegen die Götter angeklagt wurde. Die ägyptische Religion stehet der griechischen zu nahe, als daß die Auflösung jener nicht auch dieser gefährlich werden müßte. Auch in Aegypten begnügte man sich nicht mehr mit der vorderasiatischen Naturnothwendigkeit, sondern suchte ein Höheres als die Natur. Es wird gewußt, daß es ein solches gäbe; man arbeitet sich ab, es zu entdecken; doch es wird nicht gefunden und bleibt ein Jenseits. Anaxagoras bezeichnet dieselbe Stufe. Es genügt nicht die natürliche Veränderung, die blos nach einer unerkannten Nothwendigkeit vor sich gehen soll; er will die Nothwendigkeit erkennen, die den Veränderungen immanent ist. Er behauptet, es sei Verstand in den Veränderungen; doch welcher Verstand? weiß er nicht. Er zeigt nicht, wie der Verstand die verschiedenen Veränderungen in sich trage. Somit ist sein Verstand selbst nur das unverstandene Wort, das Räthsel, dessen Bedeutung erst zu finden ist.

Jetzt aber bricht die Philosophie verderbenschwanger in die griechische Welt ein. Bis jetzt war sie ohne verderblichen Einfluß auf das griechische Leben geblieben, weil sie nur von der griechischen Welt bereits überwundene Standpunkte überwand; weil sie nur orientalisches, noch nicht das griechische Bewußtsein sich zum Vorwurf gemacht hatte. Aber das große Wort des Anaxagoras, daß die Einheit in all und jeder Mannichfaltigkeit der Verstand sei, daß die Mannichfaltigkeit getragen und geordnet werde von dem Verstande, mußte das griechische Auge seine Götterwelt verstehen lehren und das geschah in den Sophisten. Wenn das höchste Prinzip der Verstand ist, so mußte auch bald erkannt werden, daß die griechischen Götter vor dem Verstande ihre objektive Gültigkeit nicht behalten können. So wenig als dasjenige, was von dem Verstande bewegt wird, — die Anaxagorischen Homoiomören, das Chaos aller Eigen-

schaften, — ohne diesen Wahrheit hat, für sich vielmehr nur wirklichkeits- und wahrheitslos ist; so wenig haben auch die Götter für sich Wahrheit. Sie sind nur Fiktionen der Dichter; Homer und Hesiod haben den Griechen ihre Götter gegeben. Der Verstand des Anaxagoras hat für sich keinen Inhalt, aber er theilt Alles außer ihm Seiende nach Willkühr ein; er ist das allein Herrschende. So wird der Verstand zu dem abstrakt Subjektiven; jenseits und außer ihm ist die Objektivität, die von ihm vorgefunden und beherrscht wird. Er wird zwar von Anaxagoras als das Jenseitige, Objektive, über den Menschen wie über die Welt Herrschende anerkannt; allein, da dieser Verstand inhaltslos, abstrakt ist, so muß er unmittelbar zum Allersubjektivsten werden. Soll er irgendwo zu finden sein, so muß ich ihn in mir aufzeigen können. Der Verstand, welcher in der Welt herrscht, ist auch der Verstand, der in mir herrscht. Da nun alle Objektivität außer den Verstand fällt, und nur von ihm beherrscht wird; die Objektivität, der Inhalt der Welt ferner ohne den Verstand keine Wahrheit und Wirklichkeit hat, so giebt es überhaupt keine weitere Wirklichkeit, als der subjektive, abstrakte, leere Verstand. Die Sophisten thun überhaupt weiter nichts, als aussprechen, was Anaxagoras meinte: Der Verstand ist das allein Gültige, alles Andere ist nicht, hat keine Wahrheit und Wirklichkeit. Der Verstand aber ist nicht objektiv, das könnte er nur sein, wenn er schon einen Inhalt, eine weitere Bestimmung in sich hätte, sondern nur subjektiv. Da wird er denn zum bloßen subjektiven Belieben, zum Meinen. Alles ist so, wie man es vorstellt. Der Sophist versiehet es, jede Sache nach Belieben so oder so darzustellen, wodurch denn überhaupt alle objektive Wahrheit aufhört.

Der Mensch, d. h. das subjektive Belieben, ist das Maaß aller Dinge, der Seienden, wie sie sind, der Nichtseienden, wie sie nicht sind. Wie Etwas mir erscheint, so ist es für mich, wie dir, so ist es für dich; objektive Wahrheit giebt es weiter nicht. Nichts ist objektiv wahr. Wenn nämlich ist, so beweist diesen Satz der Sophist Gorgias, so ist entweder das Seiende, oder das Nichtseiende, oder sowohl das Seiende als

das Nichtseiende. Allein das Nichtseiende ist nicht. Denn wenn das Nichtseiende ist, so ist es zugleich und ist nicht. Ferner wenn das Nichtseiende ist, so ist das Seiende nicht; denn Sein und Nichtsein widersprechen sich; also wäre das Seiende nicht und das Nichtseiende wäre, ein doppelter Widerspruch. Aber auch das Seiende ist nicht. Denn wenn das Seiende ist, so ist es entweder ewig, oder geworden, oder zugleich ewig und geworden. Wenn das Seiende ewig ist, so hat es nicht irgend einen Anfang. Was aber nicht einen Anfang hat, ist unendlich. Das Unendliche aber ist nirgends. (Sein an einem bestimmten Orte, ist nicht mehr unendlich, ist Begrenztsein.) Wenn es aber nirgends ist, so ist es nicht. Das Seiende kann aber auch nicht geworden sein; denn wenn es geworden ist, so ist es entweder aus Seiendem geworden, oder aus Nichtseiendem. Aus dem Seienden kann das Seiende nicht geworden sein, denn wenn Seiendes ist, ist es nicht geworden, sondern ist schon. Auch nicht aus dem Nichtseienden, denn das Nichtseiende kann nicht etwas gezeugt haben; denn das etwas zu erzeugen Fähige muß nothwendig Theil haben am Dasein. Eben so wenig kann das Seiende beides zugleich, ewig und geworden sein; denn diese heben einander auf.

Ferner wenn ist, so ist entweder Eins oder Vieles. Aber Eins ist nicht, denn wenn es ist, so ist es entweder Quantum, oder Kontinuum, oder Größe, oder Körper. Wenn es Quantum ist, so wird es getheilt werden, wenn Kontinuum, so wird es zerspalten werden, auch als Größe muß es theilbar sein, als Körper hat es Länge, Breite und Tiefe, folglich ist keins von diesen das Eins. Widersprechend ist es aber zu sagen, das Seiende sei keins von diesen; folglich ist nicht Eins das Seiende. Aber auch das Seiende ist nicht Vieles. Denn wenn nicht Eins ist, ist auch nicht Vieles; denn Vieles ist Zusammensetzung derer, welche als Eins sind. Daher wenn das Eins aufgehoben wird, so wird zugleich auch das Viele aufgehoben. Hieraus ist nun klar, daß weder das Seiende ist, noch das Nichtseiende ist. Aber auch das Seiende und Nichtseiende zusammen ist nicht. Denn wenn das Nichtseiende ist und das Seiende ist, so wird in Bezug auf das Sein das Nichtseiende dasselbe sein mit dem Seienden, und deswegen ist

keins von beiden. Wenn Beides ist, so ist es nicht dasselbe; und wenn es dasselbe ist, so ist es nicht Beides. Hieraus folgt, daß Nichts (nicht das Nichtsein, sondern rein gar nichts) ist; denn wenn weder das Seiende ist, noch das Nichtseiende, noch Beides, außer diesen es aber kein viertes giebt, so ist nichts.

Wenn aber auch etwas wäre, so ist es für den Menschen unerkennbar und unbegreiflich. Denn wenn das Gedachte nicht Seiendes ist, so wird das Seiende nicht gedacht. Das Gedachte aber ist nicht Seiendes; denn wenn das Gedachte Seiendes ist, so ist alles Gedachte, wie es sich auch irgend wer denken mag. Folglich, wenn sich Jemand den Menschen beflügelt denkt, oder auf dem Meere fahrende Wagen u. s. w., so sind sie.*) Ueberdies, wenn das Gedachte Seiendes ist, so wird das Nichtseiende nicht gedacht werden, denn dem Entgegengesetzten kommt Entgegengesetztes zu; entgegengesetzt aber dem Seienden ist das Nichtseiende; und daher wird durchaus, wenn dem Gedachten das Seyn zukommt, dem Nichtseienden das Nichtgedachtwerden zukommen. Dies ist aber widersprechend, denn auch Skylla und Chimaira und Vieles, was nicht ist, wird gedacht; also wird das Seiende nicht gedacht, noch begriffen.

Wenn es aber auch begriffen würde, so wäre es einem andern dennoch nicht mittheilbar. Womit es mitzutheilen wäre, das ist die Rede; die Rede ist aber nicht das zu Grunde liegende und das Seiende. (Das Wort Holz z. B. ist eben nur ein Wort, nicht aber wirkliches Holz.)

Fragen wir nach dem Verhältniß der Sophisten zur Religionsanschauung, so sind sie zunächst das Begreifen desjenigen Weltbewußtseins, welches die Griechen vor der Geburt des Zeusgeistes hatten. Nur die nützlichen Götter, Hestia, Demeter, Poseidon, waren geboren, nur das Nützliche gilt dem Sophisten. Aber das Nützliche ist nichts Objektives, nur ein ewig Wechselndes; Kronos verschlingt seine Kinder immer wieder. So sagen

*) Dieser Schluß ist ganz richtig auf dem Standpunkte, den die Philosophie hier noch einnimmt. Der νοῦς des Anaxagoras hat keinen Inhalt; folglich ist sein Inhalt dem Zufall preisgegeben. Jede zufällige Einbildung hat daher den Werth eines Gedankens. Das ist es denn auch, was die griechische Götterwelt aufhebt. Es kommt ihr nur der Werth von Einbildungen zu.

auch die Sophisten, es giebt kein objektiv Gültiges; so wie mir etwas erscheint, so ist es, aber nur für mich und nur für diesen Augenblick; in einem andern Augenblick, oder für einen Andern ist es anders. Zeus gab dem Kronos den Stein und das Brechpulver; Sokrates ist dieser Zeus für die Sophisten.

Es wäre überhaupt das Geschäft der Geschichte der Philosophie nachzuweisen, wie die Sophisten zum Anfange der Philosophie zurückkehren. Denn wenn weder das Sein ist, noch das Nichtsein, so stehen wir wieder bei Heraklit. Das Sein wird zum Nichtsein und das Nichtsein zum Sein; oder wir haben den Gedanken des reinen Werdens. Dieses ist aber kein Rückschritt, sondern ein großer Fortschritt. Bei Heraklit ist das Werden die Wahrheit, aber das unmittelbare Werden. Nun ist aber das vermittelte Werden, oder der Gedanke des Werdens die Wahrheit. Hier steht erst die Philosophie auf ihrem eigenen Boden, wo sie nicht mehr Gedanken hat, sondern nur den Gedanken. Bei den frühern Philosophen waren die Prinzipien auch Gedanken, aber sie waren auch noch etwas Anderes. Das Wasser, die Zahl, das Sein, das Werden, die Veränderung sind Gedanken und als solche gewußt, wenn sie der Philosophie angehören wollen, aber sie sind auch noch etwas außer dem Gedanken; sie sind nicht als reiner Gedanke ausgesprochen; es ist hier noch keine Trennung zwischen Gedanken und Sein. Es wird uns schwer, dieses zu fassen, eben weil diese Philosophie sich noch selbst unklar ist. Mit dem νοῦς des Anaxagoras tritt aber das Sein der Eleaten als reiner Gedanke auf. Der Fortschritt der Sophisten ist, daß sie erkennen, wie das Sein nicht der Gedanke und der Gedanke nicht das Sein ist; wie aber auch der Gedanke nicht das Nichtsein und das Nichtsein nicht der Gedanke ist; so ist der Gedanke das Werden. Der sophistische Gedanke behauptet Alles, das Entgegengesetzteste für gleich wahr und gültig; das ist eben der Karakter des Werdens. Sokrates bringt wie Empedokles zu diesem Werden das Sein; bei Plato wird dieses zur Veränderung; Aristoteles aber erfaßt den νοῦς des Anaxagoras als alle Wahrheit oder erhebt die Veränderung zum Begriff. Auch die neueste Philosophie kehrt bekanntlich wieder zum Anfang zurück und beginnt mit dem eleatischen Sein, aber dies tiefer, als die Einheit des Seins und

Denkens, wo das Denken sich selbst als alles Sein zu zeigen hat, gefaßt.*)

Für uns ist wichtiger, daß die Sophisten überhaupt, wie dieses schon bemerkt worden, (s. oben S. 85. ff.) die Wiederholung der Versuchungsgeschichte sind. Das Subjekt erfaßt sich in seinem Sein und setzt sich der Objektivität gegenüber. Bei den Sophisten selbst ist die Versuchung noch nicht, vielmehr die Freude über dieses sich selbst Erfaßthaben. Sie rufen, wie Adam, das ist Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch. Daß der Gedanke Alles beherrsche, daß der Mensch das Maaß

*) Man kann die Philosophie nach der Nothwendigkeit des Gedankens nach folgendem doppelten Schema ordnen, worin die unter einander gestellten Namen immer dieselbe Stufe, aber tiefer gefaßt, darstellen:

a) Eleaten — Heraklit — Empedokles — Demokrit — Anaxagoras
Sophisten — Sokrates — Plato — Aristoteles
Cartesius — Spinoza — Locke, Aufklärung und französischer Materialismus — Kant — Die Engländer überhaupt — Leibnitz — Wolf — Fichte — Schelling

Hegel, als die Totalität der ganzen Philosophie.

Das zweite Schema wäre (s. unten §. 72.)

b) Eleaten — Heraklit — Empedokles — Demokrit — Anaxagoras — Sophisten — Sokrates
Cartesius — Spinoza — Locke — Leibnitz — Wolf — Materialisten und Aufklärung — Kant
— Plato — Aristoteles
— Fichte — Schelling

Hegel, als die Totalität der ganzen Philosophie.

aller Dinge sei, das ist ihre Freude. Aber diese Freude mußte sich bald in Schmerz und Verzweifelung umkehren und das ist hier die Versuchung. Wenn es kein Sein giebt, so hat auch der Mensch kein Sein, das ist das schwere Wort, welches zur Verzweifelung treibt. Der Mensch mißt nach Willkühr alle Dinge; aber diese Willkühr muß selbst gemessen werden. So wie mir etwas erscheint, so ist es; so wie dir, so ist es ebenfalls; aber wie erscheine ich denn mir, wie du denn dir? Ich bin hier selbst und bin auch nicht. Es ist noch nicht genug, daß ich an der Welt und an den Göttern verzweifele, daß ich dieses Alles weder für ein Sein noch für ein Nichtsein erklärt habe, auch an mir selber muß ich verzweifeln; auch mich selbst muß ich aufgeben. Diese Konsequenz des Sophismus, wodurch er zu Paaren getrieben wird, ist die sog. Sokratische Ironie und dessen berühmtes Nichtwissen. Unter Ironie verstehen wir gewöhnlich das sich Lustigmachen über die Thorheiten Anderer; wo Jemand, der für sich klug ist, die Thorheiten Anderer ihnen unbemerkt verspottet; wo er sich anstellt, als sei er nichts Besseres als sie und so ihre Thorheiten recht an den Tag bringt. Allein das ist Satire, aber nicht Ironie. Die Sokratische Ironie ist bitterer Ernst; sie ist für Sokrates selbst schmerzlich. Die falsche Auffassung seiner Ironie hat auch sein Nichtwissen mißverstehen gelehrt. Man glaubt, Sokrates habe wohl gewußt, aber aus Bescheidenheit habe er immer gesagt: er wisse nichts. Wenn diesem so wäre, so war Sokrates nicht bescheiden, sondern hochmüthig. Seine Bescheidenheit war alsdann leere Prahlerei; er wußte wohl, und wußte auch, daß Andere die Meinung von ihm hegten, er wisse; allein er behauptete dennoch, er wisse nichts, nicht um Andern die Meinung von seinem Nichtwissen wirklich beizubringen, sondern um bei ihnen noch nebst der Bewunderung seines Wissens — er ließ sich ja vom Orakel zu Delphi den weisesten Griechen nennen — auch noch die seiner Bescheidenheit hervorzurufen. Es sieht diese Bescheidenheit, wie die allbekannte Demuth der christlichen Frömmler und Heuchler aus, für die ein Sokrates zu gut war.

Sokrates war es bitterer Ernst mit seinem Nichtwissen, denn er wußte in der That nichts; aber er wußte, daß er nichts wisse. Die Sophisten hatten alle objektive Wahrheit vernichtet,

er gab die subjektive noch mit in den Preis und so ist das Resultat zunächst null. Wenn wir vom Sein nichts wissen können, so müssen wir auch auf unser Sein, auf das Sein unseres Ichs Verzicht leisten und wir wissen nichts und sind nichts.

Aber auf dieser Spitze, wo die ganze Welt, sammt dem eigenen Selbst ins Bodenlose versinkt, hält der Mensch nicht aus. Dieser ewige Taumel, wo nicht blos Alles um ihn her wie trunken auf- und niedersteigt, sondern er selbst in den Hexentanz mit fortgerissen wird, erregt ihm Schwindel. Er sucht einen Anhaltspunkt. Es ist nun zu sehen, welchen Sokrates fand. Wir können mit Recht sagen, Sokrates wurde versucht, aber er bestand nicht in der Versuchung. Hätte ihm keine heidnische, sondern die wahre Wirklichkeit vorgelegen und wäre es alsdann auch möglich gewesen, daß das sophistische Prinzip auch in diese Welt hereingebrochen wäre, so hätte er mit dem Aufgeben seines Ichs, worauf die Konsequenz des Sophismus nothwendig treibt, die wahre Objektivität wieder gefunden; so aber fand er nicht diese, sondern nur eine unwahre und einseitige Abstraktion.*)

*) Um dieses zu verdeutlichen, müssen wir wieder auf Jesus hinweisen. Auch in die jüdische Welt war zur Zeit Jesu das sophistische Prinzip eingebrochen. Der Partheikampf zerfleischte die Juden gerade so, wie die Griechen sich von ihm in und nach dem peloponesischen Krieg zerfleischt sahen. Bekannt ist der Ausspruch des Talmud, daß nur den innern Zwistigkeiten unter den Juden (שנאת חנם) der Untergang des zweiten Tempels zuzuschreiben sei. Dieses ist aber das sophistische Prinzip, wo die vorhandenen Institutionen, die Gesetze des Vaterlandes nicht mehr als das allein Heilige anerkannt werden, sondern der Mensch seine diesen Gesetzen widersprechenden Interessen geltend machen und die Gesetze dazu benutzen will, seine Interessen durchzusetzen. Jesus wußte, wie Sokrates, daß der Mensch vor Allem diese seine eigenen, besondern Interessen aufgeben müsse. „Wer nicht seinen Vater, Mutter, Bruder verläßt, um meinetwillen u. s. w." Aber was Jesus für dieses sein Aufgeben aller besondern Interessen fand, war nicht die Sokratische Tugend, eine bloße Abstraktion, sondern die Einheit mit Gott, seinem Vater, die ganze konkrete jüdische Idee, das ewige Gesetz Gottes, wie es vor Jesus schon galt und von dem man nur durch das von Außenher eingerissene Verderben abgewichen war, das aber selbst ewig und unverderblich blieb. „Ich bin nicht gekommen das Gesetz aufzuheben, sondern zu erfüllen," hat eine ganz andere Bedeu-

Der Anhaltspunkt, den Sokrates, nachdem das objektive und subjektive Wissen aufgegeben worden, findet, ist das Gute. Aber es ist zu sehen, was er darunter verstand. Die Sophisten hatten behauptet: Gut sei, was jedem Einzelnen unter den obwaltenden Verhältnissen das Nützlichste und Angenehmste wäre. Sokrates aber weist nach, daß an dem Einzelnen selbst nichts sei; daß der Einzelne selbst nicht gut sei, folglich auch das nicht gut sein könne, was ihm angenehm und nützlich ist. Indem er so die Einzelheit aufgiebt, erfaßt er die abstrakte Allgemeinheit. Der Einzelne ist deswegen nicht gut, weil er ein endlicher ist, weil sein Geist einen mannichfachen, sich widersprechenden zufälligen Inhalt hat. Der Einzelne kann nicht objektiv gut sein, ist daher auch die permanente Behauptung des Heidenthums. Der Sophist leugnet alles objektiv Gute und ziehet sich in seine subjektive Eitelkeit zurück; diese zerbricht ihm Sokrates: so muß er wieder ein Objektives anerkennen. Der Einzelne kann nicht anders objektiv gut sein, als wenn er seine Einzelheit abstreift. Sokrates behauptet daher: Gut ist, was dem Menschen, nicht diesem oder jenem, sondern jedem Menschen unter den obwaltenden Verhältnissen gut ist.

Diese Behauptung ist für sich richtig und es ist nichts dagegen zu sagen. Was gut ist, muß das Allgemeine sein, muß von Jedem auch dafür anerkannt werden können; der Mangel ist, daß Sokrates keine nähere Bestimmung des Guten angeben kann. Das Gute ist ihm auch das Zweckmäßige. Aber was ist

---

tung, als wenn Sokrates anräth, den Gesetzen des Vaterlandes zu gehorchen. Diese Verschiedenheit zeigt sich im Tode beider Männer. Der Tod des Sokrates war gerecht; denn Sokrates war vor dem attischen Geiste in der That ein Jugendverführer und der Einführer eines neuen Gottes. Sein Tod war der Tod des attischen Lebens selbst. Der Tod Christi war aber nicht vom jüdischen Geiste, sondern von dem von Außenher eingebrochenen Verderben, vom Partheihaß, der selbst den Bessern damaliger Zeit mißtrauisch machen mußte, bewirkt. Sein Tod bezeichnet daher auch nicht den Tod des jüdischen Geistes, den Untergang des Judenthums. Nur die Theologen, welche den weltgeschichtlichen Beruf der Juden auch in der christlichen Aera nicht anerkennen wollen, können den Unterschied zwischen Sokrates und Christus nicht auffinden. (vgl. unten §. 65.)

das Zweckmäßige? Es bleibt bei solchen leeren Bestimmungen. Das Gute muß von jedem als solches anerkannt werden, und es geschieht dieses, wenn der Mensch nicht blos die Nichtigkeit der Welt, sondern auch die seines einzelnen, subjektiven Daseins erkannt hat; das ist die einzige Lehre des Sokrates, welcher sein Leben gewidmet war. Zu einer weitern Bestimmung des Guten, zu einer konkreten Welt, die selbst gut und wahr wäre, zu einer Welt, die, um biblisch zu reden, vom Wort Gottes geschaffen ist und getragen wird und daher nur gut sein kann, kommt es bei Sokrates nicht, kann es nicht kommen, da die Welt, die er kennt, die heidnische ist, in welcher nur das Ganze für gut gilt, jedes Einzelne aber, da es als Einzelnes ein Endliches ist, nur böse sein kann. Nur von der Offenbarung wird es, wie wir sehen werden, erkannt, daß sowohl das Einzelne, als das Ganze gut ist, daß Alles, was der Herr geschaffen hat, jedes für sich eben so gut ist, als Alles zusammen. Sokrates soll den physikotheologischen Beweis fürs Dasein Gottes erfunden haben (nach Xenophons Memor. 1, 4). Dieser ist von der zweckmäßigen Einrichtung der ganzen Welt hergenommen, d. h. weil Alles zusammenstimmt, sich zum κόσμος (geordnetem Ganzen) aufhebt, so muß es einen weisen Weltordner geben. Diese Weltordnung ist eben das Allgemeine, wo das Einzelne für sich weiter keinen Werth hat, als sich dem Allgemeinen unterzuordnen. Nur negativ kann daher die sokratische Tugend gefaßt werden. Sie ist Selbstbeherrschung. Am nächsten kommt der der Gottheit, welcher die wenigsten Bedürfnisse hat u. s. w. Die wahre Tugend ist aber nicht blos negativ, sondern wesentlich positiv. Sie reißt nicht blos die alte Welt ein, sondern baut sie auch von neuem wieder auf: das vermochte aber kein heidnischer Philosoph. Fragen wir nach dem Verhältniß des Sokrates zu der griechischen Religion, so ist er der auf die Erde herabgestiegene Zeus. Sokrates Denken und Leben stellt weiter nichts dar, als was Zeus in der religiösen Anschauung war. Auch dieser ist der allgemeine Gott, der Vater der Götter und Menschen, das abstrakte Ich derselben, der aber alle weiteren konkretern Bestimmungen aus sich entlassen hat, der die Aemter unter Götter und Menschen vertheilt hat. So ist Sokrates die Darstellung dieses abstrakt allgemeinen Ichs. Die weitern konkreten

Verhältnisse des Lebens haben für ihn keinen Werth. Sein Gutes, seine höchste Pflicht entwickelt sich nicht zu einem System von Pflichten. Er kennt nur die eine höchste Pflicht, die allerdings für alle Menschen gilt, die aber, um für alle wirklich zu werden, auch weitere Bestimmungen haben müßte. Hiermit hängt das berühmte sokratische Dämonion zusammen. An die Wirklichkeit der griechischen Götter glaubten schon die Sophisten nicht mehr; wie viel weniger Sokrates. Den Gottesdienst machte er wohl mit, gerade wie er behauptete, das Höchste sei, den Gesetzen seines Vaterlandes zu gehorchen; so lange nämlich dieses seinem einen Grundsatz nicht widersprach. Er verehrte die Götter, gehorchte den Gesetzen, weil sein Prinzip zu dürftig war, um bessere Gesetze, wahrere Götter an die Stelle der alten zu setzen. Wo aber die Gesetze und die Götter seinem Prinzipe widersprachen, da hatte er das Bessere und scheute sich nicht, es gegen das Alte zu behaupten. Er ließ sich Götter und Gesetze eben nur gefallen. Das Orakel zu Delphi konnte daher für ihn nichts mehr sein; denn nicht außer sich, sondern nur in sich, in seiner Ueberzeugung, konnte er, der die Nichtigkeit alles äußerlichen Seins erkannt hatte, den Bestimmungsgrund für sein Handeln suchen. Aber in sich fand er nur das allgemeine Gute, das für den einzelnen wirklichen Fall kein positives Gebot abgeben konnte. Nur negativ konnte ihm sein Allgemeines sagen, ob dieses Einzelne ihm widerspreche, oder nicht. Ihm, dessen Sinn fortwährend auf das Allgemeine gerichtet war, sagte ein deutliches Gefühl, wenn etwas nicht gethan werden sollte. Er brauchte noch nicht erkannt zu haben, in wiefern diese einzelne That dem allgemeinen Guten widerspräche, aber sein Gefühl leitete ihn immer richtig. So wie über den Zeus das Schicksal einerseits herrscht, anderseits er sich so identisch zu demselben verhält, daß er das Schicksal verwaltet, so läßt sich auch Sokrates von seinem Schicksal, seinem Dämonion, beherrschen und ist doch identisch mit ihm. In Sokrates ist also der Gedankeninhalt, der im Zeus angeschaut ward, erkannt, damit ist dieser zwar nicht seiner Wahrheit und Wirklichkeit, aber seiner Persönlichkeit für immer beraubt. Weil Zeus sich nun zeigt als eine abstrakte,

nicht als die konkrete Wahrheit, ist er jetzt nur noch Allegorie, Personifikation, aber nicht mehr Person.

Ueber die Sokratiker, nämlich die Cyniker, Cyrenaïker und Megarer, haben wir schon gesprochen (s. oben S. 90). Sie bilden keinen Fortschritt in der Geschichte der Philosophie, sondern sind nur die Darstellung des sokratischen Prinzips und seiner Mangelhaftigkeit. Der Cynismus ist das sokratische Allgemeine, wo sonst nichts Werth hat; aber weil er dieses abstrakt Allgemeine ist, artet er in cyrenaïsche Schlemmerei aus.

Der wahre Fortschritt der Philosophie ist Plato. Das Allgemeine des Sokrates entwickelt Plato zum Besondern, die abstrakt allgemeine Tugend zu besonderen Tugenden. Er sagt, was das Gute sei, eine reiche Welt idealer Bestimmungen. Auch dem Plato ist das Einzelne nicht, aber er bleibt nicht bei dem abstrakt Allgemeinen des Sokrates stehen, sondern geht zu Bestimmungen desselben fort, zu dem, was man in der Logik das Besondere nennt. Das Allgemeine ist abstrakt und daher unwahr; erst das besondere Allgemeine, d. h. das Allgemeine, welches aus dem Besondern, als die Totalität der besondern Momente, resultirt, für die Erkenntniß hervorgegangen ist, ist das Wahre. Das erste Allgemeine war nur eine Abstraktion, sein Gegentheil ist eben so nothwendig. Erst die Einheit seiner und seines Gegentheils, wo es und sein Gegentheil zu Momenten in dem Ganzen der Wahrheit herabgesetzt worden, ist das Wahre und das wahrhaft Allgemeine. Diese Einsicht der Natur und des Wesens des Allgemeinen verdankt die Philosophie dem Plato.

Die Erkenntniß beziehet sich auch ihm nicht auf das Einzelne, auf das sinnlich Wahrnehmbare; denn es ist unmöglich eine allgemeine Bestimmung über dieses, das sich ja fortwährend verändert, zu geben. Was Gegenstand der Erkenntniß sein kann, ist nur das wahrhaft Seiende, oder die Ideen. Das sinnlich Wahrnehmbare hingegen ist außer den Ideen und nur nach diesen genannt; denn die gleichbenannten Vielen sind nach Theilnahme an den Ideen. Alles Sinnliche, welches denselben Namen trägt, ist nur Nachahmung einer und derselben Idee, die aber außerhalb des Sinnlichen und unabhängig von ihm ist. Die Ideen sind indeß nicht ruhend, leblos gedacht, sondern es ist

Bewegung, Veränderung in den Gedanken gekommen. Es wird nicht mehr blos die äußerliche Veränderung der Natur aufgefaßt, sondern die des Gedankens selbst. Der eine Gedanke verändert sich, d. h. er zeigt sich in sich selbst sein Gegentheil zu sein und so sich selbst zu einem System von Gedanken fortbewegend, wird erst die wahre Einheit gefunden, die diese ganze reiche Mannichfaltigkeit in sich trägt. In Plato beginnt daher die Philosophie systematisch zu werden, d. h. daß der Grundgedanke, das Prinzip, sich von sich selbst unterscheidet, mannichfache Gedanken durch seine eigene Nothwendigkeit hervorbringt und diese Mannichfaltigkeit eben so wieder als Einheit darstellt. Nur dieses Wissen von den Prinzipien und ihrer Selbstentfaltung, welches sich einzig und allein auf die Wesenheit, auf die Idee, auf die Wahrheit bezieht, ist das rechte nach Plato. Der Mangel ist nur, daß diese entwickelten Gedanken nicht selbst weiter entwickelt werden, daß das Einzelne noch außerhalb derselben sich eine Stelle suchen muß. Bis zum Einzelnen steigt Plato nicht herab; es bleibt für ihn ein Unbegreifbares, ein Jenseits, ein Rest, das in seinem System keine Stelle findet.

Die Ideen nun, da sie nicht sinnlich wahrnehmbar sind, kommen dem Menschen nicht von Außen, sondern sind das Wesen seines Geistes selbst. Er muß sie aus sich herausgebären, was Plato so ausdrückt, daß der Mensch in einem frühern Dasein die Welt der Ideen rein angeschaut habe und nun durch Erinnerung an das früher Geschaute sie sich wieder zum Bewußtsein bringe. Solche Ideen sind z. B. die Gedanken: Sein und Nichtsein, Eins und Vieles u. s. w., indem das Sein und das Nichtsein, das reine Eins und das Vieles nichts Sinnliches sind, sondern eben nur weitere Bestimmungen des Gedankens. Da es immer ein und derselbe Gedanke ist, die Wahrheit überhaupt, die sich zu diesen mannichfachen Gedanken weiter bestimmt, so wird gezeigt, wie diese Gedanken, z. B. Sein und Nichtsein, nicht unabhängig von einander dastehen, sondern sich gegenseitig bedingen, der eine den anderen voraussetzt, so daß sie in einander übergehen und daß ihre Einheit erst die Wahrheit sei. Z. B. Sein, Ruhe, Bewegung sind drei solcher Ideen. Das Sein kommt aber den beiden anderen zu; aber auch das Nichtsein, indem sie ja andere Begriffe als Sein darstellen.

Indem wir hier von anderen Begriffen sprechen müssen, haben wir zwei neue Ideen gefunden, nämlich Dieselbigkeit und Verschiedenheit. Jedem dieser Begriffe Sein, Ruhe, Bewegung, Dieselbigkeit, kommt Verschiedenheit zu, indem sie ja von einander verschieden sind; aber auch die Verschiedenheit von der Verschiedenheit, sie sind ja andere Begriffe als die Verschiedenheit, also kommt ihnen die Dieselbigkeit in derselben Rücksicht zu als die Verschiedenheit. Ferner die Begriffe Ruhe, Bewegung u. s. w. sind nicht Sein, also haben sie Theil am Nichtsein; sie sind aber auch nicht Nichtsein, also haben sie Theil am Sein u. s. w. Hierdurch wird klar, was der Begriff Nichtsein sagen soll, nämlich nicht durchaus nicht sein, sondern nur verschieden, anders sein. Also kommt auch dem Nichtsein, d. h. der Verschiedenheit, eben so Sein zu, als dem Sein. Sein hat demnach keine Wahrheit, außer in sofern es verschieden ist von anderen Begriffen, außer in sofern auch sein Nichtsein ist. Und umgekehrt, Nichtsein, die Verschiedenheit, hat keine Wahrheit außer in sofern auch sein Verschiedenes, also das Sein ist. Sein und Nichtsein gehören also zusammen und bilden so erst die Einheit. Wenn also der Ruhe das Sein zukommt, so ist sie nur als das Nichtsein, als die Verschiedenheit von Bewegung; sie ist also nur wahr, in sofern auch die Bewegung ist; auch diese Begriffe gehören also zusammen. Dasselbe wird von den Ideen der Einheit und Vielheit gezeigt. Sagen wir das Eins ist, so ist es nicht Vieles; es ist also verschieden vom Vielen, oder das Viele ist auch. Eins geht in Vieles über und Vieles in Eins, die Wahrheit ist erst die Einheit von Beiden, die Zahl. So heben sich alle Ideen zuletzt in Eine auf, welche das Gute ist und diese zeigt sich als die Totalität der Ideen in sich tragend sie eben so in ihrer Besonderung, als in ihrer Allgemeinheit, ebensowohl in ihrer Verschiedenheit als in ihrer Einheit enthaltend.

Die konkrete Anwendung der platonischen Philosophie haben wir in seinen Büchern vom Staate. Es soll hier näher bestimmt werden, was das Gute in sittlicher Beziehung, oder die Gerechtigkeit sei. Die Gerechtigkeit als das sittlich

Gute kann nur Eine sein; sie ist dieselbe für jede größere und für jede kleinere Gemeinschaft, daher muß die Gerechtigkeit im Staate dieselbe sein, wie in jedem einzelnen Menschen, und sobald wir sie dort erkannt haben, haben wir sie auch hier erkannt. Es wird daher das Bild eines gerechten Staates entworfen. Es kann dieser weltberühmte platonische Staat ein Beispiel sein, wie die Wirklichkeit seiner Ideen zu denken sei. Der Staat ist nichts Sinnliches und doch wiederum nichts Uebernatürliches; er ist ein durchaus Wirkliches und doch wiederum ein durchaus Geistiges. Hier haben wir also das Beispiel eines gegliederten, rein geistigen Lebens, wie die platonischen Ideen überhaupt sind. Der platonische Staat ist durchaus der Ausdruck der platonischen Philosophie; es bleibt das Geistige nicht ein Abstraktum, ein Jenseitiges, sondern ist ein Diesseitiges, Konkretes geworden; auf der andern Seite ist das Diesseitige nicht ganz in den Staat aufgegangen; es bleibt noch ein Rest, der sich nicht unterbringen läßt. Es gab nie einen Staat, am allerwenigsten einen griechischen, dem die platonische Republik nicht zu Grunde lag, in welchem sie sich nicht bethätigt und verwirklicht hätte; aber es gab auch nie einen Staat, weder einen griechischen noch sonst einen, der nicht noch etwas mehr als die platonische Republik gewesen wäre. Es ist dieses der Mangel der platonischen Philosophie überhaupt, daß das Allgemeine wohl als gegliedert, oder als die Einheit des Besondern gewußt wird, aber es wird nicht erkannt, daß diese Einheit des Besondern selbst das Einzelne sei, d. h. das Einzelne fällt noch außerhalb des Begriffes.

Der Staat entstehet durch das Bedürfniß nach Mannichfachem, das sich der einzelne Mensch nicht verschaffen kann. Zunächst sind hiernach in dem Staate Ackerbauer, Handwerker, Kaufleute, Krämer, Tagelöhner u. s. w. Der Staat muß aber sich auch gegen Störungen zu sichern suchen, daher wird ein Heer von Kriegern nöthig. Da jeder das am Besten thut, dem er sich ganz widmet, so sollen die Krieger einen besondern Stand ausmachen. Die Krieger müssen scharf im Wahrnehmen, schnell im Ergreifen, stark im Verfechten, eifrig gegen die Feinde, sanft gegen die Mitbürger sein. Sie sollen durch Musik und Gymnastik erzogen werden, damit sie weder zu weichlich, noch zu roh seien. Die Besten unter den so Erzogenen müssen Befehlshaber

und Hüter sein. Wenn der Staat so richtig angelegt ist, so wird er weise, tapfer, besonnen und gerecht sein. Weise ist er vermöge der kleinsten Abtheilung seiner Bürger, der, welche versteht und befiehlt. Tapfer ist er durch die Krieger. Besonnen durch beide Theile der Herrschenden und Beherrschten, so daß durch den ganzen Staat verbreitet ist die Besonnenheit, d. h. die Zusammenstimmung des von Natur Bessern und Schlechtern darüber, welches von Beiden in dem Staate sowohl als in jedem Einzelnen herrschen soll. Gerechtigkeit ist aber, daß jeder das Seinige thue und sich nicht in Vielerlei mische. Sie ist also die Totalität der übrigen Tugenden. Besonnenheit ist nichts ohne Tapferkeit und Weisheit; keine von diesen Etwas ohne die Anderen. Alle drei aber, sowohl aufgehoben, als aufbewahrt, d. h. sowohl in ihrer Einheit als in ihrer Verschiedenheit festgehalten, werden sie durch die Gerechtigkeit.

Was hier im Staate, ist auch in jedem einzelnen Menschen vorhanden. Auch in der Seele des Einzelnen ist zu unterscheiden das Denkende und Vernünftige, 1) von dem Begehrlichen und Gedankenlosen, und 2) von dem Muth und Eifer, also auch in der Seele des Einzelnen befindet sich das Dreifache: das Erwerbende, das Helfende und das Berathende. Hiernach ist ein jeder gerecht, in welchem jedes der drei Unterschiede das Seinige thut. Gerechtigkeit ist also nicht mehr ein abstrakt Allgemeines, sondern die Einheit der Besonderheiten: Besonnenheit, Tapferkeit, Weisheit. Die wahre Gerechtigkeit ist das Innere, die innere Thätigkeit in Absicht auf sich selbst und auf das Seinige, indem einer nämlich jegliches in ihm nicht läßt Fremdes verrichten, noch die verschiedenen Kräfte der Seele sich gegenseitig in ihre Geschäfte einmischen, sondern jeglichem sein wahrhaft Angehöriges beilegt, und sich selbst beherrscht und ordnet und sein selbst Freund ist, und die drei in Zusammenstimmung bringt. So ist denn die Tugend eine Gesundheit und Schönheit und Wohlbefinden der Seele, die Schlechtigkeit aber Krankheit, Häßlichkeit und Schwäche.

Da es gar kein Geschäft giebt von allen, durch welche der Staat bestehet, welches dem Weibe als Weib, oder dem Manne als Mann angehört, sondern die natürlichen Anlagen auf ähnliche Weise in beiden vertheilt sind, und an allen Geschäften das Weib ihrer Natur nach Theil nehmen kann, wie der Mann an

allen, das Weib nur schwächer ist; so sollen auch die Weiber gleichen Beruf und gleiche Erziehung mit dem Manne haben. Die Weiber der Krieger müssen wie diese durch Musik und Gymnastik erzogen werden. Mögen sich also immer die Frauen der Krieger bei den gymnastischen Uebungen entkleiden, da sie ja Tugend statt des Gewandes überwerfen werden, und mögen theilnehmen am Kriege und an der übrigen Obhut über die Stadt, und mögen anders nichts verrichten. Hierin wollen wir aber das Leichtere den Weibern zutheilen wegen der Schwäche ihres Geschlechts. Diese Weiber alle sollen allen diesen Männern gemein sein, keine aber irgend einem eigenthümlich beiwohnen, und so auch die Kinder gemein, so daß weder ein Vater sein Kind kenne, noch auch ein Kind seinen Vater. Dadurch und durch die Gemeinschaft der Güter wird der Staat zu Einem und alle in ihm sind sich verwandt.

Diese Theorie ist die nothwendige Konsequenz des platonischen Standpunktes. Nur das gegliederte Allgemeine gilt ihm; das Einzelne, Individuelle hat für ihn keinen Werth. Das Individuelle in der bürgerlichen Gesellschaft ist die Familie und die Bestimmung des Weibes ist gar nicht der Staat, sondern das Familienleben. Dieses muß aber Plato aus seinem Staate verbannen. Es giebt für ihn nur eine Gliederung nach Ständen, nicht aber eine weitere Gliederung der Stände selber. Die Totalität der Stände ist der Staat; eine andere Totalität kennt Plato nicht. Die Gliederung nach Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit ist vorhanden, nicht aber die, wornach die Gattung überhaupt im Einzelnen wirklich zu werden sucht und der Einzelne sich zur Gattung aufzuheben strebt, was das Familienprinzip überhaupt ausmacht. Das ganze menschliche Leben will im Einzelnen wirklich werden. Aber der Einzelne ist nicht das Ganze. Er sucht also das ihm Fehlende mit sich innigst zu verknüpfen, das ist alsdann das geschlechtliche Verhältniß und das Familienprinzip. Von dieser Seite aber wird der Mensch von Plato nicht betrachtet. Er ist nicht Einzelner, Thätiger, sich selbst Zweck, sondern die Totalität der abstrakten Bestimmungen: Weisheit, Tapferkeit, Mäßigkeit; so ist er nur das Allgemeine im Besondern, nur eine Nachahmung des Allgemeinen, des Staates, nicht aber als Einzelner

dieser, in welchem allein das wahrhaft Allgemeine, die Menschheit, zur wahren Wirklichkeit gelangt, berücksichtigt. Das Familienleben ist nothwendig durch Eigenthum bedingt, wo daher kein Familienleben, kann auch Gütergemeinschaft an die Stelle des Eigenthums treten. Auch die Dichtkunst und die Dichter werden aus diesem Staate verbannt; denn das dichterische Bewußtsein läßt sich unter keine dieser Seelenkräfte unterbringen. Es ist weder philosophisches oder wissenschaftliches Bewußtsein, daß es der Weisheit angehörte, noch ist es, wie die Musik bloße Gefühlssprache, die zur Erziehung nöthig ist.

Auf dieselbe Weise, wie hier der Geist, wird im Timäus die Natur zu begreifen versucht. Es ist zuerst Folgendes zu unterscheiden: Etwas das immer Seiende und Entstehung nicht Habende (die Ideen) und Etwas das Werdende, niemals aber Seiende (die sinnliche Welt, die immer im Abfluß des Werdens begriffen ist). Jenes ist durch Erkenntniß nach Schlußfolge begreiflich, indem es immer sich gleich bleibt; dieses ist durch Meinung nach vernunftloser Sinneswahrnehmung meinbar, indem es entsteht und vergeht, niemals aber ist. Da aber in diesem ewigen Wechsel doch ein Bleibendes ist, nämlich das Werden selbst, so ist die Sinneswelt als werdend aus Nothwendigkeit durch irgend eine Ursache zu betrachten. Das ewige Werden setzt eine nothwendige Ursache seiner selbst voraus. (Dieses ist der gewöhnliche kosmologische Beweis fürs Dasein Gottes.) Die Schönheit dieser werdenden Welt zeigt aber, daß ihr guter Urheber das Ewige zum Vorbild gehabt, es ihr eingebildet hat, und ihre wesentliche Ordnung ist daher ewig sich gleich bleibend und nur für Besonnenheit und Vernunft erkennbar (physiko-theologischer Beweis fürs Dasein Gottes). So fällt dem Plato die wirkliche Welt in zwei Seiten aus einander; in eine bleibende, die Naturgesetze u. s. w. und in eine sich verändernde. Nur das Bleibende in der Welt ist zu begreifen; daß das Wechselnde eben nur die Manifestation, die Selbstverwirklichung des Bleibenden ist und von demselben gar nicht getrennt werden kann, begreift Plato vermöge seines Standpunktes, der nicht zum Einzelnen zu kommen vermag, auch hier nicht. Die Rede vermag das Bestehende, das Vorbild vollkommen, das Entstehende, das Nachbild aber nur als ein wahrscheinliches

Analogon auszudrücken. Der gute, neidlose Gott wollte die Welt ihm zum Ebenbilde schaffen, d. h. zu einem Dasein der Ideen, und so umfaßte er das Sichtbare und brachte es aus der Unordnung zur schönsten Vollkommenheit und Ordnung. — Wir haben also hier auf der einen Seite Gott, d. h. das abstrakt Allgemeine, die absolute Idee, auf der andern Seite das Chaos, die völlige Unordnung, das Gegentheil der Idee. Beide sind sie Abstraktionen und unwahr. Die Wahrheit ist erst die Einheit beider Seiten, die in das Chaos gebrachte Ordnung, oder die in die abstrakte Idee gebrachte Bewegung, die geordnete Welt, die bewegte, sich selbst bewegende Idee. Allein es bleibt vom Chaos noch etwas übrig, was sich nicht unter die Totalität der Idee bringen läßt und daher nur unvollkommene Nachahmung derselben genannt werden kann. Das Schönste aber ist das mit Verstand Begabte, und so bildete er den Verstand der Seele und die Seele dem Körper ein. So ist diese Welt ein beseeltes, mit Verstand begabtes Wesen, und zwar das vollkommenste, alle anderen in sich begreifende. Es ist ferner nur eine Welt, deren Körper, um sichtbar zu sein, aus Feuer, um fühlbar zu sein, aus Erde bestehen muß. Es muß ein Mittleres sein, das beide verbindet, das die Totalität von Beiden ist, da die Verbindung keine äußerliche Verknüpfung, sondern eine Verbindung zu einem Ganzen, in welchem die Seiten aufgehoben sind, sein soll. Da aber die Körper Breite und Tiefe haben, so muß es zwei solcher Mittler geben: Wasser und Luft. Die Liebe wohnt in ihnen und so sind sie untrennbar verbunden und jedes von ihnen nahm die Weltordnung völlig in sich auf. Eingepflanzt ist dieser Welt die vollkommenste Bewegung, die Kreisbewegung. In der Mitte befindet sich die Weltseele und so ward diese Welt selbst ein seliger Gott.

Die Seele (Weltseele) ist jedoch nicht das Jüngste, sondern das Aelteste, Herrscherinn und Urquell auf folgende Weise: Von der ungetheilten und immer sich gleich bleibenden Wesenheit und von der in Bezug auf das Körperliche werdenden, getheilten, bildete der Gott aus Beiden in der Mitte eine dritte Art der Wesenheit, von der Natur des Dieselbigen (des sich gleich Bleibenden) und des Verschiedenen (des immer

in der Bewegung Begriffenen), und stellte es in die Mitte des Theillosen und des Getheilten, des sich gleich Bleibenden und des Körperlichen. Dieses Dritte ist die Einheit der beiden Andern und ihre Wahrheit. In ihm ist die Weltseele und der Weltkörper vereinigt, daher jene die Herrscherinn und der Urquell.

Fragen wir nun nach dem Verhältniß des Plato zur griechischen Religion, so können wir, wie Sokrates der Gedankeninhalt des Zeus war, ihn mit Fug und Recht als den Gedankeninhalt der apollinischen Religiosität betrachten. Die apollinische Richtung hat nur das Allgemeine, aber nicht das abstrakte, unbestimmte, sondern das konkret gewordene, vorzüglich das Staatsleben, vor Augen. Plato ist nichts weiter, als der Gedankeninhalt des delphischen Apollo, der die Schicksale der griechischen Staaten, so wie ihre allgemeinen Interessen leitete, die des Einzelnen aber dem Hermes und dem Dionysos überlassen hatte. Plato wird daher mit Recht von den Spätern für einen Sohn des Apollo gehalten. Der gedachte Apollo ist aber nicht mehr der persönlich-lebendige, sondern eben nur die Wahrheit der Einheit in der Mannichfaltigkeit. Wie der Zeusdienst im Sokrates, so ist der Apollodienst im Plato aufgehoben.

In Aristoteles wird die platonische, die griechische Philosophie überhaupt vollendet. Nicht mehr blos das Allgemeine, sondern das Einzelne wird als die Wirklichkeit des Allgemeinen begriffen. Das Allgemeine und das Besondere, die platonische Idee, die Einheit des Besondern, so wie das ewig Werdende, das blos Sinnliche, sind die bloße Möglichkeit; aber die Entelechie das thätige, sich selbst verwirklichende Prinzip, der Endzweck, der Begriff der Sache, ist als das Ewige, unbewegt Bewegte, welches eben der Prozeß ist und sich im Einzelnen immer verwirklicht, anzuerkennen. Es ist also dieser Endzweck, dieser Begriff der Sache in seiner Bestimmtheit, wie er sich als ein bestimmter Begriff, in seinem immanenten Prozeß verwirklicht, aufzusuchen. „Es ist dem Aristoteles gar nicht darum zu thun, Alles auf eine Einheit, oder die Bestimmungen auf eine Einheit des Gegensatzes zurückzuführen, sondern im Gegentheil jedes in seiner Bestimmtheit festzuhalten, und so es [bis zum spekulativsten Begriff] zu ver-

folgen." (Hegel XIV. S. 314.) „Bei Aristoteles lernt man den Gegenstand in seiner Bestimmung und den bestimmten Begriff desselben kennen. Er sucht jeden Gegenstand zu bestimmen (ὁρίζειν, ὅρος, den Umfang, die Grenze, das, was er ist für sich und gegen Anderes, anzugeben); weiter dringt er aber spekulativ in die Natur des Gegenstandes ein. Dieser Gegenstand bleibt aber in seiner konkreten Bestimmung; er führt ihn selten auf abstrakte Gedankenbestimmungen zurück." (ibid.) „Aristoteles scheint immer nur über Einzelnes, Besonderes philosophirt zu haben und nicht zu sagen, was das Absolute, Allgemeine, was Gott ist; er geht immer von Einzelnem zu Einzelnem fort. Er nimmt die ganze Masse der Vorstellungen vor und geht sie durch: Seele, Bewegung, Empfindung, Erinnerung, Denken und scheint nur das Wahrhafte im Besondern, nur Besonderes erkannt zu haben, eine Reihe von besonderen Wahrheiten — das Allgemeine hebt er nicht heraus. Die allgemeine Idee hat er nicht logisch herausgehoben; es wird Nichts als das Eine Absolute hervorgehoben, sondern das Absolute erscheint so auch als ein Besonderes an seiner Stelle neben dem Anderen. „„Es giebt Pflanzen, Thiere, Menschen, dann auch Gott, das Vortrefflichste."" Wie schon bemerkt, geht Aristoteles ganze Reihen von Begriffen durch" (Hegel ibid. 318). Es ist daher auch unmöglich die Philosophie des Aristoteles anders darzustellen, als seine Werke sie geben. Es kann hier nicht von einem Grundbegriff, von einer Grundanschauung die Rede sein. Aristoteles begreift Alles in seiner Bestimmtheit. Von jedem Einzelnen sagt er, was es ist; aber diese Einzelheiten bilden kein Ganzes, sondern stehen nur neben einander. Nur beispielsweise kann angegeben werden, wie er dieses oder jenes behandelt. Wer aber die Philosophie des Aristoteles selbst haben will, ist gezwungen, alle seine Werke zu studiren. Es giebt kein Gebiet in der Philosophie, das nicht von Aristoteles auf das Tiefste behandelt wäre; für All und Jedes kann man bei ihm lernen; will man aber ein Ganzes, so muß man über Aristoteles hinausgehen.

Aristoteles ist daher die begriffene dionysische Richtung und damit die begriffene griechische Welt überhaupt. Das Einzelne erkennt er in seiner

Wahrheit, in seinem Begriffe, als die Wirklichkeit des Allgemeinen.*)

Den ganzen Inhalt des menschlichen Bewußtseins faßt er tief und richtig auf. Das ist aber der Geist, der im Dionysos verehrt wird und das ausgebildete Griechenthum überhaupt. Die griechischen Götter fallen in verschiedene Individualitäten aus einander; ihr Wesen ist nur der Inhalt des menschlichen Geistes, gerade was bei Aristoteles die Entelechien, die Zweckbegriffe, sind. Was aber der aristotelischen Philosophie abgeht, geht der griechischen Welt überhaupt ab, nämlich die Einheit in dieser Mannichfaltigkeit, daß sich diese vielen richtigen Begriffe als zu einer Einheit zusammengeschlossen, von der Einheit getragen zeigen. Ueber den griechischen Göttern schwebt eine unerkannte Nothwendigkeit; ihre Einheit wird nur als das Jenseitige geglaubt, nicht aber als ein Gegenwärtiges, Bestimmtes angeschaut. Eben so wenig wird diese Einheit von der griechischen Philosophie be-

*) Auch Aristoteles begreift den Staat, aber das ist ein ganz anderer als der platonische, da kommt der Einzelne zu seinem Recht. Als wesentlicher Bestandtheil des Staates wird da gleich das Familienleben, das Verhältniß von Mann und Weib, von Herr und Knecht anerkannt. Aus jenen beiden natürlichen Gesellschaften entsteht das erste Haus, aus mehreren Hauswesen geht eine Ortschaft hervor, und so aus der Familie erwachsen, entsteht die Königsherrschaft aus der Herrschaft des Familienoberhaupts. Die aus mehreren Ortschaften entstehende Gemeinschaft ist der in sich selbst vollendete Staat. Daher ist jeglicher Staat von Natur, d. h. nothwendig; der Mensch lebt nothwendig im Staate, da ja auch die ersten Gemeinschaften von Natur sind; denn der Staat ist der Zweck, der immanente Begriff von jenen. Der Staat ist das, was sich im Einzelnen, im Familienleben zu verwirklichen sucht. Der Mensch ist von Natur ein zum Staatsleben bestimmtes lebendes Wesen. Das ist tief. Wir wissen heute noch keinen bessern Begriff vom Staate zu geben. Aristoteles geht nun fort zur nähern Betrachtung des Hauses und seiner Theile. Das Haus kann nicht sein, ohne die nöthigen Werkzeuge und diese sind theils leblos, theils lebendig. Das Besitzthum ist Werkzeug zum Leben und der Besitz die Menge der Werkzeuge, und der Knecht ein beseeltes Werkzeug und wie ein Werkzeug statt der Werkzeuge jeder Diener. Aristoteles ist so ganz Grieche, daß er, wie wir hier sehen, auch die Sklaverei als nothwendig und gerecht anerkennt.

griffen. Sokrates kannt zwar eine solche Einheit, seinen Begriff des absolut Guten, der Tugend; allein diese sokratische Tugend ist selbst nur ein Jenseitiges, ein Abstraktes, Leeres. Plato's Idee, die Einheit der Gegensätze, kommt auch nicht zum wahrhaft Konkreten, zum gegenwärtigen Leben. Außer ihr bestehen die Gegensätze auch noch, einerseits das todte, unbewegte Allgemeine, anderseits die haltungslose Mannichfaltigkeit; gerade wie außer Apollo einerseits der abstrakte Zeusgeist noch stehen bleibt, anderseits der sich um das Einzelne bekümmernde Hermes. Von Aristoteles wird nun diese Mannichfaltigkeit selbst begriffen, als die Möglichkeit für die sich ewig bethätigende und verwirklichende Einheit, für den sich selbst realisirenden Begriff. Somit wäre allerdings das Fatum begriffen; denn der Zweckbegriff, der sich in der Mannichfaltigkeit bethätigt, realisirt, ist dieses Fatum für die Mannichfaltigkeit. Allein Aristoteles gelangt nicht dahin, den absoluten Begriff, als die einzige wahre Entelechie, als den Endzweck aller Zwecke, als das sich allein realisirende, nachzuweisen. Er kommt nur zu mannichfachen Totalitäten, aber nicht zur Totalität der Totalitäten, zur absoluten Einheit, die Eins und Alles ist. Aristoteles hat alle Wahrheiten, aber nicht die Wahrheit aller Wahrheiten. Indem nun aber durch Aristoteles aller Inhalt des menschlichen Bewußtseins zu Gedanken erhoben ist, sind die griechischen Götter Gedanken geworden, und es ist unmöglich sie ferner als Personen zu verehren. Eine weitere, griechische Philosophie als die aristotelische konnte es daher nicht geben, weil nun der ganze Inhalt des griechischen Bewußtseins begriffen war.

Wie die heidnischen Religionen sich für sich schon vernichtet hatten, ehe sie in die römische aufgenommen wurden (s. oben S. 334), so erging es auch der griechischen Philosophie. Gleich nach Aristoteles kommt der Mangel der bisherigen Philosophie zum Bewußtsein; es kommt zum Bewußtsein, daß auch die Philosophie nur in Wahrheiten auseinanderfällt, ohne die Einheit dieser Wahrheiten, die eine Wahrheit zu erkennen. Einestheils bleibt nun die Philosophie bei diesem negativen Wissen — daß die Einheit fehle — stehen, kehrt deshalb zum Anfang, zu den Sophisten zurück, behauptet: Alles ist wahr, was wir sehen und

hören und außer der Erfahrung giebt es nichts — das ist durch Epikur geschehen —; anderseits sucht sie, wie Sokrates über die Sophisten, über diese bunte Mannichfaltigkeit der Erfahrung hinaus zu etwas Positivem zu gelangen, findet aber wie Sokrates nur das abstrakt Eine, ohne weitern Inhalt — das ist die Philosophie des Zenon, des Lehrers in der Stoa. — Dadurch war aber die griechische Philosophie dem römischen Geiste entgegengereift. Kann auch der in Aristoteles sich begriffen habende griechische Geist sich nicht als die Wahrheit rechtfertigen, verkehrt er sich auch wieder in sophistisches Wissen: so ist er unmittelbar das römische Prinzip selbst; denn in Rom ist der Satz: Rom ist das Maaß aller Dinge, gleichbedeutend mit dem sophistischen: der Mensch ist das Maaß aller Dinge, zur Weltherrschaft gekommen. Aber in Rom hat er sich auch gezeigt, was er ist: der Widerspruch in sich selbst und hat daselbst seine Verurtheilung gefunden. Der Einzelne muß in Rom Alles dem Staate hingeben, wenn er Ruhe vor diesem Alles verschlingenden Ungeheuer finden will; er muß seinen Nutzen dem des Staates opfern, ohne Ersatz für sein Opfer hoffen zu können und diese Kraft des Verzichtens, dieses sich Begnügen mit dem abstrakt Allgemeinen ist der Gedanke der stoïschen Philosophie. Der Epikuräismus führt den griechischen Reichthum dem römischen Leben zu, auf daß er daselbst genossen werde; der Stoïzismus macht dagegen die römische virtus geltend, daß auf all und jeden Genuß zu verzichten sei, zu Gunsten eines Abstraktums, dieser virtus, Kraft zu entsagen, selbst.

Es ist gleichgültig, ob man die epikuräische, oder die stoïsche Philosophie zuerst behandelt; sie sind gleichzeitig aufgetreten und die eine geht immer in die andere über. Der Epikuräer, will genießen, wie All und Jedes in Rom; aber der römische Staat will auch genießen und der Epikuräer zu schwach dem Staate zu widerstehen, muß auf seinen Genuß Verzicht leisten. Das vermag er aber nicht; er sucht daher seinen Genuß in diesem Verzichtleisten selbst. Er bespiegelt sich in seiner Kraft, auf Alles Verzicht leisten zu können, genießt nun das Verzichtleisten und wird Stoïker. Umgekehrt soll der Stoïker Alles aufzugeben vermögen für das Allgemeine,

den Staat; damit stehet er aber höher als dieses Allgemeine. Er hat die hohe Kraft zu entbehren, die seinem Allgemeinen fehlt: dieses vermag nicht zu entbehren, will Alles genießen, was dem Stoïker verächtlich erscheint. Für ein Solches, das ich verachte, etwas aufzugeben, wäre lächerlich. Der Stoïker kann sich nicht länger in seiner virtus bespiegeln, da er zwecklos, für etwas Unwürdiges entsagt. Er entsagt daher dem Entsagen und wird Epikuräer.

Die Frage nach der Einheit nun wird gleich römisch, d. h. von Seiten ihrer Nützlichkeit, gefaßt. Sie wird sowohl theoretisch als praktisch ausgesprochen, theoretisch in der Frage: Welches ist das Kriterium der Wahrheit? Woher ist zu wissen, daß die aufgestellten vielen Begriffe auch wahr sind? Man will an dem Kriterium eine äußerliche Handhabe, mit ihr sich vor dem Irrthum zu schützen. Praktisch aber wird gefragt: Was ist der Zweck, das größte Gut, damit man diesem sein Leben gemäß einrichte und beglückt durch den Besitz desselben alle Glücksfälle ungestört ertragen könne. Denn die Philosophie soll nun nicht mehr, wie bei den Griechen, ihrer selbst wegen, blos der Erkenntniß der Wahrheit wegen, studirt werden, sondern sie soll nützlich sein.

Dieses bezeichnet denn auch das Verhältniß dieser Philosophie zur römischen Religion. Es ist nicht, wie bisher, eine Umwandelung der Persönlichkeit der Götter in Gedanken, sondern da an der Spitze der römischen Welt die Nützlichkeit stehet und zwar nicht als ein persönlicher Gott, sondern als dieser abstrakte, kalt berechnende Verstand, und alle Götter und alle Menschen nur dem Nutzen dienen, so soll die Philosophie nur einen neuen Versuch abgeben, statt des bisher als unnütz erkannten Nützlichen das wahrhaft Nützliche festzuhalten.

Wir wollen zuerst die stoïsche Philosophie behandeln. Auf die theoretische Frage giebt ihnen die Logik Antwort. Weder das Wort, noch der Gegenstand, das Sinnliche, welches das Wort bezeichnen soll, sind wahr, sondern nur das begriffene Wort, der Gedanke, das Gedachte. Kriterium der Wahrheit ist die begriffene Vorstellung (ungefähr wie man an dem Satze der Identität und des zureichenden Grundes eine solche Handhabe der Erkenntniß zu besitzen glaubte). Jede Wahrheit

soll an diesem abstrakt Einen gemessen werden. Die Stoïker sind selbst uneinig, was sie unter dieser begriffenen Vorstellung verstehen.

Um aber das höchste Gut zu erkennen, muß man zur Physik, zur Natur, fortschreiten. Hier sehen sie nun überall das Eine und nennen es den λόγος, die Vernunft. Sie ist das Regierende, Herrschende, Hervorbringende, durch Alles Verbreitete, die allen Naturgestalten, als Produktionen der Vernunft, zu Grunde liegende Substanz und Wirksamkeit; die Stoïker nennen diesen Logos auch Gott. Der Logos wird geschieden in das Moment der Thätigkeit und in das der Passivität, diese ist die Materie, jene aber das Verhältniß der Materie, das sie nach einer Regel Ordnende, der Gott. Er macht die allgemeine Materie zum Besondern. Es wird hier Alles trivial, oberflächlich, verständig; nur die Ordnung, die Regel, die Nützlichkeit gilt. Diesen Logos nennen sie auch das Weltfeuer, weil durch Feuer Alles entsteht und vergeht, auch die Weltseele, auch das Schicksal, Nothwendigkeit, bewegende Kraft des Materiellen. (Er ist die abstrakte Ordnung des römischen Reichs, der sich Alles unterwerfen muß.)

Der ganze römische Aberglaube läßt sich gut als Theile des allgemeinen Logos diesem unterordnen und so hingen die Stoïker mit vieler Superstition ihm an. Daß ein Adler rechts fliegt, kann eben so gut Aeußerung des allgemeinen Logos sein als sonst Etwas; man kann also daraus Vorbedeutungen für die Zukunft entnehmen. Alles, woraus Nutzen zu ziehen, was Ordnung, Form hat, ist eine Bethätigung dieses Logos. Man kommt so bald mit sehr vieler Ernsthaftigkeit zum Abgeschmackten. Es ist das, was man gesunden Menschenverstand genannt hat; er wäre aber eher Bornirtheit zu nennen, da ihm die höhern Beziehungen des Lebens verschlossen sind.

Hiermit hängt denn ihre berühmte, oder berüchtigte Moral zusammen. Der oberste Grundsatz ist, wie gesagt, der der römischen Welt überhaupt, im Grunde der des ganzen Heidenthums, der aber in Rom zu sich gekommen ist, mit Bewußtsein ausgesprochen wird, nämlich die Glückseligkeit zu erreichen. Da aber in dem römischen Kaiserreich der Einzelne keine Befriedigung mehr finden kann, so verzichtet der Stoïker auf diese Welt, flieht sie und zieht sich in sich selbst zurück. Das

Höchste ist, daß der Mensch mit sich selbst übereinstimme; dieses heißt denn auch, seiner Natur, seinem Logos folgen, der Natur gemäß leben. Was ist der Natur gemäß? Was uns die Erfahrung und die Einsicht von den Gesetzen sowohl der allgemeinen Natur als unserer Natur lehrt. Das an sich Gute, das Vollkommene ist die Tugend. Lust, Vergnügen kann hinzukommen, es ist aber gleichgültig. Dieses sind lauter formelle Bestimmungen, die nur die Abstraktion des Ich = Ich, die negative Freiheit enthalten. Das wirkliche Handeln gehört nicht zur Moral der Stoïker; denn beim wirklichen Handeln ist wesentlich die Uebereinstimmung mit sich selbst aufgehoben. Nur das Bedürfniß treibt uns zum Handeln, das Bedürfniß ist aber das Nichtübereinstimmen mit sich selbst und durch das Handeln wollen wir diese Disharmonie aufheben. Der Stoïker will aber keine Disharmonie in sich hereinkommen lassen. Für die wirkliche Welt paßt daher diese Moral nicht; denn hier muß nothwendig gehandelt werden. Die Stoïker wissen niemals zu sagen, was geschehen soll, nur was nicht geschehen soll, wissen sie anzugeben. Auf jene Frage aber bleiben sie im Allgemeinen. Es soll der Vernunft gemäß gelebt werden. Der wirkliche Mensch, er mag wollen oder nicht, ist aber immer zum Handeln gezwungen, die stoïsche Moral ist daher nicht zu verwirklichen. Sie stellen daher ein Ideal auf, ein Phantasiebild, erdenken sich einen Menschen, der nach ihrer Lehre lebt und nennen ihn „den Weisen." Der Weise allein ist König, denn er allein ist nicht an die Gesetze gebunden, keine Rechenschaft Jemandem schuldig. Er ist frei, auch in Fesseln, denn er handelt aus sich selbst unbestochen durch Furcht oder Begierde. Er überwindet die Furcht oder Begierde nicht, sondern schließt sie aus sich aus. Sobald ich auf Alles Verzicht geleistet habe, bleibt mir nichts mehr zu fürchten noch zu wünschen übrig. Er kann auch eheliche Verbindungen eingehen, die für Blutschande gelten, Beiwohnung von männlichem mit männlichem Geschlecht, auch Menschenfleisch essen. Er ist schlechterdings durch nichts gebunden. Aber auch nichts hat für ihn Werth, außer seine abstrakte Uebereinstimmung mit sich selbst. Der Stoïker kann auf Alles Verzicht leisten, selbst aufs Leben. Die Stifter dieser Philosophie, Zenon, Kleanthes, tödteten sich selbst, als ihnen das Leben lästig ward.

Der Stoïcismus schlägt, wie gesagt, unmittelbar in Epikuräismus um. Der Zweck der Philosophie ist auch diesem die Nützlichkeit. „Sie ist eine Thätigkeit, welche durch Schlüsse und Untersuchung ein glückliches Leben bereitet. Kriterien der Wahrheit sind: die Sinneswahrnehmungen, die Vorstellungen und die Affekte. Jede Sinneswahrnehmung ist ohne Grund und keiner Erinnerung fähig; denn weder wird sie von sich selbst bewegt, noch kann sie von einem Anderen bewegt etwas hinzusetzen oder wegnehmen. Auch giebt es nichts, wodurch sie widerlegt würde; denn weder kann die gleichartige Wahrnehmung die gleichartige widerlegen wegen der gleichen Geltung beider; noch die ungleichartige (entgegengesetzte) die ungleichartige, denn diese beurtheilen nicht dasselbe; noch die verschiedene die verschiedene, denn wir merken auf alle; noch endlich der Begriff, denn jeglicher Begriff entspringt aus den Sinneswahrnehmungen. (Es ist dieses dasselbe, was die Sophisten behaupteten: die Mannichfaltigkeit ist die Wahrheit. Von Allem, was in die Sinne fällt, ist eins so wahr als das andere; außer den Sinneswahrnehmungen giebt es aber nichts.)

Vorstellung nennen sie gleichsam ein Begreifen, oder eine richtige Meinung, oder Verständniß, oder einwohnende allgemeine Erkenntniß, d. h. eine Erinnerung des oft äußerlich Erscheinenden. (Giebt es weiter nichts als Sinneswahrnehmungen, so sind die Vorstellungen nichts weiter als eine Zusammenfassung der sich oft auf gleiche Weise wiederholenden Sinneswahrnehmungen.) Die Vorstellungen sind daher, wie die Sinneswahrnehmungen wahr. Wahr oder falsch kann nur die Meinung sein, d. h. wenn aus dem schon Bekannten auf ein Unbekanntes durch Analogie geschlossen wird; wenn sie nämlich durch spätere Sinneswahrnehmung bezeugt, oder nicht widerlegt wird, ist sie wahr, wenn sie aber nicht bezeugt oder widerlegt wird, ist sie falsch. Affekte endlich geben sie zwei an: Lust und Schmerz, deren jegliches lebende Wesen theilhaft sei, von denen jene gemäß, diese fremdartig sei, wonach entschieden wird, was zu wählen sei und was zu fliehen.

Mit diesen Prinzipien, daß nur die Sinneswahrnehmungen Wahrheit hätten, gehen sie nun zum Begreifen des Natürlichen

über. Hier herrscht der Zufall, oder eine blinde Nothwendigkeit. Nicht durch einen ordnenden Verstand wurden die Dinge. Das All war, wie es jetzt ist und wird immer so sein. Die Seele ist ein feintheiliger Körper, durch die ganze Masse ausgesäet, am ähnlichsten einem Hauche mit einer gewissen Wärmetemperatur. Die Seele ist sterblich; der Tod Vernichtung, daher kein Uebel.

Die Hauptsache, weshalb überhaupt die Philosophie zu erstreben, ist aber die Ethik. Alle Lust ist an sich gut, aller Schmerz und Aufregung der Seele übel; es ist daher nur darauf zu sehen, so viel als möglich Lust mit so wenig Schmerzen als möglich zu genießen. Nur die Lust ist zu meiden, aus der ein größerer Schmerz resultirt. Das Gesetz ist für den Weisen nicht ein Hinderniß, daß er nicht Unrecht thue — das ist im Grunde erlaubt — sondern daß er nicht Unrecht leide, und beruht auf einem den gemeinsamen Nutzen bezweckenden Vertrage.

Der Stoïcismus und der Epikuräismus stehen sich so als Gegensätze gegenüber; dort wird das Eine als das Wahre behauptet, hier das Mannichfaltige; dort daß der Weise gleichgültig gegen Lust und Schmerz sei, hier, daß er die Lust als das Einzige erstreben solle. Aber sie sind nothwendige Gegensätze und müssen in einander übergehen. Der Stoiker sucht nichts anderes als der Epikuräer: Glück. Der Stoiker, getäuscht vom Leben, glaubt dann sein Ideal erreichen zu können, wenn er das Leben zu entbehren wisse und sich in sich, auf das abstrakt Eine, zurückziehe. Will er aber konsequent sein, so muß er auf das abstrakt Eine selbst Verzicht leisten. Das thut der Epikuräer: er giebt das Eine der Stoa auf, versenkt sich in die Welt, will Alles genießen, nur an nichts Einzelnes sein Herz hängen. Wenn ihn das Eine täuscht, so giebt er es auf, geht zum Andern über u. s. w. Er wechselt mit dem wechselnden Dinge und daher bleibt er in der Lust. Beiden ist die Frage gemeinsam: Was nützt die Philosophie? Wodurch es denn kommt, daß hier nicht die Philosophie die Ethik und Physik hervorgerufen hat, wie bei Plato und Aristoteles, sondern ihre Ethik hat die Physik und Logik hervorgerufen. Alles Philosophiren ist nur der Ethik, des seligen Lebens wegen da.

Beide sind aber auch die einzige Philosophie, deren die römische Welt fähig ist. So lange der Nutzen des Einzelnen mit

dem des Staates harmonirte, gab es in Rom gar keine Philosophie. Als die römische Vaterlandsliebe aufhörte, d. h. als der Staat zu ausgedehnt ward, um nicht bei seinen fernern Siegen den Bürger unbetheiligt zu lassen, vollends als der Einzelne vom Staate völlig zertrümmert wurde, da floh der Römer zur Philosophie. Zunächst wollte er von ihr lernen, die Welt zu entbehren, im Entbehren seinen Genuß zu finden, und als dies nicht anging, wollte er von ihr die Welt genießen lernen. Die römische Philosophie ist nur die umgearbeitete, aber nicht verbesserte Ausgabe der römischen Religion, während die griechische Philosophie die griechische Religion doch *verklärt* wiedergiebt. Die römische Philosophie ist, wie die römische Welt, nur *Klugheit*, während in der griechischen doch noch *Weisheit* und *Wahrheit* zu finden ist.

Nichts desto weniger bildet die römische Philosophie einen bedeutenden Fortschritt gegen die griechische. Die Frage nach dem Kriterium, nach dem Einen, nach dem Beweis, daß das für Wahrheit Ausgegebene auch Wahrheit ist; daß zum Bewußtsein kommt, wie es nicht *Wahrheiten*, sondern nur *Wahrheit* giebt, daß nicht mehr unbesehen die Wahrheit aufgenommen wird, sondern man darnach strebt einen leitenden Faden durch die ganze Philosophie zu erhalten, ist dieser Fortschritt. Aber es hätte einer anderen Religion, einer anderen positiven Weltanschauung bedurft, als die Heiden sich geben konnten, um die wahre Einheit zu finden. Die römische Einheit ist nur die *andere* Seite zur griechischen Mannichfaltigkeit, mit der sie äußerlich verknüpft werden kann, wie dies eben im Stoïzismus und Epikuräismus geschieht, aber nur um die Unwahrheit beider zu zeigen. Die griechische Mannichfaltigkeit wird als unwahr gewußt, weil ihr die Einheit, das Kriterium der Wahrheit, fehlt: Epikur giebt es daher auch auf, ein solches Kriterium zu finden; Alles ist ihm gleich wahr. Man erfaßt diese und fügt sie zum Griechenthum hinzu, assimilirt sich das Griechische auf römische Weise — Plato und Aristoteles werden studirt, so weit sie nämlich zum Lebensgenuß verhelfen — *aber nur um die Unwahrheit dieser Verknüpfung sowohl, als die Unwahrheit jedes der verknüpften Momente für sich zu zeigen.* Das geschieht im Skeptizismus.

Der Skeptizismus zeigt, daß weder dem Sinnlichen Wahrheit zukomme, gegen die Epikuräer, noch dem rein Gedachten, gegen die Stoiker, daß es also überhaupt keine Wahrheit gebe. Doch so darf sich der Skeptiker nicht ausdrücken. Es giebt keine Wahrheit, hat selbst noch den Schein eines positiven Satzes: die Wahrheit ist, daß es keine giebt. Der Skeptiker wagt daher nicht dieses zu behaupten: Es giebt keine Wahrheit, sondern es scheint keine Wahrheit zu geben.

Zunächst wenden sie sich gegen die Wahrheit der Vorstellung. Die Vorstellungen des Sinnlichen scheinen nicht wahr zu sein, 1) weil den verschieden organisirten Wesen die Dinge verschieden erscheinen; dem Gelbsüchtigen z. B. erscheint das Weiße gelb, 2) weil dasselbe Ding für jeden Sinn ein Anderes ist, 3) weil demselben Menschen dasselbe Ding in verschiedener Zeit verschieden erscheint; dem Heitern erscheint Alles heiter, dem Trübseligen Alles trübselig. Eben so erscheint 4) dasselbe verschieden, je nachdem ich mich näher oder entfernter von demselben befinde; die Berge in der Ferne blau, der Thurm rund, in der Nähe aber beide anders. 5) Nichts fällt unvermischt in die Sinne; in kalter Luft ist der Geruch ein anderer als in warmer u. s. w. Gegen die Wahrheit des Gedachten gelten aber folgende Bedenken: 1) widersprechen sich die Philosophen selbst unter einander; wer hat nun recht? Dieses Einwandes wegen suchten die Stoiker gerade ihr Kriterium. Aber das Kriterium bedarf wieder eines Kriteriums — es wird ja von den Epikuräern in Abrede gestellt — das Kriterium des Kriteriums abermals eines Kriteriums und so ins Unendliche fort. Es scheint also kein Gedachtes die Wahrheit zu sein. 2) Um diesem auszuweichen nimmt man einen Grundsatz, ein Axiom an, z. B. der Stoiker: das Höchste ist Alles aufgeben zu können; von einem andern Axiom aus kommt man aber auf andere Resultate; der Epikuräer hat so viel Recht als der Stoiker. 3) Um diesem auszuweichen, beweist man Eins durch das Andere und Dieses durch Jenes, z. B. Was Kraft sei, aus den Erscheinungen derselben und die Erscheinungen aus der Kraft. Die Dampfkraft z. B. daher, daß sie den Dampfwagen treibt und das Getriebensein des Dampfwagens wiederum aus der Dampfkraft. Das Resultat ist: Weder das Denken noch

die Sinneswahrnehmungen haben Wahrheit- und das hat auch keine Wahrheit, daß sie keine haben. Es ist Alles aufzugeben, die Mannichfaltigkeit des Epikuräers sammt der Einheit der Stoa und nur die Ruhe des Kirchhofs, die Todesstille des Grabes hat Werth.

Es wird uns unheimlich zu Muthe bei diesem Ende der gesammten heidnischen Bildung; aber diese Unheimlichkeit ist die der alten Welt selbst. Von all ihrem Streben ist ihr zuletzt das reine Nichts übrig geblieben. Die Frage nach dem Nutzen des Nutzens hat die heidnischen Götter, die heidnische Bildung gestürzt. Was nützt das stoische Eine, wenn es nicht wahr ist? Was die epikuräische Sinnlichkeit, wenn sie trügt?

Traurig verlassen wir diese heidnische Welt, aber erhoben durch die Manifestation der göttlichen Gerechtigkeit und Gnade. Das Heidenthum ist von der falschen Voraussetzung ausgegangen, daß der Mensch sich der Natürlichkeit hingeben müsse; diese Voraussetzung war verschuldet: er wollte sich der Natürlichkeit hingeben und füg'e das Sollen und Müssen seinem Eigenwillen hinzu. Gott ließ den Heiden gewähren und die Sünde vernichtete sich selbst. Er suchte überall dieses Sollen und Müssen, sich zu rechtfertigen — zuletzt mußte er seine eigene Verurtheilung aussprechen und sein Unglück eingestehen. Die ganze Natürlichkeit, das ganze Sein des Heiden ist nichts, das rein Nichtige, das ist das schwere Wort, das nun der Heide über sich selbst ausspricht. Seine ganze Welt, sein ganzes Bewußtsein liegt zertrümmert vor ihm und er hat noch obendrein das Bewußtsein der Kraftlosigkeit, sich eine neue aufzubauen. Ermattet und müde sinkt der Skeptiker hin; nicht einmal die Kraft des Zweifels hat er mehr. Beim Zweifel bleibt immer noch das Streben, aus ihm heraus zu etwas Haltbarem zu kommen; der Skeptiker dagegen zweifelt nicht; er ist auch nicht gewiß. Er weiß nur aufzugeben, doch nicht mit dem Selbstgefühl des Stoikers, der an seinem Aufgeben sich noch erhebt, sondern aus Kraftlosigkeit. Matt und müde sagt er: es scheint alles Schein zu sein. Es ist wohl Ruhe, Seelenruhe bei ihm, doch nur die des abgestorbenen Geistes. Er strebt nach nichts, er will nichts: er und die ganze alte Welt ist lebendig todt.

Wir können es nun als Resultat aussprechen, was wir früher nur behauptet hatten: die Philosophie erfindet keine neue Wahrheit, sondern begreift nur die im Bewußtsein schon vorhandene geistige Welt. Dem Untergange dieser mußte auch der Untergang der Philosophie folgen. Sie konnte nur das Bewußtsein der Nichtigkeit des Heidenthums, nicht aber die Wahrheit der Menschheit zum Bewußtsein bringen. Wie ist nun aber zur Wahrheit zu kommen?

Drittes Kapitel.

Die active Religiosität.

§. 36. Uebergang.

Das Heidenthum ging von dem Gedanken aus, daß die Natürlichkeit das innerste Wesen des Menschen sei, daß Alles, was ihr widerstrebe, von einem neidischen Gotte herrühre, der besänftigt, oder dessen Macht gebrochen werden müsse; und als nach einer langen Entwickelung dieses Prinzip der Natürlichkeit endlich in Rom den Sieg errungen hatte, bekam die Menschheit Ekel vor diesem lang ersehnten, nun endlich erreichten Ziele. Denn das ist die Strafe des Bösen und die göttliche Gnade in seinem Zorne, daß der Sieg des Bösen immer nichts anderes als seine Nichtigkeit aufweist. Resultatlos hat sich die ganze heidnische Weltanschauung aufgelöst und dadurch am besten bewiesen, was in der neuesten Zeit so schwer anerkannt wird, daß sie weder eine nothwendige, noch eine für die Menschheit Gewinn bringende war. Die Religion ging unter in der Philosophie, indem diese die lebendigen Götter, wenn auch ihr selbst unbewußt, zu unlebendigen Abstraktionen, zu Gedankendingen herabsetzte. Die Philosophie ging aber zu Grunde, weil sie es eben nur bis zu Gedanken, aber nicht bis zum Gedanken bringen konnte, weil sie nur Wahrheiten, aber nicht die Eine und ewige Wahrheit zu erfassen vermochte. Um diese zu erfassen, hätte sie den Gedanken haben müssen, daß der Mensch zur Freiheit, zur Sündlosigkeit geboren sei, d. h. sie hätte keine heidnische Philosophie sein dürfen. Bis zum Nichts brachte es das Heidenthum: daß weder die ungeordnete noch die geordnete Natürlichkeit, weder das abstrakte noch das konkrete Naturleben, we-

der die mannichfachen geistigen Interessen noch der eine subjektive Zweck des Egoismus Gott sei, hatte es erfahren, aber von diesem Nichts zur Wahrheit zu kommen, ist eine Unmöglichkeit. Nur der geistige und physische Selbstmord, der Quietismus des vollendeten Skeptikers, die schlaffste Resignation, Ekel und Ueberdruß an Allem ist die reife Frucht dieser langen Schwangerschaft. „Der Heide empfing Elend, ging schwanger mit Unheil und förderte die Lüge zu Tage" (Ps. 7, 15). Die Kraft etwas Neues und Haltbareres an den Tag zu fördern, war erschöpft; das Heidenthum hatte ja das ganze menschliche Bewußtsein, die Natur und den menschlichen Geist nach allen Seiten hin durchmessen; woher sollte es den Stoff nehmen, ein neues, geistiges Leben hervorzubringen?

Man spricht viel von antiquer Bildung, auf welcher die moderne beruhe; würde man sich aber zum Bewußtsein zu bringen suchen, was wir den Alten in der That zu verdanken haben, es würde manche Schwierigkeit sich leichter lösen lassen. Wem haben wir unsere moderne Bildung zu verdanken? Man giebt zu, daß wir weder von den Chinesen noch von den Indern, noch von den Persern, Vorderasiaten oder Aegyptern etwas Erquickliches gelernt haben, glaubt aber, das sei dem Umstande zuzuschreiben, daß zufälligerweise die Literatur oder die Monumente jener Völker uns erst in neuester Zeit zugänglich geworden seien. Allein dem ist nicht so. Wären sie uns auch seit frühester Zeit in ihrem vollen Umfange bekannt gewesen, sie hätten dennoch keinen wesentlichen Einfluß auf unsere Geistesbildung haben können. Jene Völker sind in die Natur versenkt; ihre Anschauungen sind nur Anschauungen des Natürlichen; das geistige Leben ist für sie ein völlig unbekanntes Land: wie sollte daher für die Erkenntniß des Geistes, welche doch den Mittelpunkt und die Peripherie unserer ganzen Bildung ausmacht, von ihnen etwas zu gewinnen sein? Das Wissen jener Völker kann sich, vermöge ihrer Grundanschauung höchstens, wie bei den Indern, bis zu den Abstraktionen des Geistes, bis zu trockenen grammatischen Regeln, bis zu künstlicher, aber nicht zur Einheit der Kunst sich erhebenden Poesie, versteigen. Solche Naturanschauungen, solche abstrakte Regeln, oder kindische und phantastische Poesie stehet aber viel zu tief unter unsern geistigen Interessen, um auf dieselben von Einfluß

sein zu können. Wenn wir etwas von den Alten gelernt haben, so können nur die Griechen und Römer unsere Lehrmeister gewesen sein, wie ja auch sie nur unserer Jugendbildung zu Grunde gelegt werden. Allerdings stehen die Griechen und Römer viel höher und unserer Bildung viel näher als jene Völker. In Griechenland und Rom ist es um den konkreten Geist zu thun. In Griechenland besonders ist es der ganze Inhalt des menschlichen Geistes, der erfaßt und zur Anschauung gebracht wird. Es müssen daher für alle Künste und Wissenschaften in Griechenland die Anfänge gesucht werden können und zu finden sein. Besonders drängt der griechische Geist zur Kunst hin. Die griechischen Götter sind keine Naturwesen, wie das Feuer, das Licht; sie existiren überhaupt nirgends; sie sind nur sinnvolle Anschauungen der innersten Regungen des menschlichen Geistes und bedürfen also des Meißels und der harmonischen Rede, der Tragödie und der Komödie, um in ihrem individuellen Karakter — denn das ist gerade das Bewundernswürdige in der griechischen Welt, daß Alles karaktervoll ist — festgehalten werden zu können. Allein von welchem Einfluß waren nun diese so wissenschaftlich gebildeten und kunstsinnigen Griechen auf die moderne Welt? Fangen wir mit dem an, was uns am nächsten liegt, mit der Philosophie: so ist Hegels Urtheil über die Bearbeiter des Plato und Aristoteles bekannt. Das Gegentheil von dem, was sie für platonische und aristotelische Philosophie ausgeben, ist als diese anzuerkennen. Es ist sich darüber nicht zu verwundern. Nur der verwandte Geist versteht den verwandten; nur nachdem Hegel zur wissenschaftlichen Klarheit in sich gekommen war, konnte er auch den spekulativen Tiefsinn eines Plato und Aristoteles auffassen und würdigen. Wenn dem aber so ist, wie will man noch behaupten, daß ohne Aristoteles kein Hegel möglich gewesen? Ohne Kant allerdings nicht, auch nicht ohne Spinoza. Den geistigen Schatz dieser Männer mußte Hegel allerdings erst in sich verarbeitet haben, ehe er seine eigene Geistestiefe an den Tag fördern konnte. Es giebt bekanntlich, wie eine physische, so auch eine geistige Atmosphäre. Die Wahrheiten, die ein Philosoph zu Tage fördert, gehen in Poesie und Literatur über, werden so zum Allgemeingut und jeder saugt sie zuletzt mit der Muttermilch ein. So ist jeder von der

Bildung früherer Zeit, bewußt oder unbewußt, influirt. Aber war denn das noch aristotelische Philosophie, was durch die Römer verflacht, durch die Scholastiker zugespitzt auf uns Einfluß geübt? Ich erwähne hier absichtlich die jüdischen Philosophen der spanischen Periode nicht, weil sie immer nur einen extensiv sehr beschränkten Einfluß übten, und weil für sie, wenn sie auch Aristoteles החכם κατ' ἐξοχήν nennen, doch nicht seine eigentliche Philosophie, seine Metaphysik, sondern nur seine ins Arabische übersetzte Ethik vorzüglich Werth hatte.

Man datirt zwar die neuere Wissenschaft von dem Zeitpunkte des Untergangs des oströmischen Reichs an, wo die griechische Sprache zunächst in Italien und von da in Frankreich, England und Deutschland wieder zugänglich wurde, und nennt diese Periode die Zeit der Wiederherstellung der Wissenschaften; allein man thut Unrecht, diesem einzigen Umstande die ganze Umbildung der modernen Welt zuzuschreiben. Niemals hat ein Wendepunkt in der Weltgeschichte eine einzige Ursache gehabt und auch hier nicht. Vieles wirkte zusammen, um diese Umbildung der neuern Welt möglich zu machen. Zunächst die ins Volksbewußtsein allmählich übergegangenen Ideen, die man aus dem Orient als den einzigen Gewinn der etwa anderthalb Jahrhundert früher beendigten Kreuzzüge mitgebracht hatte; dann die Erfindung der Buchdruckerkunst; ferner daß hierdurch und vermittelst des Erasmus von Rotterdam und seines jüdischen Lehrers, Elias Lewita, den christlichen Theologen der Urtext der heiligen Schrift wieder zugänglich wurde, und noch viele andere Umstände, die ich keineswegs alle zu kennen mir anmaße. Was die Griechen hierbei zunächst bewirkten, war dieses, daß man gezwungen ward, auch außerhalb der römischen Kirche Gutes und Treffliches anzuerkennen, was alles, wie wir seiner Zeit sehen werden, den bis dahin berechtigten Unterschied zwischen Laie und Priester aufhob und dadurch der Reformation die Bahn brach. Die Philosophie aber mußte wieder von vorn anfangen und that dieses in Cartesius. Sie nennt sich daher auch mit Recht die christliche und hat nur darin Unrecht, daß sie damit wie gegen Heidenthum, so auch gegen Judenthum einen Gegensatz zu bilden wähnt. Wenn wir uns genauer Rechenschaft geben wollten, so würde

sich der Einfluß der griechischen Philosophie auf die moderne höchstens als mit Anderm anregend erweisen. Gelernt haben wir nicht eher etwas von derselben, als bis wir durch eigene Meister gekräftigt, ihrer Lehre höchstens noch für Einzelheiten bedurften. Nur Einzelnes können sie uns geben, ihre Totalität, ihre totale Weltanschauung können wir nicht gebrauchen. Was das Wichtigste für uns ist, *Ein Prinzip zu finden, aus welchem die ganze geistige Welt zu begreifen* sei, kannten die Griechen gar nicht, die Römer nur äußerlich; dieses Bedürfniß aber, das *Eine* Prinzip zu begreifen, hat die Menschheit nicht vermittelst der Griechen sich zum Bewußtsein gebracht; es ist auf einem ganz andern Boden erwachsen. Eigentlich ist dieses Bedürfniß das *Ursprünglichste* im Menschen und nur vermittelst des Heidenthums *künstlich beseitigt*, indem dort nur das *eine* Prinzip für das natürliche Leben und nicht für das des Geistes gesucht wird. Mit der Ausscheidung des heidnischen Stoffes, mit der so zu sagen, *Wiedergenesung der Menschheit* mußte es daher auch wieder in seiner ganzen Stärke hervortreten. Somit dürfen wir auch behaupten, daß die moderne Philosophie, damit die ganze moderne Wissenschaft, auch ohne die Griechen das geworden wäre, was sie ist.

Gehen wir von der Philosophie zur Kunst über, so war man lange Zeit der Meinung, daß in der plastischen Kunst vorzüglich die Griechen unerreichbar wären. Da unsere religiösen Ideen zu geistiger Natur sind, um durch den Meißel des Bildhauers adäquat dargestellt werden zu können, so sollte die plastische Kunst auch für uns unerreichbar sein. Das konnte man glauben, ehe Thorwaldsen seine unsterblichen Werke geschaffen hatte. Wie aber jetzt? Freilich Thorwaldsen lebt in Rom, hat das Antique stets vor Augen. Allein wäre Thorwaldsens ganzer Geist nicht plastisch, so würde ihm dieses Studium wenig helfen. Wer will aber behaupten, daß auch ohne die griechischen Götterbilder nicht ein zweiter, dritter, vierter, fünfter Thorwaldsen endlich Thorwaldsens Werke hervorgerufen hätte? Nicht die griechischen Götter haben die griechische Kunst hervorgerufen, sondern weil die Griechen ein kunstsinniges Volk waren, haben sie sich diese verklärte Mythologie gebildet und so diese kunstvollen Statuen geschaffen. Wären sie aber nicht vom heidnischen Prinzip influirt

gewesen, so wären sie nicht minder berühmt geworden in Kunst und Wissenschaft.

Von den Römern haben wir überhaupt nur den Gewinn eines ausgebildeten Privatrechts aufzuweisen*). Niemand wird dieses aber so hoch anschlagen wollen, um die unerläßliche Nothwendigkeit der römischen Bildung für das geistige Leben der Menschheit darauf begründen zu wollen**). Wir ziehen das Resultat: die heidnische Bildung hat der Menschheit nur den Gewinn gebracht, daß durch sie ihre Resultatlosigkeit zum Bewußtsein kam und erfahren wurde. Nur ihre Nichtigkeit blieb und das war Gewinn genug. Diese reine Nichtigkeit des heidnischen Lebens muß anerkannt werden. Das Heidenthum war, wie gesagt, nur ein Krankheitsstoff, den die Menschheit aufnahm und nach dem Verlaufe der Krankheit wieder ausschied. Sie blieb aber matt und kraftlos, als Folge der gehabten Anstrengung, darnieder liegen. Neue Kräfte mußten ihr von anders woher zugeführt werden.

Wenn es aber auch aus dem Heidenthum keine Brücke giebt, um zur Wahrheit zu kommen, so gab es doch immer für den Heiden eine solche. Für jeden einzelnen Heiden blieb der Weg immer offen, zur Wahrheit zurückzukehren, und er ward beständig zu dieser Rückkehr aufgefordert.

§. 37. Subjektive Wunder.

Das alte deutsche Sprichwort: „Wenn die Noth am höchsten, ist Gott am nächsten," wird sich im Leben eines jeden einzelnen Menschen schon bewährt haben. Wer an einer schweren Krankheit darniederlag und alle menschliche Hülfe und aller Beistand der Kunst sich als unzureichend erwies und dennoch wieder vom Schmerzenslager zu rüstiger Gesundheit erstand;

*) Es wäre wünschenswerth, wenn ein tüchtiger Kenner des alten römischen Rechts die Frage beantworten wollte: Was ist in den Traktaten Baba Kama, Mezia, Bathra, Gittin und Kidduschin demselben entlehnt? Es würde dieses viel Licht auf die Methode des Talmuds verbreiten.

**) Man vergleiche hiermit den trefflichen Aufsatz von Dr. Ludwig Wienbarg in seinem Quadriga. Dessau, Aue.

oder wer in sonstiger Todesgefahr sich befand, in welcher viele seiner Leidensgenossen dem Untergange geweihet wurden und er allein, obgleich sich in ganz gleichen Verhältnissen mit jenen befindend, sich dem Verderben entrissen sah; oder wer für seine Existenz alle Hülfsquellen erschöpft wußte und nicht mehr hatte, wohin sein Haupt niederzulegen und auch durchaus sich der Mittel, eine neue Existenz sich zu verschaffen, beraubt sah und plötzlich sich ihm ein Ausweg eröffnete, an den er weder gedacht, noch denken gekonnt: der hat die Hülfe Gottes und seine Nähe in den großen Nöthen erfahren, *der hat Wunder erlebt*. Aber nicht blos in diesen ungewöhnlichen Lagen erleben wir Wunder, sondern täglich und stündlich geschehen Wunder mit uns. Deswegen danken wir auch täglich dreimal dem Herrn: על נסיך שבכל יום עמנו ועל נפלאותיך שבכל עת ערב ובוקר וצהרים

„Für die Wunder, die du (sc. Gott) täglich uns erzeugst und für die auffallenden Wohlthaten, die zu jeder Zeit, des Abends sowohl als des Morgens und des Mittags uns widerfahren.“*)

Die Gefahren, von denen der Mensch umgeben ist, sind mannichfach, und wir werden an sie erinnert, wenn z. B. Jemand plötzlich, scheinbar ohne alle äußere Veranlassung, hinfällt und sich schwer verletzt. Daß wir uns meistens von diesen Gefahren errettet sehen, ist auf religiösem Gebiete ebenfalls als ein Wunder anzusehen. Um endlich das am meisten hierher Gehörige anzuführen: *Ist der Erwerb nicht überhaupt ein Wunder?* Dieser Kaufmann besitzt die Waare, welcher ein Anderer bedarf und die er kaufen will; aber hundert andere Kaufleute besitzen dieselbe Waare: wie kommt es nun, daß der Käufer gerade zu Diesem und nicht zu Jenem gehet? Dieser besitzt Kenntnisse, die einem Andern nützlich sind; aber hundert Andere besitzen dieselben Kenntnisse und vermögen dasselbe zu leisten: wie kommt es nun, daß gerade dieser und kein anderer gleich oder gar noch mehr Berechtigter verwendet wird? Es kommt nun darauf an, *wie wir derartige unleugbare Thatsachen auffassen*; denn

*) Aus den achtzehn Segenssprüchen, die dreimal des Tags gebetet werden. Daß dieser Theil unseres Gebets uralt ist und noch in die Zeit des zweiten Tempels hinaufreicht, vgl. Zunz: Gottesdienstliche Vorträge der Juden. S. 307.

nur dann haben sie für uns Werth, wenn wir sie richtig zu deuten wissen.

Anmerk. Daß derartige, obgleich tägliche, Erscheinungen vom religiösen Standpunkte aus für Wunder zu nehmen sind, ist wenigstens die einstimmige Ansicht der Rabbiner, vgl. zunächst Talm. Pesachim 118 a.

אמר רבי יוחנן קשין מזונותיו של אדם כפליים כיולדה דאילו ביולדה כתיב בעצב ובמזונות כתיב בעצבון ואמר רבי יוחנן קשין מזונותיו של אדם יותר מן הגאולה דאילו בגאולה כתיב המלאך הגואל אותי מכל רע מלאך בעלמא ובמזונות כתיב האלקים הרועה אותי אמר רב שיזבי משמיה דרבי אלעזר בן עזריה קשין מזונותיו של אדם כקריאת ים סוף דכתיב נותן לחם לכל בשר וסמיך ליה לגוזר ים סוף לגזרים

„Es sagte Rabbi Jochanan: Schwierig ist die Nahrung des Menschen, doppelt so schwierig, als die Geburt eines Menschen. Denn bei der Geburt heißt es (Genes. 3, 16): בעצב „mit Schmerz;" aber bei der Nahrung (ibid. 17): בעצבון „mit Schmerzen." Und es sagte Rabbi Jochanan; Schwieriger ist die Nahrung des Menschen, als die Erlösung; denn von der Erlösung heißt es (Gen. 48, 16): „Der Engel, welcher mich erlöst hat von allem Bösen;" zur Erlösung bedarf es also blos eines Engels; aber von der Nahrung heißt es (ibid. 15): „Gott, der mich geweidet hat." Es sagte Rab Schisbi im Namen des Rabbi Elasars, des Sohnes des Asarjah: Schwieriger ist die Nahrung des Menschen, als die Spaltung des rothen Meers; denn es heißt: (Ps. 136, 25.) „Er giebt Brod aller Kreatur," während vorhergegangen ist (ibid. 13): „der das Meer spaltet in Stücken" (nämlich: in dem 136ten Psalm faßt das Wunder die frühern immer zusammen, ist also selbst ein größeres). Aehnlich Ber. Rabb. 20: ר' אלעזר אומר הקיש גאולה לפרנסה ופרנסה לגאולה שנאמר ויצרקנו מצרינו וסמיך ליה נותן לחם לכל בשר מה גאולה פלאית אף פרנסה פלאית מה פרנסה בכל יום אף גאולה בכל יום

„Rabbi Elasar sagte: Es wird verglichen die Erlösung der Nahrung und die Nahrung der Erlösung; denn es heißt (Ps. 136, 24): „Er erlöste uns von allen unseren Widersachern," und darauf folgt (ibid. 25.): Er giebt Nahrung einer jeden Kreatur:"

Wie die Erlösung wunderbar ist, so ist auch die Nahrung wunderbar; und wie die Nahrung täglich ist, so ist auch die Erlösung täglich."

Dasselbe ist die Meinung des Talmud in Bezug auf Krankheiten; vgl. Nedarim 41 a: וא"ר אלכסנדרי א"ר חייא בר אבא גדול נס שנעשה להזלה יותר מן הנס שנעשה לחנניה מישאל ועזריה של חנניה מישאל ועזריה אש של הדיוט והכל יכולים לכבותה זה של חזלה של שמים הוא ומי יכול לכבותה

„Es sagte Rab Alexandri im Namen des Rabbi Chija, Sohnes des Aba: Größer ist das Wunder, welches dem Kranken widerfährt, als das, welches an Chananjah, Mischael und Asarjah (Daniel 3) geschehen ist. Denn bei Chananjah, Mischael und Asarjah war es menschliches Feuer, welches jeder löschen konnte; beim Kranken aber ist es göttliches Feuer, wer vermag das zu löschen?" Und von den täglichen Wundern sagt der Talmud: אמר רבי אלעזר בן עזריה קשין נקביו של אדם כיום המיתה וכקריאת ים סוף שנאמר מיהר צועה להיפתח וכתיב בתריה רוגע הים ויהמו גליו.

„Es sagte Rabbi Elasar, der Sohn des Asarjah: Die Leibesöffnung ist so schwierig, wie der Todestag und wie die Spaltung des Schilfmeers; denn es heißt (Jes. 51, 14): „Es eilt der Unflath eine Oeffnung zu finden" und gleich darauf (V. 15) heißt es: „Er bewegt das Meer, daß tosen seine Wogen" (Pesachim 118 a); vgl. übrigens den 107ten Psalm.

§. 38. Erklärungen dieser Wunder.

Werden nun auch die Thatsachen, die wir im vorigen §. als subjektive Wunder bezeichnet haben, von Niemandem geleugnet, so ist man doch weit davon entfernt, sie für Wunder zu nehmen. Es giebt überhaupt eine dreifache Erklärungsweise derselben, die wir die moderne, die antique und die oberflächlich religiöse nennen können. Die moderne Auffassung wird am leichtesten mit diesen Erscheinungen fertig. Sie erklärt dieselben für zu unbedeutend, um dabei lange verweilen zu wollen; sie giebt alle diese Erscheinungen der Zufälligkeit preis. Ob Dieser oder Jener krank war und wieder gesund wurde, in einer Todesgefahr sich befand und errettet wurde, plötzlich die Hilfsquellen zu seiner Existenz sich erweitern sah oder nicht, das ist

etwas Partikuläres, Einzelnes, Zufälliges, bei dem nicht länger zu verweilen sei. „Ein Jeder sehe hier, wie er es treibe," wie Hegel sich ausdrückt, „und mache nicht weiter viel Wesens und Aufsehens davon." Es wird aber hierbei die genauere Bestimmung des Begriffes der Zufälligkeit übersehen. Wenn es richtig ist, daß zufällig das bezeichnet, was So oder auch Anders sein kann, so giebt es in der That im Himmel und auf Erden nur ein Einziges, was zufällig genannt werden darf; von allem Anderen ist die Zufälligkeit nur eine gemeinte. Nur das ist zufällig, von welchem wir einsehen, daß das So oder Anders sein können seinen Begriff ausmacht. Nur die wirkliche Sünde ist zufällig, weil die Handlung nur dadurch zur Sünde wird, daß sie auch hätte anders sein können, nämlich: eine tugendhafte.*) Alles andere bezeichnen wir aber mit Unrecht als etwas Zufälliges. Man glaubt zwar, daß es zufällig sei, wenn ich jetzt ein Glas Wasser trinke, und Aehnliches, ich könnte es auch unterlassen. Allein das ist nur eine gemeinte Zufälligkeit. Ich trinke Wasser, weil der thierische Instinkt, der immer unbewußt wirkt, mich dazu treibt. Wenn ich dem Instinkt widerstehe, so bewähre ich dadurch meine Freiheit; ich werde dieses aber niemals ohne Grund, ohne Zweck thun — es kann also hier wie dort nur uneigentlich von Zufälligkeit geredet werden. Wie gesagt, nur das ist zufällig, von dem wir die Nothwendigkeit der Zufälligkeit einsehen, die Sünde; alles Andere aber hat seinen von uns erkannten oder nicht erkannten Grund; es ist so, weil es unter diesen Verhältnissen nur so und nicht anders sein kann; es ist also nothwendig so. Es können also auch obige Thatsachen nicht als etwas Zufälliges angesehen werden.

Die antique Erklärungsweise steht im Gegensatze mit dieser modernen. Sie erklärt dieses Alles für die Handlung einer blinden Nothwendigkeit. Es ist so, es ist darüber nichts weiter zu sagen. Das Schicksal theilt in seiner Blindheit unwi-

*) Die tugendhafte Handlung, obgleich sie auch hätte anders sein können, nämlich: eine sündhafte, ist dadurch der Zufälligkeit enthoben, daß die Tugend sich als das, was sein soll, als das dem Menschen entsprechende, als das, was sich immer wieder verwirklicht, als das ewige, als die Vernichterinn der Sünde und der Zufälligkeit erweist.

derruflich die Geschicke der Menschen aus; die Parzen spinnen den Lebensfaden und zerschneiden ihn, wenn das Schicksal dieses so will u. s. w. Diese Erklärungsweise steht und fällt mit der griechischen Religion, wovon schon gehandelt ist. Hier ist nur zu bemerken, daß im Grunde diese antique und jene moderne Auffassungsweise auf eins hinauskommen.

Wenn die Geschicke der Menschen und Götter durch die blinde Nothwendigkeit bestimmt werden, so sind sie durch den Zufall bestimmt; denn eine blinde Nothwendigkeit könnte eben auch anders bestimmen. In der griechischen Sprache bezeichnet daher τυγχάνειν, wovon τύχη das Geschick, auch das zufällig sich ereignen, wie im Lateinischen forte von fortuna.*)

Die dritte Erklärungsweise, die wir die oberflächlich religiöse genannt haben, sieht in jenen Thatsachen die Hand Gottes, aber auf eine höchst oberflächliche Weise. Gott ist für seine Wohlthaten zu danken und man dankt für dieselben, wie man einem Menschen dankt. Diese Ansicht spricht ihren Dank aus und damit glaubt sie sich und Gott genügt zu haben. Gott ist es, der mich aus Gefahren errettet hat, der mir Speise und Trank zur rechten Zeit giebt: dafür bin ich ihm auch höchst dankbar und nun bin ich fertig. Es ist diese Erklärung keine offenbarungsgläubige, sondern nur eine heidnische. Auch der Heide dankt seinem Pluto für die Reichthümer, die er ihm gegeben, seinem Aeskulap für die Gesundheit, seinem Hermes dafür, daß er ihn stets schützend und aus Gefahren errettend begleitet. Auf

*) Wenn man übrigens in der modernen Welt behauptet, alle diese Thatsachen im Leben der Menschenwelt sind aus dem Naturzusammenhange, aus der Verkettung von Ursachen und Wirkungen zu erklären, wenn auch unsere Naturerkenntniß nicht ausreicht, die Mittelglieder aufzufinden (s. Strauß Dogmatik I. S. 671): so läuft dieses erstens auf jene antique Erklärung hinaus; es ist das ewige Naturgesetz, welches bewußtlos und blind dieses Alles bewirkt. 2) Ist dieses eine nichts erklärende Erklärung. Unsere Naturerkenntniß reicht nicht aus, die Erklärung wirklich zu geben und wird dieses auch niemals. Es käme hier eine solche Masse ewig wechselnder Einzelheiten in Betracht, daß alle Federn nicht ausreichen würden, sie auch nur zu beschreiben. Es sind hier Thatsachen zu begreifen, die auf den freien Geist des Menschen wesentlich einwirken; wie kann man sich nun damit begnügen, daß man sie als Wirkung der unfreien Natur ausgiebt?

heidnischem Standpunkte ist sie wenigstens konsequent, aber auf dem der Offenbarung ist sie höchst oberflächlich. Der Heide ist entweder von einer ihm feindlichen Gottheit verfolgt; eine freundlichere nimmt sich aber seiner gegen jene schützend und errettend an und er dankt ihr dafür. Oder es ist dieselbe Gottheit, die ihn vorher geplagt hatte, die ihn jetzt wieder errettet. Dann hatte er sich aber gegen jene Gottheit vergangen; er hatte sie verletzt, und dafür strafte sie ihn. In seinem Opfer, das er der Gottheit bringt und schenkt, macht er jene Verletzung wieder gut; deswegen wendet sich auch die Gottheit ihm wieder freundlich zu. Dem Offenbarungsgläubigen sollte sich doch die Reflexion aufdrängen, daß derselbe Gott, der ihn geheilt, ihn auch verwundet hat und er sollte sich nun fragen, warum Gott ihn denn in Noth und Angst gebracht hat, da er ja Gott nicht verletzen kann, ehe er sich mit dem bloßen Dank begnügen wollte. Nicht der Zufall und nicht eine blinde Nothwendigkeit hat uns errettet; aber wir sind auch nicht errettet worden, blos um errettet zu sein, um nun in diesem irdischen Leben angenehmer verweilen, unsere Zwecke besser fördern zu können, als vorher. Denn wenn dieses der einzige Zweck, die einzige Bedeutung jener Begebenheiten gewesen wäre, so hätte Gott sie sich dadurch ersparen können, daß er uns Noth und Angst erspart hätte.

§. 39. Das Gott Suchen.

Diese Wunder richtig aufzufassen, ist der Mensch nicht so ohne weiteres befähigt, sondern er muß sich selbst erst dazu fähig machen. Sie sind geschehen und wollen etwas bedeuten, aber den Schlüssel zu dieser Bedeutung muß der Mensch in sich suchen. Sie sind stumm und wollen doch reden, ihre Zeichensprache zu verstehen, dazu bedarf es einer harten Arbeit des Geistes. Jedem Menschen wird diese Arbeit zugemuthet, jeder kann und soll sie in sich vollführen, aber nur Wenige scheuen die saure Anstrengung. Es bedarf dazu einer Wahrheitsliebe, die so aufrichtig und so heiß ist, daß sie nicht nur jedes Vorurtheil als solches zu erkennen und zu beseitigen sucht, sondern, was viel mehr sagen will, die jede Lieblingsneigung zu überwinden weiß. Von Vorurtheilen sich lossagen, ist leicht. Wer tiefblickend genug ist, die Mängel einer geltenden Weltanschauung zu

erkennen und eine harmonischer zusammenhängende und besser begründete an deren Stelle zu setzen, der ist mit der Wahrheit unerbittlich gegen das alte System. Aber viel schwieriger ist es, liebgewonnenen Neigungen, zur Gewohnheit gewordenen Begierden, nicht mehr leicht zu entbehrenden Bedürfnissen und Ansichten, die dieses Alles zu schützen und zu unterstützen scheinen, der Wahrheit zu lieb zu entsagen; und noch schwieriger ist es, diese Wahrheit, welche jenes Gebäude einreißen wird, erst aufzusuchen. Deswegen bleibt auch der Heide und der heidnisch Gesinnte in seinen Ansichten befangen; findet er es angenehmer, sich mit den Wohlgerüchen eines süßduftenden Giftes betäuben zu lassen, als sich diesem Schlaraffenleben zu entreißen und einem harten ungewohnten Berufe sich zu unterziehen; deswegen genügt ihm die erste beste Erklärung, giebt er sein Lebensschicksal viel lieber für ein vom Zufall oder von blinder Naturnothwendigkeit beherrschtes, oder wenn es hoch kommt, für die That einer ihm besonders freundlich gesinnten Gottheit aus, die Gefallen daran hat, ihn in Reichthümern schwelgen, ihn schmerzlos das Leben genießen zu lassen, ihn mit zeitlichem Glück jeder Art zu überhäufen, denn dieser zu üppigem Genusse freundlich lockenden Aussicht zu entsagen, um einem neuen Leben sich zu widmen, das, wenn auch mit hoher Würde, doch auch mit tiefem Ernste und strenger Kost sich verknüpft erweist.

Und dennoch wird nur dieses uns zugemuthet, jenes aber, den Vorurtheilen immer und überall zu entsagen, ganz und gar nicht; denn einzelnen Vorurtheilen zu entsagen ist leicht, von allen aber sich loszumachen, ist für den Menschen unmöglich; während hingegen die Lieblingsneigungen aufzugeben schwer, aber möglich ist. Vorurtheile sind die Folge unserer Endlichkeit, Lieblingsneigungen aber und Ansichten, die dieselben unterstützen, die Folge unserer Sündhaftigkeit; Vorurtheile begründen nur Irrthum, Lieblingsneigungen aber die Lüge, das ist der nicht zu übersehende Unterschied zwischen Beiden. So lange der Mensch Mensch bleibt, d. h. ein einzelnes endliches Wesen, wird er immer irren, zu lügen braucht er aber niemals. Kein Mensch, kein Volk, kein Zeitalter hat die Wahrheit ohne Irrthum; die ganze ungetrübte Wahrheit ist nur das Eigenthum Gottes, welche er der Menschheit, aber nicht den Menschen schenken will;

aber jeder Mensch kann die Wahrheit ohne Lüge haben, kann in der Wahrheit leben und braucht die Lüge nicht bei sich herbergen zu lassen.

Dieses Suchen nach Wahrheit, diese unbestechliche Thätigkeit des eigenen Geistes, daß wir ernst und beharrlich alles Lügnerische in uns zu entdecken und zu entfernen bestrebt sind, nennt die heilige Schrift das Gott suchen, von welchem es heißt: אם תדרשנו ימצא לך ואם תעזבנו יזנחך לעד „Wenn du ihn suchst, so wird er sich von dir finden lassen, wenn du ihn aber verläßt, so wird er dich für immer verlassen (1 Chron. 28, 9)." Denn wer Gott auf diese Weise sucht, dem läßt der Herr auch sein Streben für und für gelingen.*)

§. 40. Das Gott Finden.

Der, welcher nun wahrhaft Gott sucht, fragt sich über die Bedeutung dieser seiner Lebensereignisse. Er begnügt sich nicht mit der Antwort, daß dieses Alles zufällig sei, denn der Zufall erklärt ihm hier nichts. Aber auch die Annahme einer blinden Nothwendigkeit kann ihn nicht befriedigen, denn indem er nach der Bedeutung jener Ereignisse fragt, ist er über diese Nothwendigkeit längst hinaus. Nicht die abstrakte Ursächlichkeit, den Zweck, die Vernünftigkeit, den Begriff, die Entelechie des Aristoteles von diesen Lebenserfahrungen sucht er aufrichtig zu erkennen. Er will wissen, weswegen er einmal hülflos dastand, das andere Mal über viele Hülfsquellen verfügen konnte, er einmal von Fülle der Gesundheit strotzte, das andere Mal er siech und elend ward u. s. w. Weder der Zufall, noch die blinde Nothwendigkeit können auf dieses Weswegen eine Antwort geben. Sie suchen vielmehr diese Frage abzuschnei-

---

*) Vergl. אמרו ר"ב"ז"ל על הפסוק ויוצא משה את העם לקראת אלהים כי בלבתם אל הר סיני כן האלהים היה נוסע מהר סיני ובא לקראתם והוא שאמר הכתוב ה' מסיני בא ולא אמר לסיני „Es haben unsere Lehrer gesegneten Andenkens gesagt auf den Vers (Exod. 19, 17): „Und Mose führte das Volk heraus Gott entgegen," daß so wie sie dem Berg Sinai entgegengingen, so zog auch Gott vom Berge Sinai und kam ihnen entgegen, deswegen heißt es (Deut. 33, 2): „Gott kam vom Sinai und nicht zum Sinai (Alscheich zu לך לך).

den; es soll gar nicht nach dem Weswegen gefragt werden. Sie müßten sich aber besser begründet haben, als dieses der Fall ist, sie müßten nachgewiesen haben, warum nicht nach dem Weswegen gefragt werden darf, daß nach dem Weswegen zu fragen hier überhaupt unvernünftig wäre, ehe sie diesem die Wahrheit wahrhaft Suchenden genügen könnten.

Aber auch das läßt er nicht gelten, daß die Wohlthat zur Beförderung irdischen Glückes, das Uebele aber um irdisches Unglück zu verbreiten verhängt werde. Denn gerade weil Eins das Andere ablöst, weil er sich sowohl in glückliche als in unglückliche Verhältnisse versetzt sieht, und weil er die Wahrheit aufrichtig sucht, ist ihm diese Antwort ebenfalls ungenügend. Wozu das irdische Glück, da es vergänglich? Was hat das irdische Unglück zu sagen, da es ebenfalls von keiner Dauer? So ist der die Wahrheit aufrichtig Suchende durch die einfachste Reflexion auf sein eigenes Lebensschicksal dahin gelangt, wohin das Heidenthum am Ende einer Jahrtausende langen Entwickelung, in Rom, gedrängt wurde. Was ist der Nutzen des Nutzens? fragte sich der Römer. Was ist der Zweck der irdischen Glückseligkeit? fragt sich auch der die Wahrheit Suchende. Das Unglück berührt den Weisen nicht, sagte der Stoiker. Das irdische Unglück ist keins, sagt auch dieser sich. Aber nicht in dieser reinen Negativität bleibt er stehen; denn er ist nicht von dem Hochmuthe des Stoikers erfüllt, der das, was er verwirft, nichts desto weniger sucht. Er will nicht, wie der Stoiker durch die Kraft des Entsagens auf Erden das Glück finden; er entsagt diesem stoischen Entsagen ebenso sehr, als er dem epikuräischen Leichtsinn entsagt hat. Nicht durch das Entsagen sollen wir glücklich werden, sonst wäre uns nicht so Vieles geboten; aber auch nicht durch das Genießen sollen wir glücklich werden, sonst wäre uns nicht so Vieles versagt. Sollen wir denn überhaupt hier glücklich werden? Das ist die Frage, die er sich ernst und ruhig vorlegt und zu der der Heide niemals den Muth hat. Nein wir sollen nicht irdisch glücklich werden, deswegen wird uns der Genuß verkümmert. Wir sollen aber auch nicht irdisch unglücklich sein, deswegen ist das Uebel auch vergänglich. Wir sollen uns vom Unglück nicht beugen lassen, aber ebenso wenig dem Glücke uns dienstbar machen, sondern

Beides beherrschen, das ist die Lehre, die unser Leben uns giebt. Unser Leben ist die Schule, wo wir geübt werden, das Glück zu verdienen und zu gebrauchen, das Unglück zu ertragen und zu nützen. Aber wenn Glück und wenn Unglück, wenn Beides uns nützt, so ist der Nutzen des Glücks und des Unglücks höher als Beides, so ist der Nutzen, den wir aus denselben ziehen sollen, der Endzweck unseres Lebens und unser Leben und sein ganzer wechselvoller Inhalt, sein Angenehmes und sein Unangenehmes ist nur Mittel für diesen Endzweck. Dieser Endzweck ist unsere Freiheit. Wir werden durch das Glück und durch das Unglück und durch den Wechsel von Beiden in ihr geübt und gekräftigt. Frei zu sein im Glück, frei zu sein im Unglück, das Glück zu gebrauchen zur Bewährung der Freiheit und das Unglück zu nützen zur Bewährung derselben Freiheit, das ist der Werth des Glücks und der des Unglücks.

Einen Endzweck hat also unser Leben, die Freiheit; Alles dient diesem einen Endzweck; Alles ist nur Mittel für denselben; Alles will uns in derselben üben, für dieselbe erziehen. Einen Erzieher giebt es daher, in dessen Hand jene Zuchtmittel sich befinden. Wir werden fortwährend in der Freiheit geübt und sollen uns fortwährend in derselben üben; denn nur die immerwährende Uebung in derselben kann sie uns erhalten. Der, welcher uns in der Freiheit fortwährend, an allen Orten, zu allen Zeiten übt, das ist der freie Gott, in dessen Hand die ganze Erde und alles Irdische nur die Mittel sind, uns in der Freiheit zu üben. So ist die Wahrheit wieder gefunden. Gott ist frei und Herr über Alles und Alles ist zu seinem Dienste; Gott will uns frei machen, und will, daß wir ohne Unterbrechung in der Freiheit uns üben und Alles, was uns berührt, können und sollen wir zur Uebung unserer Freiheit verwenden. Die Natur können wir beherrschen, den Lockungen der Sinnlichkeit immerwährend widerstehen und thun wir dieses, so dient uns die Natur, so dient uns die Sinnlichkeit, so dient uns der Reiz, so dient uns Alles. Wahrlich wir sind dann Gottes Ebenbilder, Gott gleich, wesensverwandt mit ihm, werth Götter genannt zu werden (s. oben S. 49). Wir sind alsdann seine Kinder und nicht blos seine Ge-

schöpfe, da er unser Vater und Erzieher und Lehrer und nicht blos unser Schöpfer ist.

Doch kein Heide wollte sich zu diesen Gedanken erheben; denn Keiner wollte dem entsagen, auf Erden das Glück zu suchen. Nur Einer war es, der sich zu diesen Gedanken erhob und das war Abraham.

Anmerk. Der Talmud drückt sich bekanntlich hierüber so aus:

חייב אדם לברך על הרעה כשם שהוא מברך על הטובה שנאמר ואהבת את ה׳ אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך בכל לבבך בשני יצריך ביצר טוב וביצר הרע בכל נפשך אפילו הוא נוטל את נפשך ובכל מאדך בכל ממונך ד״א בכל מאדך בכל מדה ומדה שהוא מודד לך הוי מודה לו

„Der Mensch ist Gott ebenso sehr für das Unglück als für das Glück Dank schuldig: denn es heißt (Deuter. 6, 5): „Du sollst Gott lieben mit ganzem Herzen, ganzer Seele und allem Vermögen"; mit ganzem Herzen, d. h. mit beiden Neigungen (לבבך statt לבך) mit der zum Guten und mit der zum Bösen sollst du Gott lieben (auch diese soll dich nur in der Freiheit üben); mit ganzer Seele, d. h. selbst wenn es dich das Leben kostet; und mit allem Vermögen, d. h. selbst wenn er dir das Liebste nimmt; oder mit allem Vermögen, mit welchem Maße er dir auch messe, danke ihm dafür." (Berachoth 54 a.)

Von Abraham aber heißt es Talm. Jeruf. Berachoth 9, 24

אברהם אבינו עשה יצר הרע טוב שנאמר ומצאת את לבבו נאמן לפניך

„Abraham hat selbst die Neigung zum Bösen zu etwas Gutem verwandelt, denn es heißt (Nechemia 9, 8): „Du fandest seine beiden Herzen (לבבו) treu vor dir."

Daß jedes Verhältniß des Lebens nur als Mittel zur Bewährung der Freiheit zu betrachten sei, drückt der Talmud noch sinnvoller in folgender Parabel aus:

תנו רבנן עני ועשיר ורשע באין לדין לעני אומרים לו מפני מה לא עסקת בתורה אם אומר עני הייתי ומרוד במיטתי אומרים לו כלום עני היית יותר מהלל עשיר אומרים לו מפני מה לא עסקת בתורה אם אומר עשיר הייתי מרוד הייתי בנכסי אומרים לו כלום עשיר היית יותר מר׳ אלעזר בן חרסום

רשע אומרים לו מפני מה לא עסקת בתורה אם אומר נאה היתי וטרוד ביצרי היתי אומרים לו כלום נאה היית מיוסף נמצא הלל מחייב את העניים ר' אלעזר בן חרסום מחייב את העשירים יוסף מחייב את הרשעים

Es lehrten die Rabbinen: der Arme und der Reiche und der Wollüstling kommen ins Gericht; den Armen fragt man: Warum haſt du dich nicht beſchäftigt mit der Thora? Wenn er ſagt: Ich war zu arm, und mit Nahrungsſorgen beſchäftigt: ſo antwortet man ihm: Warſt du denn ärmer als Hillel? (Hier folgt eine Erzählung von Hillels grenzenloſer Armuth und ſeiner ungeſchwächten Liebe zur Thora, die wir zur Erſparung des Raumes weglaſſen.) Den Reichen fragt man: Warum haſt du dich nicht beſchäftigt mit der Thora? Wenn er ſagt: Ich war zu reich und mit meinen Gütern zu ſehr beſchäftigt, ſo antwortet man ihm: Warſt du denn reicher, als Rabbi Elaſar, Sohn Charſums? (Erzählung ſeines unermeßlichen Reichthums ꝛc.) Den Wollüſtling (Böſewicht κατ' ἐξοχήν) fragt man: Warum haſt du dich nicht beſchäftigt mit der Thora? Wenn er ſagt: Ich war zu ſchön, meine Sinnlichkeit zu ſtark, ſo antwortet man ihm: Warſt du denn ſchöner als Joſeph? So macht Hillel die Armen, Rabbi Elaſar, Sohn des Charſum, die Reichen und Joſeph die Wollüſtlinge ſchuldig. Talm. Joma 35 b.

§. 41. Abraham.

Die heilige Schrift ſagt uns nichts davon, wie Abraham aus dem Heidenthum heraus und zur Erkenntniß des einen, ewigen Gottes gekommen ſei; aber wohl ſagt ſie uns, daß er urſprünglich ein Heide geweſen (Joſchua 24, 2). Dieſes iſt nichts Zufälliges; denn die heilige Schrift kann von Jenem nichts erwähnen. Jeder Menſch, der Gott ſucht, findet ihn, weil in dem Schickſal eines Jeden Gott für den aufrichtig nach der Wahrheit Strebenden deutlich genug redet. Die Wahrheit, daß der Menſch frei iſt, daß Gott ihn fortwährend zur Freiheit erziehet und daß er ſich ſelbſt ebenſo ohne Unterbrechung zur Freiheit erziehen ſoll, iſt ſo deutlich in eines Jeden Bruſt geſchrieben, kann von Jedem ſo laut vernommen werden, daß zu ihr zu kommen, es keiner außerordentlichen Of-

fenbarung bedarf. Abraham kam zu Gott, wie Jeder zu Gott kommen soll und kann, deswegen tritt in der heiligen Schrift Abraham nur auf als der, der Gott schon erkannt hat. Wenn auch alle Heiden Gott nicht erkannten, so beweist dieses durchaus nicht, daß nur auf übernatürliche Weise der Mensch zu Gott kommen kann. Die Heiden sind von Gott abgefallen, weil sie das irdische Glück erlangen wollten, weil sie die Sprache Gottes, die er in ihren Lebensschicksalen sie hören ließ, nicht verstehen wollten. Wer aber diese Sprache wirklich verstehen will, dem ist Gott nahe und er kommt zu ihm, denn wer ihn sucht, von dem läßt er sich finden. „Das Gebot, welches ich dir heute ans Herz lege, spricht Moses (Deuter. 30, 11—14), ist nichts Außerordentliches für dich und auch nichts Fernes. Es ist nicht im Himmel, daß du sprächest: Wer besteigt uns den Himmel, holt es herab, verkündet es uns, daß wir es üben. Und es ist nicht jenseits des Meeres, daß du sprächest: Wer fährt uns übers Meer, holt es für uns und verkündet es uns, daß wir es üben? Sondern das Wort, die Sache ist dir sehr nahe, in deinem Munde und in deinem Herzen besitzest du es, es zu üben." Die heilige Schrift giebt uns nur ein Bild vom Leben Abrahams, wie Gott ihn, der Gott schon erkannt hatte, noch ferner und bis zur Vollkommenheit des religiösen Lebens erzog. Denn diese Erkenntniß, daß unser ganzes Leben eine Erziehungsanstalt Gottes ist, uns in der Freiheit fortwährend zu üben, ist nur erst im Kopfe, ist nur erst Wort; sie soll aber das Herz erfüllen, sie soll zur That werden, und dazu ist uns das Leben Abrahams vorbildlich beschrieben. Wir werden aber im Leben Abrahams das dreifache zu unterscheiden haben, das sich als drei Perioden seines Lebens zeigen wird, nämlich: 1) die extensive Religiosität, 2) die intensive Religiosität und 3) die Einheit von extensiver und intensiver Religiosität, oder die wahre und wirkliche Religiosität. Jede derselben wird durch einen bedeutungsvollen Moment im Leben Abrahams abgeschlossen, die 1) mit dem Gesicht Genesis 15, 1—21; die 2) mit dem von Genesis 17, 1—27 und die 3) mit dem Opfer Jizchacks Genes. 22, 1—19.

Anmerk. 1. Auch die Rabbinen erkennen es an, daß Abraham nicht erst einer außerordentlichen Offenbarung bedurft hat,

um Gott und seine Gebote zu erkennen. vgl. Ber. Rabba Cap. 61. אמר רבי שמעון אב לא למדו ורב לא הית לו ומהיכן למד את התורה אלא זימן לו הקדב״ה שתי כליותיו כמין שני רבנים והיו נובעות ומלמדות אותו תורה וחכמה הה״ד אברך את ה׳ אשר יעצני אף לילות יסרוני כליותי

„Es sagte Rabbi Simeon: sein Vater lehrte ihn (den Abra„ham) die Wahrheit (תורה) nicht und einen sonstigen Lehrer „hatte er nicht, woher lernte er sie denn? Gott gab ihm seine „beiden Nieren zu zwei Lehrern; diese flossen über und lehrten „ihn die Wahrheit und die Weisheit; deswegen heißt es auch (Psalm 16, 7):" „Ich will dem Herrn danken, der mir gerathen und daß auch bei Nacht meine Nieren mich zurecht wiesen.*)"

Dasselbe in der Mischna Kidduschin 82 a:

מצינו שעשה אברהם אבינו את כל התורה כלה עד שלא ניתנה שנאמר עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמרו משמרתי מצותי חקותי ותורתי

„Wir finden, daß Abraham die ganze Thora geübt, auch ehe sie gegeben war; denn es heißt (Genesis 26, 5): „Weil Abraham gehorcht hat auf meine Stimme und beobachtet meine Befehle, Gebote und Lehren." Und ausführlich in Joma 28 b; אמר רב קיים אברהם אבינו כל התורה כלה שנאמר וכו א״ל רב שימא בר חייאלרב ואימא שבע מצות הא איכא נמי מילה ואימא שבע מצות ומילה א״ל אם כן מצותי ותורתי למה לי אמר רבא ואיתימא רב אשי קיים אברהם אבינו אפילו ערב תבשילין שנאמר תורתי אחת תורה שבכתב ואחת תורה שבעל פה

„Es sagte Rab: Abraham hat gehalten die ganze Thora, denn

*) Die Nieren sind dem Hebräer, wie uns der Kopf, Sitz der Gedanken im Gegensatz vom Herzen, dem Sitze des Gefühls z. B. בוחן כליות ולב Jer. 11, 20. „Er prüft die Nieren und das Herz" vgl. Ps. 7, 10; Jer. 17, 10; 20, 12. vgl. Berachoth 61 a. ת״ר שתי כליות יש באדם אחת יועצתו לטובה ואחת יועצתו לרעה „Die Rabbinen lehrten: der Mensch hat zwei Nieren, die eine räth ihm zum Guten und die andere zum Bösen" und ת״ר כליות יועצות לב מבין לשין מחתך וכלי „Die Rabbinen lehrten, die Nieren pflegen Rath, das Herz begreift, die Zunge articulirt die Laute ꝛc. ibid

es heißt ꝛc. Da sagte Rab Sima, Sohn des Chija, zu Rab, vielleicht sind hierunter nur die sieben allgemein menschlichen Gebote verstanden? Jener: Er hatte ja auch die Beschneidung. Dieser: Aber vielleicht meint der Vers die sieben Gebote und die Beschneidung? J. Dann würde es nicht heißen, „meine Gebote und meine Lehren (sondern blos meine Gebote). Es sagte Raba, nach Andern Rab Aschi: Unser Vater Abraham hielt sogar das Ereb Tabschilin (ein unbedeutender rabbinischer Gebrauch s. Hirsch: Jißroels Pflichten S. 131); denn es heißt: „meine Lehren (der Pluralis), sowohl die schriftliche als die mündliche Lehre hat er gehalten."

Man hat sich vielfach über den rabbinischen Unsinn, der besonders in der Amplifikation des Raba liegen soll, aufgehalten. Es ging hier, wie überall. Was man nicht verstand, damit ward man leicht fertig, indem man die eigene Unwissenheit Andern zur Last legte. Es ist dies indeß ein zu leichtes Geschäft, um Lorbeeren oder Dank dafür zu verdienen. Dieser Stelle ungeachtet wird von Rab vorausgesetzt, daß nach ihm Abraham nur die noachidischen Gebote beobachtet habe (s. Sanhedrin 57 b. und Thosephat zu Baba Bathra 111 a.). Wie vereinigt sich dieses? Statt Unsinn zu sein, ist dieser Ausspruch des Rab und des Raba ein Diamant, auf den das Judenthum stolz sein darf. Nichts giebt es im Judenthum, das liegt in unserer Stelle, selbst nicht einmal ein unbedeutender rabbinischer Gebrauch, das widervernünftig, oder übervernünftig wäre. Auf Alles kann die Vernunft, ist sie nur aufrichtig, läßt sie sich nur durch keine Neigung bestechen, durch eigene Kraft kommen. Freilich eine solche Ansicht vom Judenthum würde sehr schlecht stimmen zu dem abstrakt-jüdischen Gotte der Hegelianer, und noch weniger zu dem Fluche des Gesetzes der orthodoxen Theologen. Es ist daher besser gethan, den Rabbinen Unsinn aufzubürden. Vielleicht daß der bekannte Ausspruch des R. Lakesch:

מאי דכתיב זהטפר תולדות אדם וכי סבר היה לו לאדם
הראשון מלמד שהראה לו הק"ב"ה דור דור ודורשיו דור דור
וחכמיו דור דור ופרנסיו כיון שהגיע לדורו של ר' עקיבא שמח
בתורתו ונתעצב במיתתו

„Wie ist zu verstehen „das ist das Buch der Nachkom-

men Adams (Geneſ. 5, 1)" hat denn Adam ein Buch gehabt? das lehrt uns, daß Gott dem Adam gezeigt hat jedes Zeitalter und deſſen Prediger, jedes Zeitalter und deſſen Weiſen, jedes Zeitalter und deſſen Vorſteher; als er aber an das Zeitalter des Rabbi Akiba kam (der in Folge des Bar Koſebi'ſchen Aufſtandes eines fürchterlichen Todes ſterben mußte), freuete er ſich mit ſeiner (Kenntniß der) Lehre, betrübte ſich aber über ſeinen Tod (Aboda Sara 5 a, Sanhedrin 38 b) eben ſo zu nehmen iſt. Selbſt die Leiden und ſonſtigen Schickſale der Frommen ſind als vernünftige zu begreifen.

Anmerk. 2. Die Kirche behauptet: nur Einer war ſündlos, nur Einer war religiös vollkommen. Dadurch hat ſie ſich eine ungeheure Aufgabe geſtellt, die zu löſen ihr bis heute noch nicht gelungen iſt, die ſie aber löſen muß, will ſie ſich mit Strauß ein für allemal auseinanderſetzen. Sie muß einerſeits zeigen, wie ſo es unmöglich iſt, daß noch Einer ſündlos und religiös vollkommen ſein könnte; denn ſo lange die Unmöglichkeit hiervon nicht gezeigt iſt, kann ſie ja gar nicht wiſſen, ob nicht doch noch Einer ſündlos geweſen; ſie muß alſo zeigen, daß mit dem Begriffe eines individuellen Menſchen die religiöſe Unvollkommenheit durchaus mitgeſetzt ſei. Anderſeits muß ſie zeigen, wie ohne der Menſchheit des Einen Abbruch zu thun — denn er muß als wirklicher Menſch genommen werden, der gelitten hat und wirklich geſtorben iſt — er dennoch von Allen hat eine Ausnahme machen können.

Wir aber behaupten mit den Rabbinen, vgl. noch Aboda Sara 25 a. מאי ספר הישר א"ר חייא בר אבא אמר רבי יוחנן זה ספר אברהם יצחק ויעקב שנקראו ישרים שנאמר המות נפשי מות ישרים

„Was iſt das für ein Buch, das häufig genannte Buch Jaſchar? das iſt das Buch von Abraham, Jizchack und Jakob (die Geneſis), welche Redliche heißen, denn es heißt (Numeri 23, 10): „es ſterbe mein Leib den Tod dieſer Redlichen" und noch viele andere noch zu erwähnende Stellen — daß auch Abraham religiös vollkommen geweſen. Ja daß nicht blos Abraham dieſes war, ſondern daß es in jedem Zeitalter religiös Vollkommene geben kann. Vgl.

Ber. Rabba 56, ר' אלעזר בן יעקב אמר לו ולדורות אין דור שאין בו כאברהם ואין דור שאין בו כיעקב ואין דור שאין בו כמשה ואין דור שאין בו כשמואל

„Rabbi Elasar, Sohn des Jakob, erklärte das doppelte Rufen (Genesis 22, 11) eins für ihn und eins für alle spätern Abrahame. Es giebt kein Zeitalter, in welchem nicht ein Abraham, ein Jakob, ein Moscheh, ein Schmuel leben sollte."

Was kann man nun gegen diese Behauptung geltend machen? Doch blos dieses, worauf Strauß (a. a. O. II. 214 ff.) so sehr pocht, daß wohl die Gattung, d. h. der Begriff Menschheit, als vollkommen zu denken sei, daß aber die Gattung sich nur in Individuen verwirklichen könne und verwirklichen müsse. Demnach könne auch das Individuum nicht adäquat der Gattung sein. Und wenn die Gattung vollkommen gedacht werden müsse, so muß das Individuum nothwendig unvollkommen gedacht werden. Nur die Summa aller Individuen zur Einheit gefaßt ist gleich der Gattung; jedes Individuum aber für sich ist der Gattung ungleich. Freilich wenn man sich das religiöse Leben als eine ganz besondere Denk- und Handlungsweise vorstellt, die neben oder über der gewöhnlichen menschlichen Denk- und Handlungsweise stehet (s. oben S. 30 ff.) — und die Kirche muß dieses so lange behaupten, als sie an dem Grundsatze: **extra ecclesiam nulla salus** festhält und als sie mit der absoluten Religion ihre eigenthümlichen Dogmen identifizirt, wovon später —: so hat es das mit allem Andern gemein, daß es vollkommen nur als Idee ist, in der Erscheinung aber immer nur unvollkommen auftreten kann. Die Wissenschaft ist in der Idee vollkommen; sie umfaßt das ganze Wissen der Menschheit; aber in der erscheinenden Welt kann kein Einzelner Alles wissen. Kein Einzelner kann Philosoph und Rechtskundiger und Theolog und Historiker und Philolog zu gleicher Zeit im vollkommenen Sinne sein. Ja kein Einzelner kann auch nur eine Wissenschaft gänzlich bewältigen. Keiner kann alle Sprachen verstehen, oder alles Wissenswerthe gelesen haben, oder endlich alle Rechte und Gesetze, die irgendwo und irgendwann gegeben wurden, kennen u. s. w. Aber gebt doch diesen falschen Begriff von Religion

auf und ihr werdet aus der Verwirrung, die ihr erst angerichtet habt, euch erlöset sehen. Die Religion ist nicht eine Thätigkeit neben oder über den anderen menschlichen Thätigkeiten, sie ist vielmehr der Mittelpunkt aller Thätigkeiten. So wie ihr einen großen Kreis in viele Kreise theilen könnt und der Mittelpunkt doch derselbe bleibt, sei es, daß ihr innerhalb des einen Kreises von demselben Mittelpunkte aus immer kleinere Kreise ziehet, wo die Identität des Mittelpunktes anschaulich ist, sei es aber auch, daß ihr verschiedene Mittelpunkte wählet, da ein Punkt immer ein Punkt bleibt, alle Punkte qualitativ und quantitativ nicht von einander verschieden sind: so ist es auch mit der Religion, mit dem Unterschiede, daß weil dort Alles räumlich ist, alles auch außereinander fällt, hier aber, weil von geistigen Verhältnissen die Rede ist, sich Alles zur Einheit durchdringt.

Der Mensch ist der Mikrokosmos nicht des Makrokosmos der Natur, sondern des Makrokosmos der Menschheit. Die Menschheit bildet ein Ganzes; Alles, was Mensch heißt, hebt sich in diesem einen Ganzen auf. „Wir sind alle nur Glieder des einen Leibes." Aber ebenso ist jeder einzelne Mensch ein Ganzes für sich, ein Spiegelbild der ganzen Menschheit. Das, was die Menschheit zu einem Ganzen macht, das ist nicht das Dogma, die Weltanschauung — dieses fällt dem Wissen anheim — aber die religiöse Gesinnung, die Treue gegen sich und gegen Gott, kurz die wahre Freiheit; denn Religiosität, Menschheit, Freiheit sind sich gegenseitig deckende Begriffe. Der Heide, weil er eben nicht treu, sondern unwahr und ein Lügner gegen sich selbst ist, ist daher auch von der Höhe der Menschheit herabgesunken; er ist, wie sich der Talmud derb, aber wahr ausdrückt: עם הדומה לחמור „ein Volk dem Esel gleich" (s. Nidda 17 a. Baba Kama 49 a Jebamoth 62 a Khetuboth 111 a Kidduschin 68 a u. v. A.); oder mit weniger Derbheit: אתם קרויים אדם ואין א"ה קרויים אדם „Nur ihr heißet Mensch, aber der Heide heißt nicht Mensch" (Jebam. 61 a u. a. v. a. St.) Ebenso ist das, was den Einzelnen zum Menschen macht, wiederum nur seine Freiheit, seine Religiosi-

tät, seine Menschheit. Die Religion fällt gar nicht in die Erscheinung und daher hat sie auch mit jenem Unterschiede von Gattung und Individuum nichts zu schaffen. In die Erscheinung tritt sie nur durch einzelne Handlungen und Aeußerungen des individuellen Menschen; keine dieser Aeußerungen ist für sich adäquat der Religiosität des Einzelnen; aber die Summa aller Aeußerungen und Thätigkeiten des einzelnen Menschen von seiner Geburt an bis zu seinem Tode ist adäquat seiner Religiosität. Nur wer bis an sein Ende treu geblieben ist, der ist religiös gewesen. Nur den verstorbenen Christus erkannten die Jünger als den Verklärten an. Die Menschheit entäußert sich zu Menschen und nur erst alle Menschen sind die Menschheit; der Mensch entäußert sich in seinen Thätigkeiten und nur erst alle seine Thaten sind der Mensch, und wo wir einen solchen treffen, der sich in allen seinen Thaten als Mensch bewährt hat und bis zu seinem Tode Mensch geblieben und niemals von der Höhe der Menschheit herabgesunken ist: der war religiös vollkommen. Abraham war ein Anderer als Jizchack, Jizchack ein Anderer als Jakob, aber darinn sind sie sich gleich, daß sie sich als Mensch bis über den Tod bewährt haben, und deswegen sind sie zu Vorbildern der Menschheit von Gott erhoben worden.

Der Talmud erklärt daher mit Recht einen solchen Menschen für adäquat der Menschheit. Vgl. Joma 38 b

אמר רבי אלעזר אפילו בשביל צדיק אחד עולם נברא שנאמר ויקרא אלהים את האור כי טוב ואין טוב אלא צדיק שנאמר אמרו צדיק כי טוב

„Es sagte Rabbi Elasar: Sogar eines einzigen Frommen wegen, ist die Welt geschaffen worden; denn es heißt (Gen. 1, 4): „Gott sah das Licht, daß es gut war" und nur der Fromme ist gut; denn es heißt (Jes. 3, 10): „Saget dem Frommen, daß er gut ist." Ferner Sabbath 30, 6:

מאי כי זה כל האדם כל העולם כלו לא נברא אלא בשביל זה ר' אבא בר כהנא אמר שקול זה כנגד כל העולם כלו שמעין בן עזאי אומר ואמרי לה שמעון בן זומא לא נברא כל העולם כלו אלא לצורת זה

„Was bedeutet der Vers (Pred. Sal. 12, 13): „Fürchte Gott und beobachte seine Gebote, denn das ist der ganze Mensch?" Die ganze Welt ist nur geschaffen dieses (des Gottesfürchtigen) wegen. Rab Aba, Sohn des Kahna, sagte: dieser wiegt so viel, als die ganze Welt. Simeon, Sohn Asaïs, nach Anderen: Simeon, Sohn Soma's, sagte: die ganze Welt ist nur geschaffen, diesem zu Gebote zu stehen" (vgl. Berachoth 6 b).

Hierher gehört auch die dem N. T. häufig zur Zierde angerechnete talmudische Anschauung Berachoth 6 a:

מנין לעשרה שמתפללין שכינה עמהן שנאמר אלהים נצב בעדת אל ומנין לשלשה שיושבין בדין שכינה עמהן שנאמר בקרב אלהים ישפוט ומנין לשנים שיושבין ועוסקין בתורה שכינה עמהן שנאמר אז נדברו יראי ה׳ איש אל רעהו ויקשב ה׳ ויאזן ולחושבי שמו אמר רב אשי חשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאלו עשאה ומנין שאפילו אחד שיושב ועוסק בתורה שכינה עמו שנאמר בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך

„Woher ist bewiesen, daß wenn zehn (eine ganze Gemeinde) zusammen beten, daß die Gottheit unter ihnen gegenwärtig (also nicht das Hegelsche Jenseits) ist? Denn es heißt (Ps. 82, 1): „Gott stehet unter der göttlichen Gemeinde." Und woher, daß wenn drei zum Gerichtshofe versammelt sind, die Gottheit unter ihnen gegenwärtig ist? denn es heißt (ibid.): „Unter den Richtern richtet er." Und woher, daß wenn zwei zusammensitzen und mit dem göttlichen Worte sich beschäftigen, daß die Gottheit unter ihnen gegenwärtig ist? denn es heißt (Maleachi 3, 10): „Alsdann sprechen die Gottesfürchtigen Einer zum Andern und Gott hört es." Was bedeutet das: „Und denen, die in seinem Namen denken" (ibid.)? Es sagte Rab Aschi: Wenn der Mensch beabsichtigte etwas Gutes zu thun und ohne seine Schuld abgehalten ward und es nicht thun konnte, so rechnet das die Schrift an, als hätte er es gethan (also ist das Judenthum nicht so äußerlich werkheilig, als man dieses auszugeben für gut findet). Und woher weiß ich endlich, fährt der Talmud fort, daß sogar beim Einzelnen, der sich mit der Thora beschäf-

tigt, die Gottheit in ihm gegenwärtig ist? denn es heißt (Exod. 20, 21): „An jedem Orte, wo ich meines Namens werde gedenken lassen, werde ich zu dir kommen und dich segnen."

Daß aber auch die Rabbinen ein klares Bewußtsein darüber haben, in wiefern der einzelne Fromme der Menschheit gleichgestellt werden kann, beweisen folgende Stellen: Spr. d. V. II, 5. הלל אומר אל תאמין בעצמך עד יום מותך „Hillel sagte: Glaube nicht an deine Frömmigkeit bis an deinen Todestag." Ferner Megilla 11 a:

אברם הוא אברהם הוא בצדקו מתחלתו ועד סופו הוא אהרון ומשה הן בצדקן מתחלתן ועד סופן

„Es heißt (1 Chr. 1, 27): Abram, das ist Abraham" das ist der, welcher in seiner Frömmigkeit blieb von seinem Anfang bis an sein Ende. Ebenso heißt es (Exod. 6, 26): das ist Aaron und Moscheh" das waren die, welche in ihrer Frömmigkeit blieben, von ihrem Anfang bis an ihr Ende."

Am schönsten und zugleich mit Hinweisung auf die jüdische Versöhnungslehre ist dieses ausgedrückt Kidduschin 40 b: רבי שמעון בן יוחאי אומר אפילו צדיק גמור כל ימיו ומרד באחרונה איבד את הראשונות שנאמר צדקת הצדיק לא תצילנו ביום פשעו ואפילו רשע גמור כל ימיו ועשה תשובה באחרונה אין מזכירים לו שוב רשעו שנאמר ורשעת הרשע לא יכשל בה ביום שובו מרשעו

„Rabbi Simeon, der Jochaïde, sagte: Selbst wenn Jemand sein ganzes Leben lang vollkommen fromm war, zuletzt aber ein Bösewicht ward, so hat er alle frühere gute Thaten vernichtet; denn es heißt (Jecheskeel 33, 12): „Die Frömmigkeit des Frommen kann ihn nicht retten an dem Tage seines Verbrechens;" und selbst wenn Jemand sein ganzes Leben lang ein Bösewicht war und nur zuletzt sich bekehrte, so wird ihm seine Bosheit nicht weiter gedacht; denn es heißt (ibid.): „Und die Bosheit des Bösewichts, er soll nicht an ihr straucheln, an dem Tage, wo er sich bekehrt von seiner Bosheit."

Damit man aber nicht, wie das dem Judenthum gewöhnlich so ergehet, daß man ihm die Worte im Munde verdrehet, auch hieraus wieder eine Anklage zu schmieden Gelegenheit nehme, als sei das Judenthum leichtsinnig gegen die Bosheit,

fügen wir zum Schlusse das bekannte Schlagwort der Rabbinen noch hinzu; Spr. d. V. II, 15. שוב יום אחד לפני מיתתך „Bekehre dich einen Tag vor deinem Tode." (Welcher ist dieser?)

Sehen wir nun aber, nachdem wir unser Gebiet vor jedem feindlichen Einfall gesichert wissen, unserm Gegner genauer ins Auge, so wird uns seine Unklarheit des Denkens erst recht auffallen. Kein Einzelner soll sündlos sein können. Damit sagt man gerade das Gegentheil von dem, was man meint. Man meint, kein Einzelner soll sündlos sein können und sagt, daß jeder Einzelne sündlos ist. Wenn ich nicht sündlos sein kann, so muß ich sündigen; wenn ich aber sündigen muß, so sündige ich nicht, so thue ich nur den Willen des mich Zwingenden, so bin ich sündlos. Die Lehre von der Erbsünde rettet nur scheinbar vor dieser Konsequenz, wie wir seiner Zeit zeigen werden. Eine Sünde, an der ich ohne mein Zuthun schon Theil habe, ist nicht die meinige und geht mich nichts an. Bin ich auch angesteckt, so bin ich unschuldig an dieser Krankheit. Ich bin zu bedauern, aber Niemand, auch Gott nicht, darf mich verdammen. So weit mich die Erbsünde zu sündigen zwingt, sündige ich nicht. Wo ihr Zwang aufhört, da beginnt erst meine Zurechnungsfähigkeit und wenn ich von da an nicht sündige, so brauche ich nicht zu sündigen und bin religiös vollkommen. Wo ich aber sündigen muß, da sündige ich nicht. Können wir demnach der Orthodoxie Gedankenlosigkeit vorwerfen, so ergehet es uns indeß nicht besser mit dem Rationalisten, der zwar die Lehre von der Erbsünde aufgiebt, aber um so weniger geneigt ist, die Möglichkeit eines religiös vollkommenen Lebens irgendwo zuzugeben. Nicht vollkommen, aber annäherungsweise vollkommen können wir uns machen, behauptet der Rationalist. Keiner war sündlos, aber der Eine war minder schuldig als der Andere. Es kommt dabei ein schlechtes Rechenexempel heraus. Es giebt da eine quantitative Steigerung von Vollkommenheiten, die kein Ende zu nehmen droht. Warum nicht noch ein Größerer als Jesus im Sinne des Rationalisten einmal aufstehen kann, weiß er selbst nicht zu sagen. Seine Religion stützt er auf die klägliche Misère, daß bis jetzt

das doch noch nicht vorgekommen sei. Glaubt es ihm aufs Wort, denn etwas Besseres als seine Versicherung weiß er euch nicht entgegenzuhalten. Allein wir wollen einmal nachrechnen, so wird das Facit dasselbe Nichts bleiben. Keiner kann vollkommen sein, behauptet der Rationalist, aber er kann sich der Vollkommenheit annähern. Nun so subtrahiren wir die Differenz zwischen der höchst möglichen und der absoluten Vollkommenheit von einander. Höchst mögliche Vollkommenheit — absoluter Vollkommenheit = a. Dieses a fällt weg. Es geht mich nichts an. Es ist nicht meine Schuld, daß ich es nicht erreichen kann. Für mich ist die höchst mögliche Vollkommenheit die absolute. Kann ich diese erreichen, so kann ich vollkommen werden, kann ich auch diese noch nicht erreichen, so beginnen wir die Operation von neuem und hören nicht eher mit Subtrahiren auf, als bis der Rationalist vollkommener zu vollkommener zu addiren müde geworden. Auf die eine oder die andere Weise retten wir die Möglichkeit, daß wir sündlos werden können, entweder, daß uns nichts zugerechnet wird, dann sind wir, gerade wie das Thier, vollkommen in unserer Art, oder daß uns Alles zugerechnet wird, dann muß die Vollkommenheit, oder Unvollkommenheit auch einzig und allein unsere Schuld bleiben.

Damit man nun aber nicht von jüdischem Stolz hier rede, wollen wir, ehe wir weiter gehen, hier den Talmud über Demuth hören. Abgesehen von Stellen, wie folgende:

א"ל רבא לרבה בר מרי מנה הא מילתא דאמור רבנן חברך קרייך המרא אוכפא לגבך מוש א"ל דכתיב ויאמר הגר שפחת שרי אי מזה באת ואנה תלכי ותאמר מפני שרי גברתי אנכי בורחת „Raba sagte zu Rabbah, Sohn Mari's: Woher kommt das rabbinische Sprüchwort: Wenn dich dein Nebenmensch einen Esel schilt, so lege dir einen Sattel auf den Rücken?" Da antwortete er ihm: Es heißt (Genesis 16, 8): „Er sprach: Hagar, Sarai's Sklavinn, woher kommst du und wohin gehst du? Und sie antwortete: Vor Sarai, meiner Herrinn, fliehe ich." Baba Kama 92 b oder folgende:

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי כל אדם שיש בו

גסות הרוח כאלו עובד ע"ז כתיב הכא תועבת ה' כל גבה לב וכתיב התם ולא תביא תועבה אל ביתך וד יוחנן דידיה אמר כאילו כפר בעיקר שנאמר ורם לבבך ושכחת את ה' אלהיך ר' חמא בר חנינא אמר כאילו בא על כל העריות כתיב הכא תועבת ה' כל גבה לב וכתיב התם כי את כל התועבת האל עילה אמר כאילו בנה במה שנאמר הדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו כי במה נחשב הוא אל תקרי במה אלא במה

„Es sagte Rabbi Jochanan im Namen Rabbi Simeon, Sohn Jochaïs: Jeder Mensch, in welchem Hochmuth ist, der ist so gut, als wenn er Götzen diene; es heißt hier (vom Hochmuth Spr. Sal. 16, 5.): „Ein Gräuel vor dem Herrn ist jedes stolze Herz" und dort (vom Götzendienst) heißt es (Deut. 7, 26.): „Du sollst kein Gräuel in dein Haus bringen." Im eigenen Namen sagte Rabbi Jochanan: Es ist so gut, als wenn er die Gottheit verleugnet hätte; denn es heißt (Deut. 8, 14.): „Dein Herz wird stolz werden und du wirst vergessen des Ewigen deines Gottes." Rab Chama, Sohn des Chanina, sagte: Es ist so gut, als wenn er alle Blutschande sich zu Schulden hätte kommen lassen; es heißt hier (Spr. Sal. 16, 5.); „Ein Gräuel vor dem Herrn ist jedes stolze Herz" und es heißt dort (Lev. 18, 27.): „Denn alle diese Gräuel." Ulla sagte: Es ist so gut, als hätte er eine Anhöhe gebaut (dadurch Israels Einheit untergraben); denn es heißt (Jes. 2, 22.): „Laßt ab vom Menschen, in dessen Nase ein Hauch ist, denn für was ist er geachtet." Lies nicht בַּמֶּה: „für was," sondern בָּמָה „eine Anhöhe." Sota 4 b vgl. ibid. 5 a. 5 b. Chollin 89 a u. v. A., welche wohl hinreichen werden, den Beweis zu führen, daß die Moral der Rabbinen der des N. T. nicht nachstehet; Abgesehen also von ähnlichen Stellen wollen wir hier nur folgende anführen:

שלחו מתם איזו בן העולם הבא ענוותן ושפל ברך שיתך שיהל שיתך ונפק וגריס באורייתא תדירא ולא מחזיק טיבותא לנפשי

„Sie verkündeten von dort aus (aus dem großen Sanhedrin zu Jerusalem), wer ist der zukünftigen Welt würdig, der demüthig und gebeugten Knies ist, gebückt hinein und gebückt hinaus (d. h. einher-) geht, beständig sich mit der Thora be-

schäftigt und sich nichts zu Gute hält (d. h. nicht auf eigenes Verdienst pocht) (Sanhedrin 88 b)."

Hierdurch ist uns nun auch der Schlüssel gegeben zum Verständniß des Lebens von Abraham. Wir fassen dasselbe wieder mythisch in dem (S. 54 ff.) angegebenen Sinne, wobei das wirkliche Geschehensein ebenfalls nothwendig ist. Die heilige Schrift will auch hier keine bloße Lebensgeschichte schreiben — Abraham tritt erst fünf und siebzig Jahr alt auf und aus den ihm noch zukommenden hundert Jahren wird sehr Weniges mitgetheilt; es werden ganze Zeiträume übersprungen, wie aus 16, 3; 17, 1; 22, 34; 23, 1; 25, 7. hervorgehet — sondern sie will nur die Geschichte des religiösen Lebens von Abraham erzählen. Weil aber das religiöse Leben in jedem Menschen, bei aller Verschiedenheit und Mannichfaltigkeit seiner Aeußerungen, dasselbe ist und auf dieselbe Weise sich entwickelt, so sehen wir in Abraham die Entwickelung des religiösen Lebens überhaupt, die Entwickelung des Reinmenschlichen und seine Verwirklichung, was eben das Mythische in dieser Geschichte ausmacht.

§. 42. Abrahams extensives Wirken.

Abraham tritt also auf, Gott schon erkannt habend. Er weiß, daß der Mensch frei ist und sich in seiner Freiheit zu bewähren hat, daß nichts ihn in seiner Freiheit hindern kann, indem Alles von dem freien Gotte so geschaffen worden, daß es der menschlichen Freiheit nicht hinderlich, sondern förderlich sein, daß es als das völlig geeignete Mittel dienen soll, die Freiheit zu verwirklichen. Dazu, weiß er, sind die Leiden und dazu die Freuden des Lebens, um in Beiden sich als den Freien zu bewähren, um in Beiden bei Gott zu bleiben. Wie konnte er nun anders, als das ihm gewordene Licht für alle Welt anzuzünden suchen? Wie konnte er anders, als darnach streben, die ihm gewordene Wahrheit auszubreiten? Er mußte es als seinen Lebensberuf ansehen, dem Götzendienst entgegen zu wirken. Allein er war unglücklich in diesem seinem Bestreben. Nicht einmal seine nächsten Verwandten, nicht einmal seinen Vater oder seine Brüder, vermochte er zu bekehren, wie sollten seine Worte bei Fremden Eingang finden? Welche Betrach-

tungen und Gedanken mußten nun solche Erfahrungen in dem Herzen eines Abraham erwecken? Sollte er an der gewonnenen Ueberzeugung zweifelhaft werden? Das ist unmöglich. Wer einmal weiß, daß Alles, was wir erleben, nur dazu dienen soll, uns frei zu machen, daß also Alles von dem freien, lebendigen Gotte herrührt und daß unsere Freiheit der Zweck unseres Daseins, der Zweck des Menschengeschlechts überhaupt ist, den kann keine Erfahrung an dieser lieb gewonnenen Ueberzeugung irre machen. Jede Erfahrung sieht er vielmehr als von Gott herbeigeführt an, um ihn noch mehr in der Freiheit zu üben. Sollte er aber seinen Lebensberuf aufgeben, die Wahrheit nicht ferner verkünden, sondern still für sich dahin leben? Auch dieses ist nicht möglich. Einem Abraham mußte sich der Gedanke aufdrängen, warum bin ich allein vor so Vielen des Genusses der Wahrheit theilhaft geworden? Warum hat Gott mir allein den Schlüssel eingehändigt, mein Lebensschicksal zu verstehen und mich dadurch über das Leben mit seinen Wechselfällen erhoben? Und in diesem Gedanken mußte er es als seine durch nichts zu verkümmernde Lebensaufgabe ansehen, in ihm mußte er die Verpflichtung erblicken, alle Menschen zur Wahrheit einzuladen.

Aber gerade, weil Abraham Alles, was ihm begegnete, als die That des freien Gottes, der auch ihn zur Freiheit führen wolle, hatte ansehen gelernt, mußte er auch dieses Mißlingen seines ernsten und eifrigen Strebens als die That des einen, freien Gottes ansehen. Gott ist es, der durch dieses Mißlingen zu ihm redet: Nicht hier, nicht in deiner Heimath kannst du den Boden für dein Wirken finden, sondern du sollst verlassen dein Vaterland, deinen Geburtsort, das Haus deiner Eltern; du sollst in ein anderes Land ziehen, dort wirst du für deine Worte offenere Ohren und geneigtere Herzen finden. Während du hier einsam stehest, wirst du dort ein großes Volk werden; während dir hier nichts gelingt, wirst du dort große Erfolge feiern; während du hier verachtet bist, wirst du dort einen großen Namen haben; während du hier vergeblich strebst, wirst du dort von Allen als der Segen, als der Heilbringer betrachtet werden. Dort werden nur die als gesegnet betrachtet werden, die dich segnen, die das zu schätzen wissen, was du bist und willst; die dir aber fluchen, die dein Leben

und dein Wirken anfeinden, die werden, im Gegensatze von hier, selbst als Verfluchte verabscheuet werden. Von dort aus wird sich dein Wirken ausbreiten, von dort aus wird die ganze Menschenwelt zur Erkenntniß des einzigen Ziels ihres Daseins gelangen, so daß durch dich alle Völker der Erde gesegnet werden (Gen. 12, 1—3).

So deutet Abraham auch diese Erfahrung, die Gott ihn hat machen lassen, mit Recht als die Stimme des Herrn, die zu ihm durch und mittelst seiner Schicksale redet. Er verläßt alle bisherige Lebensgewohnheiten. Schon im gereiften Mannesalter stehend, scheut er sich nicht, Alles aufzugeben, um der Stimme des Herrn sich gehorsam zu erweisen. Mit seiner Frau und dem an Kindesstatt angenommenen vaterlosen Brudersſohn und mit den Wenigen für die Wahrheit noch sonst Gewonnenen, ziehet er gegen das Land Kanaan; denn dort hofft er den Boden für seine Wirksamkeit zu finden. Doch wie sehr findet er sich getäuscht in seinen sanguinischen Hoffnungen! Er ziehet von Ort zu Ort, doch nirgends finden seine Worte Anklang, seine Bestrebungen das Glück, verstanden zu werden; *der Kananiter, dieser Gottloseste aller gottlosen Völker, ist vielmehr im Besitze des Landes* (ibid. 6).

Allein wer sich des Rechten bewußt ist, wie Abraham, den können ähnliche Erfahrungen wohl einen Augenblick betrüben, doch niemals niederbeugen. Er ist sich bewußt, die Stimme des Herrn recht gedeutet, er ist sich bewußt, auf Gottes Befehl das Vaterhaus verlassen und sich dieses Land zum Schauplatz seines Wirkens gewählt zu haben: was bis jetzt noch nicht gelungen ist, das wird dennoch nicht immer mißlingen. Die fromme und freudige Zuversicht, die nur das *von aller Selbsttäuschung freie Bewußtsein*, allein zur Ehre Gottes zu wirken, geben kann, sagt ihm, daß sein Reisen in dieses Land nicht erfolglos bleiben kann. *Trotz des anwesenden Kananiters wird dieses Land doch in den Besitz der Deinigen kommen*, so in Besitz, wie ein Abraham auf dessen Besitz Werth legen konnte; es wird gewiß von den *Deinigen* (לזרעך hier noch unbestimmt) erobert werden (ibid. 7). Die Deinigen werden den Mittelpunkt bilden, von welchem aus dein Geist, deine Frömmigkeit sich dieses Land unterwerfen wird. Und diese Ein-

sicht, die ihm plötzlich geworden, sieht er mit Recht als eine Erleuchtung von Oben an und er dankt dem Herrn für dieselbe durch einen Altar, den er zur Erinnerung an seinen hier wieder gehobenen Glaubensmuth demselben errichtet (ibid.). Und nun zieht er getrost weiter und wählt sich den Ort zum bleibenden Aufenthalte und beginnt seine Thätigkeit auf dauernde Weise und baut den Altar und predigt im Namen des Herrn. Und auf diese Weise ziehet er weiter gegen Süden, immer predigend und den Herrn verkündend (ibid. 8. 9).

Doch noch Schwereres sollte er zu ertragen bekommen. Kaum hat er seine Thätigkeit begonnen, da bricht eine Hungersnoth aus und für ihn, den Fremden, ist der längere Aufenthalt im Lande Kanaan nicht möglich. Er muß seine neue Pflanzung verlassen und nach Aegypten ziehen. Damit sich tröstend, daß seine Abwesenheit nur von kurzer Zeit sein werde, ergreift er ohne Murren von neuem den Wanderstab. Und als er nach Aegypten kommt, sieht er erst ein, in welche Gefahr er gerathen. Er muß befürchten, zu einem doppelten Verbrechen den Anlaß zu geben; ihm steht gewaltsame Ermordung und seiner Frau noch Schmählicheres als der Tod bevor. Doch Gott ist es ja, der ihn in diese Gefahr gebracht; handelt er nur mit der ihm möglichen Umsicht, thut er in jeder Hinsicht das Seinige, so wird Gott ihn auch hier nicht verlassen. Eine freiwillige Trennung und Scheidung kann vielleicht Alles abwenden. Ist Sarai von jetzt an nur noch seine Schwester, so stehet er keinem Bewerber hinderlich im Wege. Er kann Alle hinhalten und Zeit gewinnen, bis es ihm wieder möglich wird, dieses gefahrvolle Land zu verlassen. Und sollte das Aergste eintreffen; sollte er es nicht verhindern können, daß Sarai ihm für immer entrissen würde, so hat er doch das Doppelverbrechen, des Mordes und des Ehebruchs, durch ein zwar schweres, aber alsdann von Gott so gewolltes Opfer verhütet (10—13).

Und Gott wollte ihm dieses schwere Opfer nicht erlassen, und Gott wollte, daß aller Vorsicht zum Trotze, das Gefürchtetste eintreffen sollte. Nicht Dieser oder Jener bewarb sich um seine Schwester, die er hätte hinhalten können, sondern der König läßt sie, ohne ihn zu fragen oder um ihre Einwilligung sich zu bekümmern, gewaltsam in seinen Harem bringen. Und zum

Ersatz überhäuft er Abraham mit Reichthümern. Was sollten ihm diese, da er nun Niemanden mehr hatte, sie mit ihm zu theilen? Doch er trägt sein Schicksal als eine Prüfung, die von Gott verhängt sei; ja er freuet sich sogar noch der ihm so gewordenen Reichthümer, da sie ihm ja nicht ohne Gott geworden sind und da er Alles nur für Gott und zu seiner Ehre besitzen zu wollen sich bewußt ist. Und Gott belohnt reichlich sein geduldiges Leiden, das ihm nicht einmal einen Laut der Klage entlocken gekonnt. In der höchsten Noth ist Gott auch der nahe Retter und Helfer. Wunderbar wird Pharao heimgesucht, so daß ihm das Doppelte zum Bewußtsein kommt, daß diese Frau eines Andern wäre und daß er die Rechte dieses Andern heilig halten müsse (14–20).

So aus der Gefahr gerettet, eilt nun Abraham, nach seinen alten Pflanzungen zu kommen. Er besucht die Orte, in denen er den Herrn zu verkündigen begonnen. Er hofft von nun an nachdrücklich und ohne Unterbrechung seinem Berufe leben zu können. Doch der Schmerzenskelch sollte von Abraham noch tiefer geleert werden. In seine eigene Familie, von der das Heil ausgehen sollte, die als der Mittelpunkt den Segen im ganzen Umkreis verbreiten sollte, brach sündiger Eigennutz herein und drohte sein ganzes Gefolge, Haß und Zwiespalt, mitzubringen. Und es hätte doch so Noth gethan, daß die Sünde seiner Familie wenigstens fremd geblieben wäre. Hatte sich ja das ganze bisherige Wirken Abrahams vergebens gezeigt. War ja der Götzendienst nicht nur nicht geschwächt, sondern hatte er ja noch riesenhafte Fortschritte gemacht. Nicht mehr der Kananiter allein war im Besitze des Landes, sondern zu ihm hatte sich der eben so götzendienerische Perisiti gesellt! (13, 7.) Abraham versucht es, seinen Brudersohn zum Bewußtsein seines Unrechts zu bringen. Er setzt seinem Eigennutz die höchste Uneigennützigkeit entgegen; allein ohne Erfolg. Lot verschmähet seines Vortheils wegen selbst die Nachbarschaft der höchst lasterhaften Sodomiter nicht (13, 1—13).

So stehet nun Abraham noch einsamer da, als damals, wie er ins Land gekommen. Keines Erfolgs seiner Thätigkeit kann er sich rühmen und er hat noch den Schmerz, bei dem einzigen ihm gebliebenen Verwandten nur halbe Anhänglichkeit an Gott

zu finden. Doch Gott verläßt ihn nicht. Neuen Glaubensmuth weiß er aus dieser Trennung zu schöpfen. Nicht umsonst ist er zweimal in dieses Land gekommen; nicht umsonst hat er so Wunderbares erlebt. Dieses Land ist es, wiederholt ihm die Stimme, die ihm im Innern ertönt, das allein der geeignete Schauplatz deines Wirkens sein kann. Von diesem Land müssen auch die Deinigen ausgehen. Stehest du auch jetzt allein, so werden die Deinigen doch unzählbar werden, wie der Staub der Erde. Und von neuem begründet er sich eine feste Wohnung und beginnt seinen Beruf von neuem, dem Herrn Altäre zu bauen (13, 14—18).

Und konnte nicht diese Trennung von dem einzigen ihm gebliebenen Verwandten selbst zum Guten führen? Gewiß war sie von Gott herbeigeführt. Konnte nicht Lot in Gottes Hand das Werkzeug werden, von einem neuen Mittelpunkte aus die Wahrheit zu verbreiten? Konnten sich die Verhältnisse nicht so gestalten, daß Lot abgeschreckt von der Häßlichkeit des Lasters, das er in seiner ganzen, abscheulichen Nacktheit nun in der Nähe kennen lernte, mit ganzem Herzen sich zum Herrn wenden und auch eine Bekehrung der ruchlosesten aller Städte bewirken würde? Aber auch das war nicht die Absicht des Herrn und bald sollte Abraham dieses erfahren. Er sollte über das Vergebliche seines bisherigen Bemühens sich nicht länger täuschen können. In einem Kriegszuge, worin er, da Alles verloren schien, der Retter geworden war, sollte er die Früchte seines bisherigen Strebens genau überblicken. Und da war denn das Resultat für ihn traurig genug. Dem einen Theil der ihn umgebenden Völker, dem Amrafel und seinen Genossen, stehet er feindlich gegenüber; es sind dieses Räuberhorden, die nur dem Rechte des Stärkern sich beugen. Zu den Sodomitern hat er gar kein Verhältniß; sie sind für sein Wirken völlig unempfänglich; Reichthum und irdischer Besitz ist das Einzige, was sie des Erstrebens für würdig achten; höher als Reichthum kennen sie nichts (14, 21 ff.). Auch Lot ist nicht in sich gegangen; er sieht in der ausgestandenen Gefahr nicht einmal einen Wink des Herrn, aus der Genossenschaft dieser Sünder zu scheiden. Und wie stehet es mit dem König, der am meisten Empfänglichkeit für Abraham gezeigt hat? Der sich stolz den König der Frömmigkeit und seine Hauptstadt die Stadt des göttlichen Friedens nennen

läßt? Er nennt sich Priester des Herrn; aber wie stehet es mit seiner Gotteserkenntniß? Er weiß nur von einem höchsten Wesen, das Alles im Himmel und auf Erden besitzt (קנה), das nach Gutdünken diesem Gutes, jenem Böses erweist (14, 19. vgl. mit V. 22.). Aber den freien Gott, der die Menschen zur Freiheit erziehen will, der ihnen die Anforderung stellt, sich fortwährend in der Freiheit zu üben, weiß er nicht zu bekennen. Und was ist alle Gotteserkenntniß werth, wenn sie dem Menschen nicht diese Anforderung stellt? Sie bleibt nur trockenes, leeres Gerede, nur eine tönende Phrase, die weder das Herz zu erwärmen, noch das Gemüth umzubilden vermag. Und wie sollte diese einzig wahre Gotteserkenntniß zu lehren sein? Ich kann Jemanden vielleicht davon überführen, daß es einen Gott giebt, der Herr im Himmel und auf Erden ist, aber daß Gott die Sünde hasset, daß er den Menschen sündlos will, daß dieses der einzige Zweck seines Daseins und der einzige Werth aller Gotteserkenntniß ist, wie soll Jemand hiervon überführt werden, dem das eigene Herz dieses nicht schon sagt? Und wenn nun Abraham an dieser Herzenshärtigkeit alle seine Bemühungen scheitern sieht, und wenn er nun zur Einsicht kommt, daß alle seine bisherigen Anstrengungen nicht nur vergeblich waren, sondern auch vergeblich bleiben müssen, weil es in seiner Macht nicht stehet, den Menschen das, worauf Alles ankommt, das Bewußtsein der Pflicht der eigenen Befreiung, der des sündlosen und heiligen Wandels vor dem Herrn, mit überzeugender Wahrheit beizubringen: wie kann er anders als mit banger Traurigkeit erfüllt werden? War sein ganzes bisheriges Streben vergebens, war es nicht auch zugleich zwecklos? War es nicht eine sündhafte und anmaßende Selbsttäuschung, daß er sich zum Abgesandten des Herrn aufzuwerfen wagte? Hat er mit Recht Vaterhaus und Verwandte verlassen, da er ja in der Fremde nicht mehr Gutes, als in der Heimath gestiftet?

Doch diesen selbstquälenden Gedanken begegnet die Stimme des Herrn, die in seinem Innern ertönt. Quäle dich nicht länger, Abram und fürchte dich nicht, ein verfehltes Leben geführt zu haben! Ich bin dein Schild! Zu meiner Ehre und ohne sündige Anmaßung hast du bisher gewirkt, und wenn auch der Erfolg dich nicht belohnt hat, so wirst du doch vielen Lohn für

dein Wirken erlangen! Da überströmt Abrahams Herz in ein heißes, wehmüthiges Gebet. Mein Herr! mein Gott! Gott, der du mich hast die Wahrheit schauen, deinen Willen erkennen lassen, was willst du mir geben? Ich stehe ja einsam da und kenne Niemanden, der für mein Streben empfänglich wäre. Selbst der mir noch am nächsten stehet, bei dem mein Wirken den meisten Erfolg hätte haben sollen, mein Hausverwalter, ist es nicht der Damaskener Elieser? Mir hast du keinen Angehörigen gegeben; der Sohn meines Hauses beerbt mich — und dieser hat ja auch nicht den rechten Geist, mein Streben zu verstehen. Da ward ihm plötzlich die Erleuchtung: Dieser wird dich nicht erben, sondern der Sohn, der aus deinen Eingeweiden hervorgehen wird, der wird dein Erbe sein (15, 1—5).

Groß war dieses göttliche Wort und groß seine Wirkung für Abram. Es erhebt ihn auf einen ganz andern Standpunkt; mit demselben beginnt für ihn ein neues Leben. Nun verstehet er, was Gott ihm früher gesagt hat. Nun weiß er, daß der ihm verheißene Segen nicht auf seine bisherige Wirksamkeit sich beziehet, sondern darauf, daß er ein neues Geschlecht gründen wird, dem er Gottesfurcht in der früheſten Jugend einpflanzen kann, das er zur Gottesfurcht erziehen wird. Nun faßt er Muth zu einem neuen Lebensberufe; er glaubt der ihm gewordenen Erleuchtung und vertraut ihr vollkommen. Und in diesem Glauben will er von jetzt an wirken und das wird ihm zur Frömmigkeit gerechnet (15, 6).

Doch mußten nun nicht neue Skrupel in seiner Brust erwachen? Wenn sein Beruf nicht der ist, den Menschen die Wahrheit zu verkünden, sondern nur der, ein neues gottesfürchtiges Geschlecht zu gründen, wozu hat er denn sein Vaterhaus verlassen? Konnte er das in der Heimath nicht ebenso gut als in der Fremde? Doch da wird ihm von neuem die Erleuchtung von Oben? Gott, der die Schicksale eines Jeden in seiner Hand hält, ist es, der dich aus dem Vaterhause geführt, dieses Land dich erben zu lassen (15, 7). Dieses Land und kein anderes ist geeignet zum Wohnplatz für dieses neue Geschlecht. In ihm und in keinem Andern kann es sich Gott gemäß ausbilden. Aber wird denn mein Geschlecht wirklich bei Gott bleiben? Wird es nicht abfallen von Gott und so dessen Absichten mit ihm sich un-

würdig machen? Auf welche Weise werden denn meine Nachkommen bei Gott erhalten werden? Das ist die besorgliche Frage, die Abraham jetzt sich vorlegt. Und von dem Herrn erbittet er sich Antwort und sie wird ihm in einem prophetischen Gesicht, welches ihm sagt, daß Leiden und Drangsale seine Nachkommen bei Gott erhalten werden, denn die Leiden demüthigen das Herz, machen es der Wahrheit bedürftig und für dieselbe empfänglich (15, 8—21).

Anmerk. Wir müssen es hinnehmen, wenn man die Art und Weise, wie wir hier Gen. 12, 1—15, 21. wiederzugeben versuchten, eine paraphrastische nennen wird, hoffen indeß unsere Auffassung rechtfertigen zu können. Was zuerst die Theophanien, das Sprechen des Herrn mit Abraham, betrifft (12, 1—3. 7; 13, 14; 15, 1 ff.), so hat unsere Darstellung allerdings eine rationalistische Färbung erhalten, aber auch nur dieses. Man stellt sich von Anfang an eine unmögliche Aufgabe, will man das Wie der Prophetie — hier für jedes Reden Gottes mit dem Menschen genommen — erklären; und es kann uns daher auch gar nicht in den Sinn kommen, dieses Wie erklären zu wollen. Die Prophetie ist etwas Individuelles, aufs innigste mit der eigenthümlichen Persönlichkeit eines jeden Propheten Verknüpftes. Die Rabbinen bemerken daher mit Recht zu Gen. 22, 11: (Ich kann die Stelle, wo sich dieser Ausspruch befindet, in diesem Augenblick nicht auffinden.) „Es heißt: ויקרא אליו מלאך ה' מן השמים Es rief ihm ein Engel vom Himmel. קול לו קול אליו שאין נשמע לאחר" Was bedeutet das überflüssige Ihm? Das bedeutet, daß die Stimme nur an ihn gerichtet war; ein Anderer vernahm nichts davon." Demnach kann auch nur der Prophet selbst Rechenschaft geben, wie das Wie seiner Prophetie beschaffen sei. Höchstens könnte — da es nach den heiligen Schriften (Num. 12, 6—9) verschiedene Grade der Prophetie giebt — der größere Prophet dieses bei dem Geringern beurtheilen und auch das nur, wenn er den geringern Grad selbst durchlebt hat. Es bleibt uns also zunächst nur die Frage: Was ist die Prophetie von Seiten ihres Inhalts? Denn auf das Was, auf den Inhalt, kommt

es einzig und allein an, bei der Beurtheilung der Prophetie (vgl. Deut. 18, 20—22). Zunächst wollen wir uns nun vergegenwärtigen, was sie nicht ist. Sie ist 1) nicht ein philosophisches Denken. Das philosophische Denken hat nur das vorhandene Bewußtsein, die vorhandenen, in der Zeit zerstreuten geistigen Anschauungen, zur Einheit zusammenzufassen, sie in ihrer Nothwendigkeit zu begreifen, das Prinzip derselben aufzufinden und sie aus ihm, als seinen nothwendigen Inhalt, abzuleiten; Neues kann es aber nicht erfinden. Das Leben, die fortschreitende, geistige Entwickelung ist es vielmehr, welche das Neue finden und es der Philosophie als zu verarbeitendes Material zuführen muß. Die Prophetie will aber durchaus etwas Neues ans Herz legen. 2) Ist aber die Prophetie auch nicht mit bloßer dichterischer Begeisterung zu vergleichen. Das vom berufenen Dichter geschaffene Kunstwerk darf zwar der Wahrheit nicht entbehren, es muß vielmehr durch und durch von der Wahrheit durchdrungen sein; aber die Wahrheit wird vom Dichter blos unter eigenthümlichen Verhältnissen dargestellt, denen die Wirklichkeit weder entspricht, noch entsprechen kann. Der Dichter nimmt aus der vorhandenen Wirklichkeit nur das auf, was er gebrauchen kann, das Uebrige ignorirt er. So ist die ächte Poesie voller Wahrheit, aber ohne Wirklichkeit. Die Prophetie hat es aber mit dem Ernste des Lebens, mit den wirklichen, nicht blos erdachten Verhältnissen zu thun. Sie verkündet entweder eine Zukunft, die wirklich eintreffen wird, und ist so verheißend oder drohend; oder sie blickt auf die vorhandene Gegenwart und fordert hier zum Handeln auf; jedoch nicht so, daß sie wie ein menschlicher Gesetzgeber, oder Redner, berechnend, die Vortheile und die Nachtheile der Handlung gegen einander abwägend zu Werke ginge — auf dem Gebiete der wahren Religiosität — und das ist jedenfalls das der Prophetie — kann von diesem klugen Berechnen keine Rede sein. Die Prophetie ist aber 3) auch nicht mit dem, was wir die Stimme des Gewissens nennen, zu identifiziren. Wenn auch das Reden Gottes z. B. mit Kaïn (s. oben S. 114.) und Anderen, seinem Inhalte nach, von uns für die Stimme des Gewissens genommen werden kann:

so heißt es doch immer: Gott spricht, befiehlt, drohet, ermahnt, straft u. s. w. Der Mensch weiß also, daß er dieses Alles nicht aus seinem Innern schöpft, sondern daß er es von Außen her vernimmt. Man darf hierbei den großen Unterschied nicht übersehen, der zwischen einer Zeit bestehet, wo der Inhalt der Offenbarung Gemeingut und das geistige Element geworden ist, worin ein Jeder lebt und webt, und zwischen der Zeit, wo dieser Inhalt der Welt fremd und nur das Eigenthum weniger Auserwählter war. Was wir die Stimme des Gewissens nennen, ist das, was in allen Menschen spricht und sprechen soll, unter denen wir leben — das fehlte aber gerade dem höhern Bewußtsein Abrahams. Seiner heidnischen Umgebung verkündete die Stimme des Gewissens nichts Aehnliches; seine Einsichten sind weder aus der damaligen Zeitbildung zu begreifen, noch vermochten sie auf dieselbe Einfluß zu gewinnen; er blieb vielmehr isolirt stehen — es war also auch nicht die Stimme des Gewissens, was ihm seine höhern Einsichten diktirte. Das Ziel der Offenbarung ist allerdings (nach Jerem. 31, 31—35), daß der Inhalt der Offenbarung die Gewissensstimme der Menschheit werde, daß er ihr ins Herz geschrieben sei, sich so in ihr Blut und Fleisch verwandele, daß sie Alles unmittelbar im Lichte der Wahrheit erblicke — was wir eben die Stimme des Gewissens nennen — aber zur Zeit Abrahams war die Welt diesem Inhalt völlig entfremdet, die bloße Stimme seines Gewissens hätte ihn daher auch nicht zur Wahrheit führen können.

Um nun aber auch den Inhalt der Prophetie von seiner positiven Seite zu beurtheilen, müssen wir selbst einen Maaßstab in unserm Innern besitzen, diesen darnach zu messen. Einen solchen besitzen wir nun wirklich und zwar lautet er: a) Kein Prophet darf uns zum Heidenthum verleiten wollen; vgl. Deut. 13, 2—6 u. Talmud Sanhedrin 90a: בכל אם יאמר לך נביא עבור על דברי תורה שמע לו חוץ מע"ז שאפילו אם יעמיד החמה באמצע תרקיע אל תשמע לו

„In jeder Hinsicht, wenn dir der Prophet sagt: Uebertrete irgend ein Wort der Thora, sollst du gehorchen, außer Götzendienst; selbst wenn er die Sonne still stehen macht mitten im Himmel, sollst du ihm nicht gehorchen."

Die Wahrheit, daß Gott der Herr der Natur ist, daß der Mensch daher Gottes Willen gemäß leben könne und solle, daß nichts in der ganzen Natur ihn zwingen könne, Gottes Willen nicht auszuführen, ist von keinem Propheten gelehrt, geht vielmehr aller Prophetie voraus, und darf demnach auch von keinem Propheten umgestoßen werden. Diese Wahrheit wird in der h. Schr. immer *vorausgesetzt* und nicht erst gelehrt; sie zu bekennen, ist die Pflicht *aller Menschen*: wie könnte ein prophetisches Zeugniß hinreichen, sie umzustoßen? Der zweite Kanon lautet: *Was der Prophet spricht, muß aus jener Wahrheit entsprungen sein, zu ihr hinleiten und sie verdeutlichen.*

Demnach können wir nun auch die Anforderungen erkennen, denen der Mensch nothwendig Genüge geleistet haben muß, um der Prophetie fähig zu werden. Er muß durchaus religiös sein, seine ganze Thätigkeit muß sich im religiösen Leben *concentriren*; denn ohne dies wird er niemals die Konsequenzen jenes Prinzips, der freien Herrschaft Gottes, noch weniger dieses selbst deutlich anzuschauen vermögen. Im Talmud heißt es daher: אמר ר׳ יוחנן אין הקבה משרה שכינתו אלא על גבור ועשיר וחכם וענין „Es sagte R. Jochanan: Gott läßt seinen Geist nur ruhen auf dem, welcher Kraft, Reichthum, Weisheit und Demuth vereinigt." Ned. 38 a; denn obgleich der Talmud diese Kraft, Reichthum u. s. w. nicht im Sinne von Spr. d. V. 4, 1: איזהו חכם הלומד מכל אדם איזהו גבור „Wer ist weise? der von Jedem lernen will. Wer stark? der seine Begierde beherrscht. Wer reich? der sich freuet mit seinem Lebensloos," *figürlich*, sondern *buchstäblich* genommen wissen will: so liegt doch auch darin, wie schon der Akeda Thor 35 richtig bemerkt, nur die höhere geistige Beziehung: *Körperkraft* nach dem alten Sprüchwort: mens sana in corpore sano, „nur im gesunden Körper ist ein gesunder Geist;" *Reichthum*, damit er sich dem höhern geistigen Leben sorgenfrei widmen könne; *Weisheit*, nämlich Geübtheit in der Auffassung geistiger Verhältnisse. Hierdurch sind wir aber auch in den Stand gesetzt, über das *Wie* der Prophetie wenigstens Etwas zu sagen.

Wenn Gott mit dem Propheten spricht, so kann durchaus weder von einer sichtbaren Gestalt, noch von einer äußerlich hörbaren Stimme die Rede sein; denn dieses widerspräche der Grundvoraussetzung aller Prophetie, nach welcher alles Natürliche nur Mittel in der Hand Gottes ist, Gott selbst aber kein natürliches Wesen, also auch weder auf natürliche Weise gesehen, noch seine Stimme auf natürliche Weise gehört werden kann. Die Rabbinen wundern sich daher, daß die Propheten solche Ausdrücke gebrauchen dürfen, als hätten sie etwas Sichtbares gesehen, oder etwas sinnlich Hörbares vernommen; vgl. Ber. Rabba 27: א״ר יודן גדול כהן של נביאים שמדמין צורה ליוצרה שנאמר ואשמע קול אדם בין אולי א״ר יהודה בר סימון אית לן קריה אוחרן דמחוור יתר מן דין שנאמר ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם עליו מלמעלה

„Es sagte Rabbi Judan: Groß ist die Kraft der Propheten, denn sie vergleichen den Schöpfer mit dem Geschöpfe; denn es heißt (Daniel 8, 16): „Ich hörte die Stimme eines Menschen zwischen dem Eulâus hervor.“ Es sagte Rabbi Jehudah, Sohn des Simon: Wir besitzen noch einen andern Vers, der dieses noch deutlicher macht; denn es heißt (Jecheskeel 1, 26): „Und auf der Gestalt des Thrones war eine Gestalt wie ein Menschenbild.“ Der Prophet darf sich aber auch nicht blos einbilden, daß Gott mit ihm geredet habe — dieses wäre höchstens poetische Phantasie (vgl. Deut. 18, 22). Es würde alsdann nicht eintreffen, was der Prophet verkündigte. Es muß also das Wort Gottes ihm wirklich von außenher geworden sein, und doch nicht auf die Weise, wie andere Worte für ihn vernehmbar sind. Muß nun der Prophet schon im ganzen Leben alle seine Thätigkeit auf die Religion conzentriren, so muß er gewiß in dem Augenblicke, wo er der Prophetie theilhaft werden soll, seine religiöse Stimmung auf den höchsten Grad gesteigert und intensiv bis zur höchsten Energie conzentrirt haben. Vergleiche Sabbath 30 b: אין השכינה שורה לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות ולא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך שיחה ולא מתוך דברים בטלים אלא מתוך דבר שמחה של מצוה שנאמר ועתה קחו לי מנגן והיה כנגן המנגן ותהיא עליו יד ה׳ „Die Gottheit ruhet nicht auf einem, der sich in trauriger Stimmung

befindet, oder in träger, oder in spöttischer, oder in leichtfertiger, oder in geschwätziger, oder in müßiger (sich mit müßigen, nichtssagenden Dingen abgebend), sondern nur auf dem, der sich in einer religiös freudigen Stimmung befindet, denn es heißt: (2 Kön. 3, 15): „Nun bringt mir einen Sänger und es geschah, als der Sänger sang, da kam auf ihn die Hand Gottes;" vgl. Pesachim 117 a. Berachoth 31 a. In einem solchen Augenblick nun, dessen Analogon nach der angeführten Talmudstelle auch in unserm Leben vorkommen kann und soll, erblickt der Prophet seine Lebensschicksale und die seiner Umgebung im reinsten Lichte; es wird ihm plötzlich klar, was sie bedeuten und wohin sie führen. Es treibt ihn daher, sich auszusprechen, je nach seiner Individualität, auf schönere, oder minder schöne Weise, auf die Weise des Jeschaja, oder auf die des Jecheskeel; vgl. Chagiga 13 b: אמר רבא כל שראה יחזקאל ראה ישעיהו למה יחזקאל דומה לבן כפר שראה את המלך ולמה ישעיהו דומה לבן כרך שראה את המלך „Es sagte Raba: Alles, was Jecheskeel gesehen hat, hatte auch Jeschajah gesehen. Wem ist Jecheskeel zu vergleichen? Einem Dorfbewohner, der den König sieht; und wem Jeschajah? Einem Einwohner der Residenz, der den König sieht."

So nun sind auch die Theophanien in der Geschichte Abrahams zu denken. In solchen erregten und neuer Erkenntniß bedürftigen Augenblicken wird ihm der Zweck seines Lebens immer klarer. Wir haben also vor Allem die Veranlassungen zu solchen höhern Stimmungen in seinem Leben aufzusuchen. Die h. Schr. deutet nun diese bestimmt genug an, vergl. 12, 6. 7: והכנעני אז בארץ וירא ה' אל אברם „Und der Kananiter war damals im Lande, da erschien Gott dem Abram." 13, 7. והכנעני והפריזי אז בארץ „Und der Kananiter und der Perisiter war damals im Lande," anzudeuten, wie schwer unter diesen Verhältnissen Abram die Trennung von Lot werden mußte; ibid. 14. וה' אמר אל אברם אחרי הפרד לוט מעמו „Und Gott sprach zu Abram, nachdem sich Lot von ihm getrennt hatte." 15. 1, אל תירא אברם „Fürchte dich nicht, Abram." u. s. w.

Ferner könnte uns die Kritik unsere Auffassung von 12, 2. 7; 13, 14—16 zum Vorwurfe machen. Allein will man nicht auf das Verständniß alles Zusammenhangs in dem Leben Abrahams verzichten, so muß man schon die stufenweise Entwickelung desselben, die allmälige Entfaltung seines religiösen Bewußtseins zugeben. Es kann daher auch das לזרעך 12, 6; 13, 15. 16. von Abram zunächst nicht in dem Sinne: deinen Kindern aufgefaßt worden sein, soll nicht 15, 4—6 gänzlich unverständlich bleiben. Wie, Abraham sollte vorher schon gewußt haben, daß seinen Kindern das Land gegeben werden wird, und hier soll ihm der Glaube an diese Verheißung doch so hoch angerechnet worden sein!*) Die h. Schr. bietet uns auch hier den Schlüssel zum Verständniß, wenn wir nur aufmerksam sein wollen; 15, 4. heißt es bedeutsam: כי אם אשר יצא ממעיך „Nur der, welcher aus deinen Eingeweiden stammen wird", während früher immer nur das viel unbestimmtere לזרעך stand. זרע nämlich wird zwar zunächst und am häufigsten in dem Sinne von Kinder gebraucht; allein es ist ein umfassenderer Ausdruck. Es bedeutet auch Geschlecht, Stamm, z. B. 2 Kön. 11, 1: זרע המלכה „der Königsstamm." Wir übersetzten es daher, die Deinige, deine Familie. So nur konnte der 75jährige Abram, in dessen Zeitalter man schon zu 29 und 30 Jahr Kinder hatte, vgl. 11, 10 ff., das לזרעך in 12, 6; 13, 14 ff. verstanden haben. Allerdings mochte auch er die Hoffnung noch nicht aufgeben, mit Kindern gesegnet zu werden, hatte ja auch sein Vater erst zu siebzig Jahre solche erzielt; aber eine bestimmte Verheißung von Kindern konnte er natürlich auch nicht annehmen. Sein fünf und siebzigjähriges Alter und das fünf und sechzige seiner Frau hatte, wie schon aus Cap. 11, 30 ersichtlich ist, seine Hoffnung bedeutend herabgestimmt, so daß es ihm vier und zwan-

*) Wir wissen recht gut, daß einige Rabbinen die Zeit der Theophanie im 15ten Kapitel ins 70te Lebensjahr Abrahams setzen. Allein die Wissenschaft kann um so weniger Gewicht darauf legen, als diese Annahme nur gemacht wird, um Gen. 15, 13 mit Exod. 12, 40. 41. auszugleichen.

zig Jahr später (vgl. 17, 17) an das Unmögliche zu grenzen schien, noch einen Sohn zu erlangen, und daß er noch vor seinem fünf und achtzigsten Jahre, vgl. 15, 3. mit 16, 3, diese ganz aufgegeben hatte.

Solche Augenblicke indeß, wo wir einer höhern Erleuchtung theilhaft geworden, bleiben unvergeßlich. Was wir in ihnen gedacht und gethan, ist mit feuriger Schrift in unser Herz eingegraben; die spätere Erleuchtung (15, 4) warf daher Licht auf die frühere. Jetzt wußte Abraham, daß die frühern Verheißungen sich auf seine leiblichen Nachkommen bezogen. Diese Auffassung können wir überdieß durch die h. Schr. selbst rechtfertigen. Exod. 6, 3 lesen wir: „Abraham, Jizchack und Jakob erschien ich blos unter dem Namen אל שדי, aber den Namen יהוה kannten sie nicht." Abraham erkannte also blos Gott in seinem Begriffe אל שדי und dennoch wird in der Erzählung von Abrahams Leben fast immer der Name יהוה gebraucht! Das ist nur so aufzulösen, wenn man annimmt, daß die späteren Offenbarungen auf die frühern Licht werfen. Als der Name יהוה in seiner Bedeutung einmal erkannt war, da ward auch erkannt, daß Gott die frühern Offenbarungen auch nur in seiner Eigenschaft als יהוה und nicht blos als אל שדי bewirkt hatte.*) Man darf also, um das Leben Abrahams zu verstehen, nicht mehr wissen wollen, als Abraham in dem in Rede stehenden Augenblick selbst wissen konnte; man muß die noch folgende Geschichte zu vergessen suchen und die Schwierigkeiten werden auflösbar werden.

Was nun das Ereigniß in Aegypten betrifft, so sind schon manche Rabbinen geneigt, unter Anderen der Ramban und auch der Akeda, dieses Ereigniß, mit der neuern Kritik, dem Abraham als eine große Sünde anzurechnen. Mit Recht bemerkt der Alscheich dagegen, ebenso der Ran und der Abrabanel, daß die h. Schr. dieses Ereigniß nirgends rügend erwähnt und daß ein solches Verbrechen weder Abraham wiederholt (20, 2), noch Jizchack nachgeahmt (20, 7) haben würde; abgesehen davon, denn das darf ja heutiges Tages nicht mehr als Instanz angeführt werden, daß der Talmud (s. Aboth des R. Nathan Cap. 33. und Maimonides zu den Spr. d. V. 5, 3) die

*) Ueber die Bedeutung der verschiedenen Gottesnamen in d. Theologie.

Reise nach Aegypten und das Weggenommenwerden der Sarai zu den zehn Prüfungen zählt, mit denen Abraham versucht ward.*) Allein auch hier muß man den Erfolg vergessen und nur das wissen, was Abraham bei seinem Eintreten in Aegypten selbst wußte. Weiß man mit Abraham noch nicht, daß Pharao die Sarai wird wegführen lassen, so stehet der Auffassung des Alscheich, die wir wiedergegeben haben, nichts im Wege. Hielt man die Sarai für seine Schwester, so war keine gewaltsame Handlung nöthig, sie zu erlangen. Man bewarb sich alsdann um ihre und um Abrams Gunst, wodurch Zeit und damit Alles zu gewinnen war. Für den schlimmsten Fall war eine freiwillige Ehescheidung verabredet und jedes Verbrechen verhütet. So zeigt sich denn hier Abrahams Karakter statt von der Schattenseite im schönsten und reinsten Sonnenlicht. Die Trennung von seiner Frau fällt ihm sehr schwer; doch wenn es Gott so will — und Gott will es so, sobald sein umsichtigstes Handeln nicht hinreicht, dieses Ereigniß zu verhüten — so erträgt er auch das Schwerste ohne Murren. Man macht Abraham ferner zum Vorwurfe, daß er in der Ahnung einer solchen Katastrophe (V. 13) dennoch an weltliche Reichthümer habe denken können. Allein man weiß

*) Wir können nicht umhin, hier einen vergleichenden Blick zu werfen auf die Methode der rabbinischen Exegeten und der der neuern Kritik. Alle Schwierigkeiten in der Textauslegung, die die neuere Kritik erst entdeckt zu haben wähnt, sind von den Rabbinen längst schon gekannt und werden unbefangen ausgesprochen. Während aber die Rabbinen sich bemühen, die Lösung zu finden, und nur ihrer Subjektivität den Mangel an Einsicht zuschreiben, wenn sie ihre Lösungsversuche als mißlungen eingestehen müssen, immer aber voraussetzen, daß die Schwierigkeiten lösbar seien: geht die neuere Kritik ganz anders zu Werke. Ihre Ohnmacht schreibt sie dem Text zu und es bleibt ihr daher den Rabbinen gegenüber eben nur das Verdienst der Oberflächlichkeit und des Leichtsinns. So sagt sie uns hier, daß Abraham diese Handlung, das Verleugnen seiner Frau, in der That nicht wiederholt und daß Jizchack sie auch nicht nachgeahmt habe, sondern daß dies nur verschiedene Relationen von einem und demselben Faktum seien, und sie zieht nun den Schluß — den sie aber schon vorausgesetzt hat — daß die h. Schr. von verschiedenen Verfassern herrühre. Das ist in der That wohlfeile Weisheit! aber leider auch leichte Waare und seichtes Wissen!

auch hier wiederum mehr, als Abraham wissen konnte. Das למען ירעיב ist unbestimmt und nur weil V. 16 derselbe Ausdruck gebraucht ist, schließt man, daß Abraham schon V. 13 weltliche Reichthümer im Sinne gehabt. Indeß wenn Abraham selbst da, wo er rechtmäßig Reichthümer erworben hatte, sie großmüthig verschenkt (14, 22—25): wie sollte er hier nach dem Sold der Sünde gegeizt haben? Vielmehr liegt in 12, 16 eine ergreifende Ironie und zugleich der erhabenste Ernst. Das gehörte mit zur Versuchung, daß Abraham nunmehro Gold statt seiner geliebten Gattinn besitzen sollte, und das gehörte mit zur Frömmigkeit Abrahams, daß ihm kein Klagelaut entschlüpfte. Auch der ärgste Geizhals würde in einem solchen Falle die auf solche Weise erworbenen Reichthümer verachten, nur ein Abraham konnte sich auch hier noch von Dank gegen Gott erfüllt fühlen.

Die Episode Cap. 14 ist unerläßlich zum Verständniß des Ganzen. Sie schließt schon die erste Periode im Leben Abrahams ab. Die stillschweigende Protestation, die in dem ה׳ אל עליון (V. 14) gegen den Glauben des Malkisedek (V. 19 u. 20) liegt, das gleichgültige und kalte Verhältniß, in welchem wir Abraham in Beziehung zum Sodomiterkönig finden, das Unerwähntbleiben des Lot zeigt uns treffend das Vergebliche des bisherigen Strebens Abrahams. Die Thatsachen sprechen und deswegen braucht die h. Schr. hier nicht ausführlicher zu sein; obgleich sie es nicht unterläßt, dieses Alles, wie gesagt, im 1ten Vers des 15ten Kapitels anzudeuten.

In den Talmudim und Midraschim können wir nun Belege genug für unsere bisherige Auffassung des Lebens Abrahams auffinden. Bekannt ist, daß der Midrasch (Ber. R. 38) den Abraham schon in Urkasdim zum Märtyrer für seinen Glauben werden läßt. Die Talmudisten haben also auch das Bewußtsein, daß, um Gott zu erkennen, es keiner außerordentlichen Offenbarung bedarf. Wir bemerken nur noch, daß schon Ibn Esra dieses Faktum bezweifelt, weil die h. Schr. seiner nicht erwähne und der Abrabanel giebt es auch nur zur Hälfte zu, was uns aber hier nicht weiter berührt.

Daß aber der Weg, um aus dem Heidenthum herauszukommen, nur der ist, daß man in seinen Lebensschicksalen

die Leitung des Herrn erblicke, eine Leitung, welche bezweckt, daß wir das Irdische nur als Mittel für das höhere Leben betrachten sollen, weiß der Midrasch ebenfalls, vgl. Ber. Rabba 39:

אמר רבי יצחק משל לאחד שהיה עובר ממקום למקום וראה בירה אחת דולקות אמר תאמר שהבירה בלא מנהיג הציץ עליו בעל הבירה ואמר לו אני הוא בעל הבירה כך לפי שהיה אבינו אברהם אמר תאמר שהעולם הזה בלא מנהיג הציץ עליו הק"ב"ה ואמר לו אני הוא בעל העולם

„Rabbi Jizchack sagte: Abraham ist zu vergleichen mit Jemandem, der auf der Reise ist und siehet eine Stadt brennen. Da sagt er: diese Stadt ist wahrscheinlich ohne Führer. Da erblickt ihn der Herr der Stadt und sagt zu ihm: Ich bin der Herr der Stadt. So auch Abraham. Er sagte: Vielleicht ist diese Welt ohne Führer? Da schaute Gott auf ihn und sagte: Ich bin der Herr der Welt." Vortrefflich! Jedes Wort köstlich gewählt! Auf der Lebensreise sieht der Mensch so Vieles, das ihn glauben macht, die Welt brenne. Bald Reichthum bald Armuth, bald Glück bald Unglück, bald Gesundheit bald Krankheit! Dies ist Zufall, spricht man. Die Welt ist ohne einen Lenker. Da sagt aber Gott zu Abram: Ich bin der Lenker aller dieser scheinbaren Verwirrung. Und trefflich wählt sich auch der Rabbi seinen Text: „Höre Tochter und sieh! neige dein Ohr und vergiß dein Volk und dein Vaterhaus. Und dem Könige gelüstet deine Schönheit, er ist dein Herr, beuge dich vor ihm (Ps. 45, 11. 12)." Die Tochter nimmt er als die Seele des Menschen. Sie muß ihr Volk und ihr Vaterhaus vergessen, d. h. ihre Neigungen und Wünsche freiwillig aufgeben; sie darf nicht murren, wenn diese im Leben nicht Befriedigung finden. Denn den Herrn gelüstet es ליפותך בעולם „dich in dieser Welt zu verschönern" (ibid.), dich in dieser Welt für ein schöneres Leben zu erziehen. Deswegen beuge dich vor ihm, ordne deine Wünsche seiner Leitung unter.

Dieses, daß Abraham in allen seinen Schicksalen nur die göttliche Erziehung sah und daher keinen Wunsch dem Herrn gegenüber hatte, weiß denn auch der Talmud an Abraham nicht genug zu rühmen; vgl. Sanhedrin 111 a:

על דבר זה נענש משה רבנו שנאמר ומאז באתי לדבר בשמך

הרע לעם הזה אמר לו הקב"ה הבל על דאבדין ולא משתכחין הרי כמה פעמים נגליתי על אברהם יצחק ויעקב באל שדי ולא הרהרו על מידותי ולא אמרו לי מה שמך ואמרתי לאברהם קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננו בקש מקום לקבור את שרה ולא מצא עד שקנה בד מאת שקל כסף ולא הרהר על מידותי וכ' „Wegen des Folgenden ist Moschе bestraft worden, nicht ins Land zu kommen. Er sagte: „Und von dem Augenblicke an, wo ich zu Pharao kam, in deinem Namen zu reden, wurde es nur noch schlimmer für das Volk (Exodus 5, 23)." Da sagte zu ihm der Heilige, Gelobt sei er: Wehe, daß die Verlorenen nicht mehr gefunden werden. Wie oft habe ich mich Abraham, Jizchack und Jakob offenbart unter dem Namen שדי und sie grübelten nicht über meine Art und Weise und sagten nicht: Wie ist dein Name? und ich sagte zu Abraham: „Stehe auf, wandele im Lande umher nach seiner Länge und nach seiner Breite, denn ich werde dir es geben (Genes. 13, 17)" und als er einen Ort suchte, die Sarah zu bestatten, fand er ihn nicht, bis er ihn kaufte für vierhundert Scheckel Silber, und er grübelte nicht über meine Art und Weise (die Schicksale der Menschen zu leiten)" u. s. w.; vgl. Baba Bathra 15 b.

Eben so der Midrasch: רבי פנחס בשם רבי תגין דציפוראי פתח אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ואם בא להקפיד ומתורתך תלמדנו מה כתיבון באברהם ואברכך ואגדלה שמך כיון שיצא קצין עליו רעבון ולא קרא תגר ולא הקפיד אלא וירד אברם מצרימה לגור שם

„Rabbi Pinchas im Namen des Rabbi Tagin aus Zipora nahm zum Text: „Heil dem Manne, den der Herr heimsucht (Ps. 94, 12)" und wenn der Mensch murren will, so „lerne er dieses aus der Thora (ibid.)." Wie heißt es bei Abraham? „Ich werde dich segnen und deinen Namen groß machen (Genes. 12, 2)." Und kaum war er aus seinem Vaterlande fort, da brach die Hungersnoth herein und er murrte nicht, sondern reiste geduldig nach Aegypten" (Ber. R. 40).

Noch deutlicher spricht dieses der Midrasch in Folgendem aus: ויהי אחר הדברים האלה והאלהים נסה את אברהם כתיב נתת ליראיך נס להתנוסס מפני קושט סלה נסיון אחר נסיון וגידולין אחר גידולין בשביל לנסיתן בעולם בשביל לגדלן

בעולם כנס הזה של ספינה וכל כך למה מפני קושט סלה בשביל שתתקשט מידת הדין בעולם שאם יאמר לך אדם למי שהוא רוצה להעשיר מעשיר למי שהוא רוצה מעני אברם כשרצה עשאו מלך כשרצה עשאו עשיר יכול את להשיבו ולאמר לו יכול את לעשות כמו שעשה אברהם והוא אומר מה עשה ואת אומר לו ואברם בן מאה שנה בהולד לו ואחר כל הצער הזה נאמר לו קך את בנך את יחידך ולא עיכב הרי נתת ליראיך נס להתנוסס

„Es heißt: „Du gabst denen, die dich fürchten, eine Flagge, sich zu flüchten, (es kann aber auch heißen: eine Prüfung, geprüft zu werden) der Wahrheit wegen (Ps. 60, 6)." Prüfung auf Prüfung (nach der zweiten Uebersetzung) und Erhöhung auf Erhöhung (nach der ersten), sie in der Welt zu prüfen, sie in der Welt zu erhöhen, wie eine Schiffsflagge. Warum dieses Alles? Der Wahrheit wegen; daß sich wahrhaftig zeige die göttliche Gerechtigkeit in der Welt. Daß wenn Jemand zu dir sagt: Nach Willkühr macht Gott reich, nach Willkühr arm; nach Willkühr hat Gott den Abraham zum Fürsten erhoben und nach Willkühr ihn bereichert; so kannst du ihm antworten und sagen: Vermagst du zu thun, was Abraham gethan? Und wenn er fragt: Was hat denn Abraham gethan? so sage: Abraham war hundert Jahr alt, als ihm ein Sohn geboren ward und nach allen diesen Leiden ward ihm gesagt: Nimm deinen Sohn, deinen einzigen, und er weigerte sich nicht (Ber. Rabba 55)." Gott prüft die Frommen, führt sie durch viele Drangsale, auf daß sie erst lernen, Gott Alles freudig hinzugeben; denn nur Wer das gelernt, weiß nun die irdischen Güter recht zu gebrauchen. Daher auch daselbst der Midrasch mit schönen Vergleichen den Satz ausführt, daß הק״ב״ה אינו מנסה את הרשעים כי אם הצדיקים „Gott nicht die Bösen, sondern nur die Frommen prüft." Wer Gott nicht entgegenkommen will, für den wären die Leiden nur eine nutzlose Quälerei. Das bedeutet denn auch die Talmudstelle Baba Bathra 16 b. ר׳ אליעזר המודעי אמר ארבעים הויתה בלבו של אברהם אבינו שכל מלכי מזרח ומערב משכימין לפתחו ר״ש בן יוחאי אמר אבן טובה הויתה תלויה בצווארו של אברהם אבינו שכל חולה החולה אותו מיד נתרפא ובשעה שנפטר אברהם אבינו תלאה הקב״ה בגלגל חמה „Rabbi Elieser,

der Mudaï, sagte: ein Horoskop befand sich auf dem Herzen von Abraham und alle Könige des Ostens und des Westens fanden sich des Morgens bei seiner Thür ein. Rabbi Simeon, Sohn des Jochai, sagte: Ein Edelstein hing an dem Halse von Abraham und jeder Kranke, der ihn sah, wurde sogleich geheilt, und als Abraham starb, hing Gott denselben an das sich umwälzende Rad der Sonne." Abraham hatte den Werth der irdischen Dinge erkannt. Dieses ist eine Weisheit, vor der die Könige sich beugen müssen und die die geistig Kranken gesund macht. Als aber Abraham starb, so lehrt die Vergänglichkeit aller irdischen Dinge dasselbe, daß sie nicht Zweck, sondern nur Mittel sind.

Daß Abraham seinen Beruf in der Verkündigung der Wahrheit fand, weiß der Midrasch ebenfalls; vgl. Ber. Rabba 39:

והיה ברכה קרי ביה בריכה מה בריכה זו מטהרת את הטמאים אף את מקרב רחוקים ומטהרן לאביהן שבשמים אמר רבי ברכיה כבר כתוב ואברכך מה תלמוד לאמר והיה ברכה אלא אמר לו עד כאן חייתי זקוק לברך את עולמי מיכן ואילך הרי הברכות מכורות לך למאן דחזי לך למברכא בריך lies בְּרֵיכָה „ein Teich." Wie der Teich die Unreinen reinigt, so bring auch du die dem Herrn fern Stehenden demselben näher und reinige sie für ihren Vater im Himmel. Rabbi Berechia sagte: Es heißt ja schon „ich werde dich segnen," was bedeutet denn nun noch das „Du wirst ein Segen sein?" Gott sagte: Bis jetzt war ich genöthigt, meine Welt zu segnen. Von jetzt an sind die Segnungen dir übergeben. Wen du deren würdig hältst, den segne!" Von jetzt an braucht Niemand mehr den Weg, aus dem Heidenthum herauszukommen, zu suchen. Er findet ihn in dir vorgezeichnet.*) Vergleiche hiermit Menachoth 53 a:

רבי פרידא פתח ואמר אמרתי לאדני אלהים אתה טובתי בל עליך אמרה כנסת ישראל לבני ה"ק"ב"ה רבונו של עולם החזיק לי טובה שהודעתיך בעולם אמר לה טובתי בל עליך איני מחזיק טובה אלא לאברהם יצחק ויעקב שהודיעני

*) Wer denkt hier nicht an den parallelen Spruch: „Ich bin die Thür, so Jemand durch mich eingeht, der wird selig werden (Ev. Johannis 10, 9).

תחילה בעולם שנאמר לקדושים אשר בארץ המה ואדירי כל חפצי בם „Rabbi Peredi nahm zum Text:“ Es heißt: (Ps. 16, 2): Ich sagte zu meinem Herrn, du bist Gott, mein Gutes ist aber nicht bei dir;“ die Gemeinde Israels sagte zu Gott: Halte mir es zu Gute, daß ich dich in der Welt bekannt gemacht habe. Da sagt ihr Gott; „mein Gutes ist nicht bei dir. Ich halte dieses nur dem Abraham, Jizchack und Jakob zu Gute; denn diese haben mich zuerst in der Welt bekannt gemacht.“ Eben so erklärt der Midrasch daselbst das ויקרא בשם ה׳ „Er rief im Namen Gottes (12, 8)“ מלמד שהקריא שמו של הק״ב בפי כל בריה „Er hat jedes Geschöpf dahin gebracht, den Namen Gottes zu bekennen.“ Ferner Ber. R. 30:

רבי נחמיה אמר מלה״ד נוח למלך שראה את אוהבו שקוע במבואות האפילים ואמר לו עד שאתה במבואות האפילים בוא והלך עמי אבל אברהם דומה למלך שהיה שקוע במבואות האפילים והיה אוהבו מאיר עליו בעד החלון והציץ עליו המלך ואמר לו עד שאתה מאיר אותי במבואות האפילים בוא והאיר לפני בביתי כך אמר לו הקב״ה לאברהם עד שאתה מאיר לפני במיסופוטאמיא והברותיה בוא והאיר לפני בארץ ישראל „Noach ist zu vergleichen dem Freund des Königs, welchen der König sieht an einem finstern Orte festgebannt. Da sagt er zu ihm; Statt an dem finstern Orte zu bleiben, komm und gehe mit mir; aber Abraham gleicht dem Freund des Königs, welcher den König an einem finstern Ort festgebannt sieht und ihm durchs Fenster leuchtet. Da erblickt ihn der König und sagt zu ihm: Statt mir hier am finstern Orte zu leuchten, komm und leuchte mir in meinem Hause. So sagte Gott zu Abraham: Statt mir in Mesopotamien und der Umgegend zu leuchten, leuchte mir im Lande Israel.“ (In Beziehung auf Genes. 6, 9 verglichen mit 17, 1.) Als Abraham noch in Mesopotamien war, war Gott von der Welt ungekannt. Er war gleichsam nur an einem finstern Orte. Und Abraham, der ihn erblickte und daher von ihm erblickt ward, sah ihn doch nur durchs Fenster. Aber Abraham sollte den Namen des Herrn offenbar und bekannt machen; er sollte zunächst Palästina und von da aus die Welt zum Hause des Herrn bereiten.

Aber auch, daß mit der Vision (Cap. 15) ein Wendepunkt in Abrahams Leben eingetreten sei, wissen die Rabbinen. Hierher gehört zunächst die merkwürdige Stelle Berachoth 7 b:

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי מיום שברא ה"ק"ב"ה את עולמו לא היה אדם שקראו להק"ב"ה אדון עד שבא אברהם וקראו אדון שנאמר ויאמר ה' אלהים באמה אדע כי אירשנו

„Es sagte Rabbi Jochanan im Namen des Rabbi Simeon, Sohn des Jochai: Von dem Tage an, wo Gott die Welt geschaffen, war Niemand, der Gott Herr genannt hatte, bis Abraham kam und ihn Herr nannte; denn es heißt (Genes. 15, 8): „Und er sprach: Gott, der Herr, womit werde ich erfahren, daß ich es erben werde?*)"

Ferner Nedarim 52 a:

אמר רב יהודה אמר רב מניין שאין מזל לישראל שנאמר ויוצא אותו החוצה ואמר אברהם לפני חקב"ה ר"ב"ש"ע בן ביתי יורש אותי אמר לו לאו כי אם אשר יצא ממעיך אמר לפניו רבש"ש נסתכלתי באצטגינות שלי שאיני ראוי להוליד בן אמר לו צא מאצטגינות שלך שאין מזל לישראל

„Rab Jehuda sagte im Namen Rabs: Woher ist bewiesen, daß Israels Geschick nicht unter dem Einflusse der Gestirne (worunter die ganze Naturnothwendigkeit zu verstehen; vgl. die vorderasiatische Religion) stehet? Abraham sagte vor Gott: Herr des Weltalls, mein Hausssohn wird mich erben. Da sagte Gott ihm: Nein, sondern der, welcher von deinen Eingeweiden herstammt, wird dich erben! Da sagte Abraham: Herr des Weltalls! Ich habe durch mein Horoskop gesehen, daß ich unfähig bin, einen Sohn zu zeugen. Da sagt Gott ihm: geh aus deinem Horoskop, aus der Naturnothwendigkeit heraus. Israel; denn stehet nicht unter demselben; vgl. Sabbath 156 a. b.

Zu 15, 3 endlich bemerkt der Midrasch, daß Gott Abraham vier Dinge gezeigt habe, nämlich: die Thora, das Heiligthum zu Jerusalem, die Hölle und viertens die welthistorischen Leiden Israels unter den Völkern. Und Gott habe gesagt: Wenn deine Söhne den beiden ersten treu anhängen, so werden sie vor den beiden letztern bewahrt bleiben; wo nicht, so müssen sie durch

*) Der Sinn dieser Stellen wird im 1ten Kapitel des zweiten Abschnittes klar werden. Es ist nicht hier der Herr, sondern der Herr und Vater, der wunderthuende Gott gemeint.

Eins der beiden letzten gestraft werden; wähle also unter diesen beiden Strafmitteln. Abraham habe nun die Leiden unter den Völkern den Höllenstrafen vorgezogen. Nach Anderen aber hatte Abraham die Strafe der Hölle gewählt, Gott habe indeß diese Wahl verworfen und die Leiden in der Zerstreuung für Israel bestimmt.*)

Diese Stellen mögen hinreichen, um unsere Auffassung auch als mit den Rabbinen in Harmonie stehend zu begründen.

§. 43. Die intensive Religiosität Abrahams.

Ein neues Leben beginnt nun für Abraham, aber ein in sich zurückgezogenes, stilles und einfaches. Die heil. Schrift erzählt wenig von demselben, weil wenig davon zu erzählen ist, hebt aber gerade dieses, daß wenig davon zu erzählen ist, sichtlich hervor. Seine bisherige Thätigkeit, die Wahrheit aller Welt zu verkünden, hat Abraham in ihrer Erfolglosigkeit eingesehen und daher aufgegeben. Er weiß nun, daß die Wahrheit nur dann erst über die herrschende Lüge siegen kann, wenn es ihm gelingt, ein neues, für die Wahrheit glühendes Geschlecht der Welt zu erziehen; er weiß ferner, daß seine Nachkommen dieses Geschlecht sein werden: ihm liegt also von nun an die Pflicht ob, sich in die stille Häuslichkeit zurückzuziehen, ganz der Erziehung des ihm verheißenen Sohnes zu leben. Wie schön tritt uns nun wieder der Karakter Abrahams sowohl, als der seiner Gattinn entgegen! Längst hatte Abraham die Hoffnung aufgegeben, mit seiner jetzigen Gattinn Kinder zu erziehen. Schon vor der Abreise nach Charan (Genes. 11, 30) vermuthete man, daß Sarai kinderlos bleiben würde, und die vielen Jahre, die seitdem verflossen waren, hatten nur dazu gedient, diese Vermuthung zu bestätigen. So sehr aber Abraham durch einen Sohn sich beglückt gefühlt

* Dieser Midrasch wirft Licht auf die Talmudstelle Erubin 19 a u. Ber. R. 48: אמר ר׳ לוי לעתיד לבוא אברהם אבינו יושב על פתחה של גיהנם ואינו מניח אדם מישראל מהול לירד לתוכו „Rabbi Lewi sagte: In der Zukunft sitzt Abraham an der Thür der Hölle und läßt keinen Beschnittenen aus Israel hinein." Die Leiden auf dieser Welt sollen Israel bessern und vor der Hölle bewahren. Doch wo dieses nicht geschehen, da weiß Abraham, wie der Zusatz daselbst lautet, schon ein Mittel aufzufinden, sie seines Rufes ungeachtet, daß er keinen Beschnittenen in die Hölle lasse, derselben zu überliefern.

hätte, er konnte sich nicht entschließen, seine kinderlose Gemahlinn zu verstoßen, oder nach der Sitte damaliger Zeit noch eine Frau zu ehelichen. Jetzt aber, wo dem höhern Zweck genügt werden soll, wo es sich darum handelt, einem göttlichen Berufe nachzukommen, ist es gerade Sarai, welche das schwerste Opfer zu bringen habend, sich auch am ersten entschließt, es freudig zu bringen. Abraham war ein Leibeserbe verheißen, aber nicht der Sarai; es war demnach eine andere Gemahlinn, welche Abraham den verheißenen Sohn schenken sollte. So kommt sie denn in aufopfernder Gesinnung dem Abraham entgegen. „Mich hat Gott verhindert, spricht sie zu ihrem Gemahle (Gen. 16, 2), Kinder zu gebären, heirathe meine Sclavin! Vielleicht, daß du von ihr den verheißenen Sohn erhältst. Ich will ihn alsdann gern als den meinigen ansehen, ihn pflegen und hegen, als sei er von mir geboren*.“

Aber auch Abraham kostet es ein Opfer, hier der Sarai zu willfahren; doch in Berücksichtigung des höhern Zwecks bringt er dasselbe freudig; er kommt dem Wunsche der Sarai nach (Gen. 16, 2).**)

Bald mußten indeß Bedenken in dem Herzen der Sarai aufsteigen, ob sie sich in dem Mittel zu ihrem Zwecke nicht vergriffen habe. Den Sohn, von dem das in der Wahrheit lebende Geschlecht abstammen sollte, hofften sie durch Hagar zu erzielen. Aber Hagar zeigte bald, daß sie die Mutter eines solchen Sohnes schwerlich sein könne. Auch sie wußte, zu welchem hohen Beruf sie erkoren sei; da ward sie stolz und in ihrem Stolze dünkte sie sich besser als ihre Herrinn zu sein. Wie verträgt sich aber Hochmuth mit dem bescheidenen Wandel vor Gott, der das Erbtheil ihres Sohnes werden sollte? Wie verträgt sich die Rücksichtslosigkeit für ihre Herrinn, die Undankbarkeit gegen dieselbe und daß sie das von jener gebrachte Opfer nicht einmal zu

*) Die bekannte Erklärung von Raschi, daß Sarai durch dieses Opfer noch auf einen eigenen Sohn hoffte, ist sowohl gegen V. 5 u. ff. — denn Sarai mußte alsdann auch geduldig den Uebermuth der Sclavinn ertragen — als auch gegen die deutliche Stelle Cap. 30, 6. 8, wo Rachel die Kinder ihrer Sclavinn durchaus als die ihrigen betrachtet, und sich mit denselben als den ihrigen freut.

**) Cap. 30, 3. u. 4. fehlt dieser Zusatz daher auch gänzlich.

schätzen, viel weniger nachzuahmen wußte; wie verträgt sich dieses Alles mit dem hohen Berufe des Kindes, das sie unter ihrem Herzen trug? Hier mußte eingegriffen, Hagar mußte zu besserer Gesinnung gebracht werden. Doch wem kam es zu, hier einzugreifen? Nur Abram vermag sie zur Einsicht ihrer Fehler und der verderblichen Folgen derselben zu bringen; denn auf Sarai wird die übermüthig gewordene Sclavinn schwerlich hören. Indeß Abram weiß, daß Uebermuth sich nicht durch Worte heilen läßt. Nur dadurch, daß Hagar wieder ihre rechte Stellung im Hauswesen mit unbeugsamer Konsequenz zu fühlen bekommt, kann ihr Trotz gebrochen werden. Doch auch dieses Mittel bleibt vergeblich; denn wo der Hochmuth einmal Wurzel gefaßt, da ist er schwer zu bannen. Hagar entziehet sich vielmehr durch die Flucht allen weitern Unbilden, die in ihren Augen Sarai ihr zufügt (16, 4 – 6).

Noch aber ist es nicht Zeit, Abram die Augen zu öffnen und ihm zu zeigen, daß Hagars Sohn nicht der Erbe des ihm verheißenen Segens sein wird; deswegen bringt Gott Hagar zur Reue und zur Einsicht ihres begangenen Unrechts. Hagar kehrt zurück, beugt sich unter den Willen ihrer Gebieterinn und gebiert dem Abraam einen Sohn. Und nun beschäftigt sich Abram mit dessen Erziehung für dessen vermeintlichen Beruf dreizehn Jahre lang (6, 7—16).*)

Doch als Ismael das 13te Jahr, das Jahr der Mündigkeit bei den Orientalen, erreicht hatte, da mußte auch Abram zur Einsicht kommen, daß dieser sein Sohn durchaus die Eigenschaften nicht besaß, die nöthig waren, auf daß der göttliche Segen, der Abram geworden war, auf ihn übergehen könnte. Der Karakter, den Ismael entwickelte, machte ihn durchaus unfähig, ein Geschlecht zu bilden, das der Wahrheit und der Religion allein leben sollte. Wie tief mußte diese neue Erfahrung Abram niederbeugen. Nochmals sah er sich am Ende einer verfehlten Lauf-

*) Diese beiden Verse (Cap. 16, 17 u. Cap. 17, 1) wären rein überflüssig, wenn die heil. Schr. nicht auf die stille Beschäftigung Abrahams während dieser Periode hindeuten wollte; denn Abrahams Alter bei Ismaels Geburt kennen wir schon aus 16, 3 und dessen Alter bei der Beschneidung aus 17, 24. Die Engelerscheinungen 16, 8—12 können wir hier übergehen, da wir in der Kosmologie darauf zurückkommen.

bahn. Nach Außen war sein Wirken längst mißlungen; er hatte es daher aufgegeben und beschränkte sich darauf, seinen Sohn zum Stammvater eines bessern Geschlechts zu erziehen. Nun war aber auch dieses mißlungen! Wozu hatte er gelebt? Was war durch seine langjährigen Bemühungen gewonnen? Und noch mehr als dieses mußte ihn die Frage beschäftigen: wie soll denn der Wahrheit der Sieg verschafft werden? Wie soll ich es denn anfangen, der Pflicht, die mir obliegt, zu genügen, der Pflicht der Menschheit den Segen, dessen ich gewürdigt wurde, die Wahrheit und die Freiheit, zu erhalten?

Da ward ihm ein erhabenes Wort, furchtbar erhaben und tief erschütternd. Ich bin der Allmächtige! lautete dieses Wort (17, 1.). Was ich will, das geschieht; meiner Macht und meinem Willen kann nichts widerstehen! Sind die Menschen jetzt auch noch so weit von mir entfernt; das Menschengeschlecht ist nur geschaffen, um frei zu sein und deswegen wird es frei werden! Deine Laufbahn aber, lautete dieses Wort ferner, war bisher eine verfehlte! denn sie war eine einseitige. Du hast nur das eine oder das andere gethan, du hast nur entweder die Wahrheit verkündet, oder dich auf dich beschränkt und erziehend und beispielgebend auf deine Umgebung zu wirken gesucht, und das war nicht der rechte Weg. Wandle vor mir und werde vollkommen! (ibid.) Nur wenn du diese Einseitigkeiten aufgiebst, kann mein Bund bestehen zwischen mir und dir (17, 2), kann von dir das Licht ausgehen, welches den Willen meiner Allmacht vollführen wird! Und diese Einsicht, daß er bisher nicht das Rechte gethan, „warf Abraham zu Boden (17, 3),“ und Belehrung suchend über das, was er thun müsse, um vollkommen zu sein, wendete er sich zum Herrn, und dieser sagte ihm: Mein Bund lautet: „Du sollst Vater der vielen Völker sein! (17, 4.)“ Wie du auf deinen Sohn zu wirken gesucht, so sollst du auf die Völker zu wirken suchen! Wie du auf deinen Sohn nicht durch Worte und Predigten zu wirken vermagst, so vermagst du auch nicht durch bloße Worte auf die Völker zu wirken. Beispiel geben, Muster- und Vorbild der Tugend werden, das ist dein Beruf. Deine Predigten seien Thaten und deine Handlungen seien Pre-

digten! Nicht mehr Abram sollst du heißen; einen neuen Namen sollst du annehmen, denn du sollst ein neuer Mensch werden. Du sollst Königen und Völkern ein Vater werden und du sollst ihnen ein rechter Vater sein (17, 5. 6.). Und dieser Beruf des Predigens durch das Beispielgeben und des Beispielgebens durch die Predigt soll nicht blos der deinige sein, sondern es soll der ewige Bund sein zwischen mir und deinen Nachkommen. Auf diesen Bund werde ich halten (17, 7). Dazu habe ich dich geschaffen, dazu werde ich deine Nachkommen zu einem Volke heran wachsen lassen, dazu werde ich ihnen das Land, wo du jetzt ein Fremdling bist, das ganze (כל) Land Kanaan zum ewigen Eigenthum geben. Ja ich, der ich sie zu diesem Bunde einzig und allein geschaffen habe, werde ihnen ein strenger Richter sein, wenn sie diesen Bund zu brechen versuchen*) (17, 8)."

Und nun ward das Zeichen dieses Bundes, das Zeichen des Gottgeweihten Lebens, für ewige Zeiten eingesetzt. Und nun ward es Abraham klar, daß diese gottgeweihte Nachkommenschaft von der Herrinn (שרה) und nicht von der Sklavinn herstammen werde; daß der wunderbare Beruf derselben schon durch ihre wunderbare Geburt angedeutet werden solle (17, 9–16).

Anmerk. Auch der Midrasch (Ber. R. 45) sieht in 16, 2. ein Opfer von Seiten Abrahams darin, daß er sich entschloß, die Hagar zu heirathen. Er bemerkt zu den Worten:

וישמע אברם לקול שרי : לקול רוח הקדש שבה היה מה דאת אומר ואתה תשמע לקול דברי ה'

„Abraham hörte auf die Stimme der Sarai, d. h. er hörte auf die Stimme des heiligen Geistes in ihr, wie es heißt: Du sollst hören auf die Stimme der Worte Gottes." Auch bemerkt er richtig, daß das ותתן אותה לאברם אישה לה לאשה (V. 3.) auf eine wirkliche Heirath und nicht auf ein Konkubinat hinweise. לאשה ולא לפלגש „zur Frau gab sie sie ihm, aber nicht zu einer Konkubine" (Ber. R. ibid.).

*) Beides, sowohl die schöpferische als die richtende Thätigkeit Gottes bezeichnet das hier immer gebrauchte אלהים.

Zu Vers 5 bemerkt er, daß Sarai nun Abraham darüber Vorwürfe machte, daß er Kapitel 15, 3 nur für sich und nicht auch für sie mit gebeten habe. (Es hatte sich ja jetzt herausgestellt, daß eine Andere schwer zu finden sei, die den großen Beruf, den Sohn der Verheißung zu gebären, zu würdigen wisse)*).

Das אל שדי (17, 1) ist hier bedeutungsvoll und wirft Licht auf das ganze Kapitel. Es bedeutet der Allmächtige, der seinen Willen durchsetzt; aber (vom Stammwort שדד „zerstören") mehr durch Gewalt als durch Liebe. Das war denn die Offenbarungsstufe, die Abraham jetzt einnahm. „Gott wird seinen Willen durchsetzen, das wußte er, die Menschheit wird zur Wahrheit kommen." Wie das aber geschehen würde, dachte er sich so: Nachdem das Mittel zur Wahrheit zu kommen in ihm und in seinem Geschlechte der Welt gegeben sei, wird Jeder, der noch der Wahrheit widerstehen will, unwiderstehlich vernichtet werden. Und auch er und sein Geschlecht werden dieser Vernichtung unwiderstehlich preis gegeben werden, wenn sie dieser Aufgabe, die Menschheit zur Wahrheit zu bringen, nicht genügen werden. Daher, wie gesagt, hier immer Gott als Richter (אלהים) spricht. Der Midrasch, der diese Ableitung von שדד nicht kennt, vielmehr die von ש די „der Allgenügsame" vorzieht, sieht dennoch hier wieder das Richtige:

אמר אם הביבה היא המילה למה לא נתנה לאדם הראשון אמר לו הקב"ה לאברהם דייך אני ואתה בעולם ואם אין אתה מקבל עליך לימול דיי לעולמי עד כאן „Abraham sagte: Wenn dir die Beschneidung so wohlgefällig ist, warum gabst du sie nicht schon Adam? d. h. warum sollen sich denn nicht alle Menschen

*) Will man diesen Zusatz nicht gelten lassen, so hat dieser Midrasch keinen Sinn. Diese Vorwürfe wären nur dann an ihrer Stelle gewesen, wenn Abraham Hagar verlangt hätte, wo dann ein solcher Vorwurf: Warum hast du nicht auch für mich gebeten? passend gewesen wäre, nicht aber nachdem sich Sarai schon freiwillig zu einem solchen Opfer entschlossen hatte; wozu noch das kommt, daß der Midrasch das ותקח שרי אשת אברם את הגר (V. 3) übersetzt לקחה בדברים אמרה לה אשריך שאת מדבקת לגוף הקדוש הזה „Sie überredete sie mit guten Worten; sie sagte ihr: Heil dir! daß du vereinigt wirst mit einem so heiligen Leibe (wie der des Abraham); ibid.

derselben unterziehen? Da sagte Gott zu Abraham; Es genüge dir, Ich und du sind auf der Welt. (Der Matnath Kehuna erklärt diese schwierigen Worte richtig: Es genüge dir, daß du Gehülfe werden sollst in der neuen Schöpfung, d. h. als Mittel dienen, die Menschen neu zu schaffen, einen neuen Geist ihnen zu bringen.) Unterziehst du dich aber der Beschneidung nicht, so hat die Welt lange genug gestanden (Ber. R. 46); vgl. auch Nedarim 32 a. גדולה מילה שאלמלא מילה לא נתקיימו שמים וארץ „Groß ist die Beschneidung! Wäre sie nicht, so könnte die Welt nicht bestehen." Zu unserer Auffassung von 17, 1 u. 2 vgl. Talmud Nedarim ibid. אמר רב יהודה אמר רב בשעה שאמר הקב"ה לאברהם התהלך לפני והיה תמים · אחזתו רעדה אמר שמה יש בי דבר מגונה כיון שאמר לו ואתנה בריתי ביני וביניך נתקררה דעתו „Es sagte Rab Jehuda im Namen Rabs: Als Gott zu Abraham sagte: Wandele vor mir und sei vollkommen! ergriff ihn ein Schrecken. Er sagte, vielleicht ist an mir etwas Häßliches. Als er ihm aber sagte: Und ich will meinen Bund geben zwischen mir und dir, beruhigte er sich wieder." Es scheint nun zwar diese Stelle gerade das Gegentheil unserer Auffassung zu erhärten, als wäre nach der Meinung des Rabbi der Schreck Abrahams nur ein ungegründeter gewesen. Allein dann wäre Rab im Widerspruch mit der Mischna (ibid. 31 b): מאוסה הוא הערלה שנתגנו בה רשעים „Etwas Ekelhaftes ist die Vorhaut, denn die Frevler werden damit (שנתגנו vgl. mit דבר מגונה) beschimpft," und es ist nicht anzunehmen, daß Rab diesem Satze des Rabbi Elieser, Sohnes des Asarja, widersprechen wolle.

Daß von jetzt an Abraham erst zur wahren Religiosität gekommen sei, bemerken die Rabbinen ebenfalls; vgl. ibid. גדולה מילה שכל המצות שעשה אברהם אבינו לא נקרא שלם עד שמל „Groß ist die Beschneidung, denn mit aller Frömmigkeit, die Abraham bisher geübt hatte, hieß er dennoch nicht vollkommen, bis er sich der Beschneidung unterzog. Ferner daselbst b) ואמר רבי אמי בר אבא כתיב אברם וכתיב אברהם בתחילה המליכו על מאתים וארבעין ושלשה אברים ולבסוף המליכו על מאתים וארבעין ושמנה אברים ואלו הן שתי עינים ושתי אזנים וראש הגויה „Es sagte Rabbi Ami, Sohn des Abba: Anfangs

hieß er Abram, nachher Abraham, das deutet an: Anfangs war er nur König über 243 (Zahlenwerth von Abram, die Rabbinen zählen aber am Menschen 248 Glieder) Glieder; am Ende aber über 248 (Zahlenwerth von Abraham) Glieder, nämlich: über die zwei Augen, über die zwei Ohren und über das Glied." (Alles Geistige, alles wahrhaft Menschliche kommt uns nur durch die Augen und die Ohren zu. Jetzt erst hatte er das wahrhaft Menschliche sich angeeignet, war Mensch im vollkommenen Sinne des Wortes geworden). *)

Vgl. ferner Ber. Rabba 39: ואעשך לגוי גדול אמר רבי ברכיה ואתנך ואשימך אין כתיב כאן אלא ואעשך משאני עושה אותך בריה חדשה את פריה ורביה

„Es heißt (Genesis 12, 2): „Ich werde dich schaffen zu einem großen Volk," ich werde dich geben, oder ich werde dich machen, heißt es nicht, sondern ich werde dich schaffen; von dem Augenblicke an, wo du ein neues Geschöpf (ein neuer Mensch) geworden bist, wirst du Kinder bekommen."

Auch das weiß der Midrasch, daß Abraham den Segen, Nachkommen zu haben, nur dann für einen solchen halten kann, wenn diese seine Frömmigkeit erben; wodurch denn unsere Auffassung von dem אב המון גוים auch in dem Midrasch seine Bestätigung findet; vgl. ibid. ואעשך לגוי גדול ומנה לא היצמדת שבעים אומות אמר לו אותה אומה שכתוב בה כי מי גוי גדול אני מיצמיד מימך „Ich werde dich machen zu einem großen Volk," da sagte Abraham: Hast du denn nicht auch von Noach siebzig Nationen abstammen lassen? Da sagte ihm Gott: die Nation, von der es heißt: „Wo giebt es ein großes Volk?" (Deut. 4, 7) werde ich von dir abstammen lassen." Die rabbinische Auffassung dieses אב המון גוים siehe übrigens in Sabbath 105 a: nämlich א"ב ה"מ"ו"ן, oder: אב, בהור, חביב, בילך ותיק, נאמן. Zum Schlusse noch die Bemerkung, daß auch die Rabbinen etwas dem Aehnliches kennen, wodurch von manchen christlichen Theologen die übernatürliche Zeugung Jesu als nothwendig dargestellt werden soll; allein sie helfen sich viel einfacher. Sie sagen blos, daß, um alles sündhafte Verlangen bei der Zeugung von Jizchack auszuschließen,

*) Das Weitere über die Beschneidung gehört in die Cultusphilosophie.

dieser erst gezeugt worden sei: משנצרר דמו משבטל יצרו משבטלה תאותן משנקשר דמו „Als Abrahams Blut abgekühlt, als sein Verlangen und „ihre Begierden aufgehört hatten." Ber. Rabbi 46.

Ohnehin wirkt, nach rabbinischer Anschauung, Gott bei jeder Zeugung mit; vgl. Nidda 31 a, wo auf Gott alles Geistige, der Geist, die Seele, die Gesichtszüge, das Sehen, das Hören, das Reden, das Gehen, die Vernunft und der Verstand kommt; wornach also jeder Mensch bei seiner Geburt auch rein von Sünden ist, da ja Alles, was zur Sünde mitwirkt, hier von Gott herrührt. „Wenn nun die Zeit aus dieser Welt zu gehen herankommt, fügt der Talmud hinzu, so nimmt Gott seinen Antheil zurück und das, was der Vater und die Mutter dabei hergegeben, läßt er für sie unberührt und ungeschmälert liegen."

§. 44. Abraham, das Vorbild der wahren, absoluten Religiosität.

Mit der Beschneidung war Abraham ein neuer Mensch geworden, d. h. er hatte einen neuen, ihm und seinem Geschlechte eigenthümlichen Beruf übernommen. Seine Laufbahn hatte er zwar auch mit dem Predigen der Wahrheit begonnen; allein damals hatte er noch geglaubt, daß das Predigen hinreichen würde, die Welt zur Wahrheit zu bekehren, und wenn er auch zur Zeit noch allein hatte für die Wahrheit wirken müssen, so hatte er doch zweitens diesen Beruf, für die Wahrheit zu wirken, nicht für etwas ihm Eigenthümliches gehalten. Jeder, der die Wahrheit erkannt hat, hat ja auch die Pflicht und das Bedürfniß, sie zu verbreiten und es war nur zufällig, daß er zur Zeit noch der Einzige war, der sie erkannt hatte und predigen konnte.

Als er sich dann auf sich zurückzog und nur noch im engen Familienkreise zu wirken suchte, da wußte er zwar, daß nur von seinem Geschlechte die Wahrheit wird ausgehen können; er wußte auch, daß der Beruf seines Geschlechtes ein außerordentlicher sein würde: aber dieser Beruf war ein zukünftiger. In der Zukunft sollte sein Geschlecht einmal etwas Außerordentliches werden; in der Gegenwart dagegen war er nicht aus der Reihe der übrigen Menschen herausgetreten. Mit dem Bunde

der Beschneidung aber war seine Stellung zu den übrigen Menschen eine ganz andere geworden. Er hatte den Beruf, die Wahrheit zu verbreiten, anders übernommen, als diese Anforderung auch an andere Menschen gestellt werden kann; denn er hatte von jetzt an nur diesen Beruf. Er sollte die Wahrheit nicht mehr blos predigen, lehren: sondern sein ganzes Leben sollte eine Predigt der Wahrheit sein, sein Leben sollte die beseligende Kraft der Wahrheit zeigen und so zur Wahrheit führen. Und dieser Beruf war nicht mehr ein blos zukünftiger, sondern war ein zukünftiger und ein gegenwärtiger, war sowohl ihm als seinen Nachkommen geworden. Von jetzt an, lautete die Anforderuug, bis zu ewigen Zeiten sollt ihr euch als Werkzeuge Gottes, und nur als solche betrachten. Von jetzt an soll euer Leben nur das Mittel sein, die Welt zur Wahrheit zu bringen. Alle andere Menschen haben blos für sich in der Wahrheit zu leben, brauchen nur dahin zu streben, daß sie für sich in der Wahrheit bleiben. Ihr aber habt nicht blos für euch, sondern für alle Menschen in der Wahrheit zu leben; denn durch euer Leben soll das Leben der Welt geheiligt werden.

Dieser Beruf, der jetzt Abraham geworden war, ist also das Höchste, was es für den Menschen geben kann, ist das Erhabenste, was sich denken läßt. Das Leben gewinnt eine ganz andere Bedeutung, wenn man weiß, daß man nicht blos für sich, sondern noch mehr für die Anderen zu leben hat, daß jede Handlung eine Lehre und ein Beispiel für Andere abgeben soll. Aber dieser Beruf, weil er der erhabenste ist, ist er auch dem furchtbarsten Mißverständniß ausgesetzt; weil er das Höchste ist, kann er auch zum Niedrigsten führen; weil er den Menschen zum Vorbild der Frömmigkeit erheben will, kann er ihn auch bis zum Abschaum aller Verworfenheit erniedrigen. Rechtverstanden führt er zur Heiligkeit der Gesinnung, zur Vollkommenheit des Lebens: mißverstanden zu unerträglichem Stolz, zu dünkelhafter Anmaßung. Ich bin aus der Klasse der übrigen Menschen herausgetreten, stehe höher als sie, darf mir also gegen sie schon etwas erlauben; sie sind vor Gott meine Sklaven, ich ihr rechtmäßiger Herr: das ist das schreckliche Mißverständniß, dem gerade dieser göttliche Beruf am nächsten ausgesetzt ist.

Um vor diesem Mißverständniß ein für allemal bewahrt zu bleiben, muß Abraham von neuem geprüft werden und er bestehet schön auch diese göttliche Prüfung. Er sitzt am Eingange des Zeltes in der größten Mittagshitze; da sieht er drei Reisende in der Nähe stehen, gleichsam überlegend, ob sie seine Gastfreundschaft in Anspruch nehmen sollen, oder nicht. Hätte Abraham seinen Beruf statt im wahren, im falschen Sinne gedeutet, was konnten ihn diese Fremde interessiren? Wenn er ihnen auch der Landessitte gemäß Gastfreundschaft nicht verweigern durfte, so konnte er es indeß ruhig abwarten, bis sie ihn darum bitten würden. In seinem übermüthigen Stolze würde er ihnen denn allenfalls herablassend ihre Bitte gewährt und das Verlangte haben verabreichen lassen, ohne sich weiter mit Unbekannten einzulassen, die so tief unter ihm stehen mußten. Das war die göttliche Prüfung, in die Abraham jetzt geführt wurde. Doch wie schön bestehet Abraham diese neue Prüfung! Kaum erblickt er sie (וירא וירץ 18, 2.), so eilt er, seines Alters, vielleicht auch seiner von der so eben vorgenommenen Beschneidung herrührenden Krankheit und der drückenden Hitze ungeachtet, ihnen entgegen und statt Herablassung drückt jedes seiner Worte die tiefste und herzlichste Demuth aus. Er bückt sich vor ihnen zur Erde, bittet sie herzlich und mit einer unverstellten Bescheidenheit, seine Gastfreundschaft nicht zu verschmähen, und fühlt sich beglückt, daß die Fremden seinem Wunsche willfahren. In seiner Freude vergißt der alte Mann seiner Altersschwäche, vergißt er seine Krankheit, vergißt er die Menge der Diener, die ihm zu Gebote stehen, eilt und besorgt Alles selbst, um ja den Fremden keinen unnöthigen Aufenthalt zu verursachen u. s. w. (18, 1 ff.)

Er sollte aber auch herrlich belohnt werden für seine Freundlichkeit und Bescheidenheit. Einer der Fremden spricht das nochmals aus, was Gott ihm in einer Stunde der seligsten Erhebung verheißen, und wäre dies auch nur in jenes Munde eine Artigkeit, die er seinem freundlichen Wirthe sagen wollte, so konnte doch Abraham das Bedeutungsvolle in diesem Wunsche nicht übersehen. Er sah darin eine Bestätigung dafür, daß auch Unbeschnittene bei Gott sein, gottesfürchtig leben können. Daß der Fremde die Kinderlosigkeit seiner Frau kannte

und dennoch zu glauben schien, daß bei Gott auch das Unmögliche möglich wäre, zeigte ihm, wie recht er gethan, zuvorkommend gewesen zu sein; wie er seinen durch die Beschneidung ihm gewordenen Beruf richtig aufgefaßt habe; wie in Wahrheit dieser ihn nicht über die übrigen Menschen erhebe, sondern ihm nur einen andern Beruf, als den übrigen Menschen ertheile. Doch was er vermuthete, sollte ihm zur Gewißheit werden! Der Fremde spricht im Namen Gottes! (18, 13). Er fragt: Ist denn Gott etwas unmöglich? Von der Beschneidung hängt also für die übrigen Menschen der Glaube an Gott, die Seligkeit des bei Gottseins nicht ab!

Was Abraham durch diese Begebenheit erkannt hatte, das sollte er auch selbst aussprechen und so es für ewige Zeiten sanktioniren, daher das Folgende (18, 16—33). Seine Gäste stehen auf und wenden sich gen Sodom. Das mußte dem sie begleitenden Abraham auffallen! Was wollen sie in dieser gottvergessenen Stadt, deren Ungastlichkeit, wie aus der Erzählung selbst erhellt, sich sogar bis zur höchsten Verruchtheit gesteigert hatte? Dieses wollte aber Gott! Diese Frage wollte er Abraham in den Mund legen! Gott wollte ihm bekannt machen, was Sodom bevorstand; „denn Abraham sollte ja werden zu einem großen und starken Volke und alle Völker der Erde sollten ja durch ihn gesegnet werden (18, 17. 18)." „Gott hatte ihn ja blos deswegen so wunderbar erzogen und bis zu seinem jetzigen geistigen Standpunkte geführt (כי ידעתיו vgl. Exod. 33, 12. 17), damit er seinen Kindern und seinen Nachkommen hinterlasse, daß sie nicht blos Gerechtigkeit, sondern Frömmigkeit (Billigkeit u. s. w.) üben, und das nicht blos im Allgemeinen, sondern daß sie den Beruf erfüllen, der Abraham geworden war! (V. 19.)" Nicht blos, um ihn vor dem Bösen abzuschrecken, ihm dessen Folgen zu zeigen, wollte Gott Abraham Sodoms Schicksal offenbaren: die Nichtigkeit des Bösen hatte Abraham längst erkannt und das, was er jetzt erfahren sollte, wird ja für eine außerordentliche Belohnung (17) und nicht blos für etwas, das ihn vor gleicher Strafwürdigkeit behüten sollte, ausgegeben. Auch nicht deswegen sollte er Sodoms Schicksals erfahren, damit er Gelegenheit nehme,

die göttliche Gerechtigkeit zu begreifen, daß sie nicht den Unschuldigen mit dem Schuldigen leiden lasse: er bittet nur scheinbar für die Gerechten, in der That aber für die Ungerechten; daß Gott den Gerechten nicht mit dem Ungerechten leiden läßt, setzt er voraus; davon ausgehend bittet er, daß auch die Ungerechten der Gerechten wegen gerettet werden mögen! Deswegen aber sollte er Sodoms Schicksal erfahren, damit er für die Ungerechten beten möge. Da er zu einem Volke werden sollte, durch das alle Völker der Erde gesegnet werden sollten, so sollte er jetzt eine Handlung thun, die allen seinen Nachkommen zeigen möge, was Frömmigkeit, was Gerechtigkeit heischt. Seine Nachkommen sollen in Obacht nehmen den Weg des Herrn (V. 19); dieser aber bestehet darin, daß der Herr die Ungerechten der Gerechten wegen duldet; daß an den Ungerechten nicht verzweifelt wird, so lange es Gerechte giebt, ihnen mit Beispiel und Lehre vorzuleuchten. Und die Gerechten erkennt Gott nicht blos in Abrahams Stamm, sondern selbst in Sodoms Mauern. Durch diese Erkenntniß werden auch Abrahams Nachkommen nicht blos Gerechtigkeit gegen Jeden, sondern auch Billigkeit gegen Jeden anstreben. Nicht blos die Frommen aus anderen Völkern werden sie anerkennen, sondern sogar an den Nichtfrommen derselben werden sie liebevollen Antheil nehmen, denn sie können noch zur Wahrheit gelangen. Und nur wenn das die Gesinnung des Abrahamitischen Hauses ist, kann die Verheißung in Erfüllung gehen, die Abraham geworden ist und welche lautet, daß durch seinen Stamm gesegnet werden sollen alle Völker der Erde.

Was wollen also meine lieben Gäste in Sodom machen? mußte die besorgliche Frage sein, die Abraham sich hier stellte. Hier ward ihm klar, daß seine Gäste vom Herrn für einen außerordentlichen Zweck nach Sodom geschickt sind. Sie sollen nach Sodom gehen, auf daß an ihnen das Böse zum letztenmale sich erprobe. Gott giebt dem Bösen immer Gelegenheit, noch mehr zu sündigen; denn vor dem größern Laster soll auch der Bösewicht zurückschrecken. Thut er das nicht, so soll das Böse bis zur höchsten Stufe seiner Macht steigen, um in seinem größten Siege in sich zusammen zu brechen und in seinem Siegen seine Nichtigkeit zu offenbaren. „Der Sünden von So-

dom und Amora," spricht der Herr in Abraham, „sind sehr viel, ihre Verbrechen sind sehr schwer. Ich will (in diesen meinen Abgesandten) herabsteigen, nach Sodom gehen, damit es klar werde, ob das Böse, wie sie es bisher gethan haben, vollends (כלה) geschehen wird, oder ob sie vor der Größe ihrer Lasterhaftigkeit selbst erschrecken werden (18, 20. 21.). Diesen Zweck verfolgend scheiden seine Gäste von Abraham und nun zeigt sich Abraham auf der Stufe der Religiosität stehend, wohin er durch diese ganze Begebenheit, die daher auch eine göttliche Erscheinung war, gebracht werden sollte. Er spricht es aus, daß es auch in Sodom Fromme geben könne, die durch ihr Beispiel auch die Sünder zur Besserung bringen können und flehet daher für Beide.

Anmerk. Dieses 18te Kapitel der Genesis ist ein herrlicher Fund für die Frivolität der neueren Kritik und giebt ihr treffliche Gelegenheit, sich über den alten Judengott lustig zu machen. Hören wir nur Bauer, (Hebräische Mythologie I. S. 229 ff.) mit dem es die neueste Kritik in dieser Beziehung immer noch hält, „so stellte sich Abraham Pilger unter diesen Männern vor, und dachte nicht daran, daß er einer so hohen Ehre sollte gewürdigt werden, daß Jehova selbst und seine Engel bei ihm einkehrten." „Sara lachte zwar anfangs darüber (über die Verheißung eines Sohnes), aber bei wiederholter Bestätigung merkte sie schon, daß mans hier wohl mit höhern Wesen zu thun hätte. Darum fürchtete sie sich und leugnete lieber, daß sie über ihre Prophezeihung gelacht habe. Vollends aber haben sie sich erst beim Weggehen entdeckt, wo auch sonst Gottheiten sind erkannt worden. Abraham gab seinen Gästen das Geleit und hier entdeckte sich ihm Jehova, so wie die Absicht seiner Reise. Er könne seinem Freund Abraham (sic) nicht verhehlen, was er vorhabe. Von ihm werde noch eine zahlreiche Nachkommenschaft und das beglückteste Volk abstammen (treffliche Logik!). Jetzt aber sei der Ruf vor ihn in den Himmel gekommen, daß Sodom und Gomorra äußerst verdorben und der Lasterhaftigkeit ergeben sei. Er sei deswegen vom Himmel herabgestiegen, um zu untersuchen, ob diesem wirklich so sei."

„Wer kann hier noch zweifeln (exklamirt nun Herr Bauer), daß wir einen Mythus lesen? Wir treffen reisende Götter, oder Jehova und zwei Engel an, die in Menschengestalt als

Reisende in dem Gezelt eines Nomaden einkehren, und sich von ihm bewirthen lassen. Saure und süße Milch, Aschkuchen und Kalbsbraten lassen sie sich wohl schmecken u. s. w. u. s. w." „Muß man daher nicht staunen," schließt Herr Bauer, „daß der menschliche Verstand so lange Zeit sich hat Fesseln anlegen lassen, sein Urtheil zu beschränken, daß hier kein Mythus, sondern wahre Geschichte zu suchen sei?"

Mendelssohn würde diesem staunenden Herrn Bauer etwa Folgendes antworten: Lieber Herr Bauer! Wenn es wahr ist, daß die Ecksteine eines Hauses austreten und das Gebäude einzustürzen droht, ist es wohlgethan, wenn man seine Habseligkeit aus dem untersten Stock in das oberste rettet? Ist man da sicherer? (s. Jerusalem Ausgabe 1783. II. Abschnitt Seite 25.) Allein Mendelssohn war ein Jude und deswegen brauchte man seine Warnung nicht zu beachten. Man konnte weidlich mit dem Gotte des alten Testaments umspringen, das berührte den des neuen Bundes nicht. Doch Strauß hat Mendelssohn an diesen Herren glänzend gerächt. Er hat bis zur Evidenz bewiesen, „daß, wo es gilt, einen Widerspruch zwischen Wahrheit und Wahrheit, zwischen Schrift und Vernunft zu lösen, der Christ den Juden nicht zum Kampfe auffordern darf, sondern mit ihm gemeinschaftliche Sache machen muß, den Ungrund des Widerspruchs zu entdecken; „denn es geht ihrer beiden Sache an" (ibid.).

Muß man nicht staunen, frage ich, über die Naïvheit und mit Erlaubniß zu reden, Bornirtheit dieser Kritiker? Giebt man die Voraussetzung zu, daß der Pentateuch aus verschiedenen alten Ueberlieferungen in später Zeit compilirt sei, so kann man sich wohl denken, daß auch eine solche Tradition, wie sie hier erzählt sein soll, sich irgendwo vorgefunden, aber wahrlich nicht — und das ist die alte Frage, die man zu lösen noch nicht einmal versucht hat (s. oben S. 79 in der Note) — wie sie hat in den Pentateuch aufgenommen werden können? In dasselbe Buch, wo die Rede ist von einem Schöpfer des Himmels und der Erde, der da sprach und Alles ward, so wie er es gewollt, der die fernste Zukunft voraussagt, dessen Gestalt- und Bildlosigkeit so dringend eingeprägt wird, in dasselbe Buch sollte eine solche Blasphemie auf Gott

haben aufgenommen werden können? Auch dem spätesten Compilator sollte diese Kritik etwas mehr Gehirn zutrauen, um einen solchen Mißgriff zu begehen. Sie würde dieses thun, wenn sie nicht alle Vernunft für sich behalten, und es nur mit der Vernunft und des Verstandes baaren Autoren zu thun haben wollte. Gerade weil Ovid (Metamorph. 8, 624 ff.) etwas Aehnliches, als man hier vom Jehova erzählt wähnt, von Jupiter und Merkur erzählt, sollte man an der eigenen Auffassung zweifelhaft werden. Wer weiß nicht, daß die h. Schr. immer und überall mit dem Heidenthum in Opposition steht? Doch die neueste Kritik weiß das wirklich nicht. Ihr ist der Jehovakult nur eine Modifikation des persischen Lichtkultus u. s. w. Dieser Kritik muß daher denn auch immer wieder zugemuthet werden, daß sie sich bescheide von den so gering geschätzten Rabbinen noch lernen zu können.

Die rabbinischen Exegeten legen nämlich hier so wenig wie sonst der Vernunft Fesseln an. Ihr scharfer und geübter Blick findet noch viel mehr Schwierigkeiten hier, als die neueste Kritik je geahnt hat; allein sie mißtrauen, wie billig, nicht der Vernunft, sondern blos der eigenen Einsicht, wenn es ihnen nicht gelingt, im Geiste des ganzen Pentateuchs die einzelnen Schwierigkeiten befriedigend zu lösen. Von der aus Griechenlands Schulen, besonders aus der platonischen, eingesogenen Voraussetzung, daß Geist und Körperwelt sich unvermittelt einander gegenüberständen, daß so wenig ein Körper nach Belieben ein körperloser Geist werden kann, so wenig auch ein Engel nach Belieben einen Körper annehmen könne, ausgehend, entdecken auch sie vieles Räthselhafte in diesem Kapitel. Sie spalten sich in drei Richtungen: die erste ist repräsentirt durch Ibn Esra und Ralbag; die zweite durch Maimonides und Akeda; die dritte durch den Ramban (Moses Nachmani) u. s. w. Ibn Esra nur leise andeutend, Ralbag aber das Geheimniß öffentlich ausplaudernd, sieht in den drei Männern eben nur drei Männer, die im Auftrage Gottes, theils der Sara eine göttliche Verheißung verkünden sollten, theils Sodom den Untergang bringen.*)

*) Es läßt sich denken, wie eine solche Mission an Sara nothwendig war. Abraham hatte ihr alsdann nicht mitgetheilt, daß ihm von

Maimonides nimmt das Ganze, Akeda die Hälfte für eine Vision Abrahams. Im Traume, in der Entzückung sah Abraham drei Männer zu sich kommen, lud er sie zu sich ein, spottete Sarah u. s. w.; als er aufwachte, war nichts von Allem dem vorgefallen (s. More Nebuchim II, 42.). Ramban aber vertritt die Auffassung der Midraschim, wornach es keine wirklichen Menschen waren, aber Abraham sie wirklich bewirthete u. s. w. Kein Rabbi, auch der Midrasch nicht, verstieg sich indeß so weit, wie Herr Bauer, Gott selbst in einem der drei Männer sehen zu wollen. Der größte Supranaturalismus der Rabbinen geht doch immer nur so weit, die drei Männer: Michael, Gabriel und Raphael heißen zu lassen. Michael habe nur Sarah den Sohn verheißen sollen, sei dann verschwunden und das ויאמר ה׳ V. 17. ויאמר ה׳ אמר V. 20. sei nicht mehr wie V. 13. von einem der drei Männer, sondern von Gott selbst gesprochen.

Gegen alle drei hat aber Abrabanel etwas einzuwenden. Gegen Ibn Esra fragt er, wie es denn komme, daß solcher Frommen nicht weiter Erwähnung geschähe, daß sie nicht der Beschneidung theilhaft wurden? u. s. w. Gegen Maimonides wiederholt er Rambans Gründe, daß hier von etwas wirklich Vorgefallenem die Rede sei. Gegen Letztern fragt er aber, wie ist diese körperliche Erscheinung der Engel zu denken? Wo kommt denn der Körper der Engel hin, wenn die Mission vollführt ist? Bleibt er der Verwesung preis gegeben oder nicht? Wie kommt es, daß nur Einigen die Engel sichtbar sind, anderen nicht? daher nähert er sich wieder dem Maimonides in Etwas. Es erschienen dem Abraham, der Sarai, dem Lot, den Sodomiten Engel in Körpergestalt. Für die andern Menschen aber war nichts hier zu sehen. Auch nach dem Zweck dieser Vision fragt er und beantwortet sie theils dahin, daß Abraham Fürbitte für die Sodomiten thun

ihr noch ein Sohn geboren werden sollte und zwar hatte er deswegen geschwiegen, weil er ihr hätte zugleich mittheilen müssen, daß sein Beruf von jetzt an der geworden wäre, durch jede Handlung die Wahrheit zu predigen, was die spottsüchtige Sara vielleicht als eine Anmaßung und Ziererei hätte aufnehmen können. Nur durch seine Handlungen konnte sie seine Aufgabe begreifen lernen, nicht aber durch seine Worte von ihr unterrichtet werden.

sollte, was auch unsere Meinung ist, theils daß Abraham seine Nachkommen vor ähnlichen Vergehen warnen sollte, theils endlich, um zu zeigen, wie Abraham nach der Beschneidung, auch in den gewöhnlichsten Beschäftigungen immer bei Gott war,*) wozu denn noch die Verheißung an Sarai kommt. Auch in Beziehung auf Vers 20 und 21 kommt er unserer Auffassung nahe. Die Engel sollten die Sodomiten prüfen, ob sie vor der Ausführung des vorgenommenen Verbrechens nicht zurückschrecken würden.

Man sieht hieraus, worin eigentlich die Hauptschwierigkeit liegt. Sie liegt nur in Vers 1. Daß hier von einer Erscheinung des Herrn die Rede ist, die auf eine alltägliche Geschichte hinausläuft, ist gewiß. Wir suchten den Zweck hiervon zu erkennen, wodurch denn diese Schwierigkeit gehoben wird. Ueber die Männer wissen wir nicht mehr, als die h. Schrift mitzutheilen für gut findet. Da sind sie denn in Abrahams, Sarah's und Lots Augen nur Menschen, aber Menschen mit einem höhern Auftrage bekleidet. Die Einwendungen des Abrabanels sind durch unsere Auffassung von vorn herein beseitigt. Daß nur zwei Abgesandte nach Sodom kommen, beweist nicht, daß der dritte Gott ist, der dann bei Abraham stehen bleibt, sondern eben, daß die Scene vor Abrahams Zelt (V. 1—16) nicht bloße Einleitung zu dem Folgenden ist, sondern einen Zweck für sich hat, der dann auch durch einen besondern Abgesandten erreicht wird. Dieser kehrte denn auch dahin zurück, woher er kam. Das ארדה נא (V. 21.) nimmt Philippson, dem Maimonides (More Nebuchim I, 10) folgend, wie oben Kapitel 10, 5 um die Erhabenheit Gottes den menschlichen Verhältnissen gegenüber auszudrücken. Will man unsere Auffassung beider Stellen nicht gelten lassen (s. oben S. 149), so sehen wir in dieser Redeweise der h. Schr. gerade das Räthsel gelöst, was die Rabbinen, nebst der Frage, wie Gott überhaupt das Körperliche wissen könne? (nach ihrer Voraussetzung nämlich, daß Körperliches mit Geistigem einen

*) Was er denn mit Recht auch in dem Midrasch sieht: אמר ר"ל „Es sagte Resch Lakesch: die Erzväter sind der göttliche Thron; denn es heißt (Gen. 17, 22): „Gott stieg auf, von Abraham weg (מעל)." הבות הן הן המרכבה שנאמר ויעל אלהים מעל אברהם

Dualismus bilde) am meisten beschäftigt, nämlich: wenn Gott die Zukunft weiß, so weiß er ja, ob ich sündigen werde: folglich muß ich sündigen und die Sünde hört auf? fragen die Rabbinen. Die heilige Schrift beantwortet hier und oben gerade diese Frage, einfach und kindlich, aber erhaben und tief. Gott steigt herab, um zu sehen, ob die Menschen gesündigt haben; denn er will nicht wissen, ob der Mensch sündigen werde (siehe in der Kosmologie unter der göttlichen Weltregierung).

Die Midraschim sehen bekanntlich eine wirkliche Engelerscheinung in den drei Männer; doch auch sie wissen, daß nicht die Engelerscheinung, sondern Abrahams freundliche Aufnahme der Fremden hier das Wichtigste ausmacht. vgl.:

כל שמות האמורות בתורה באברהם קדש הוץ מזה שהוא הול ויאמר אדני אם נא מצאתי הן בינוך הנינא בן אחי ר׳ יהושע ורבי אליעזר בן עזריה משום רבי אליעזר המודעי אומר אף זה קדש כמאן אזלה הא דאמר רב יהודה אמר רב גדול הכנסת אורחים יותר מהקבלת פני שכינה כמאן כאותו זוג

„So oft Adonai bei Abraham stehet, beziehet es sich auf Gott außer hier (Genes. 18, 3), wo es bloß mein Herr! bedeutet. Chanina, der Brudersſohn des Rabbi Jehoſua, und Rabbi, Elieſer, Sohn des Asarja, im Namen des Rabbi Elieſer des Mudaï ſagten: Auch hier iſt das Adonai heilig. Wem folgte Rab Jehuda im Namen Rabs, wenn er ſagte: Größer iſt Fremde freundlich aufnehmen, als Gott empfangen? Wem? Jenen Beiden.“ (Talmud Schebuoth 35 b. Sabbath: 1 27 a) Für unſere Auffaſſung können wir auch folgende Talmudſtelle als Beleg anſehen: אמר רבא בשכר שאמר אברהם אבינו ואנכי עפר ואפר זכו בניו לשתי מצות אפר פרה ועפר סוטה „Raba ſagte: Zum Lohne daß Abraham ſagte: „Ich bin ja nur Staub und Aſche“ (18, 27) erhielten ſeine Nachkommen die beiden Zeremonien: die Aſche der rothen Kuh (Num. 19) und die Eiferaſche (ibid. 5, 17). Talmud Cholin 89 a und Sota 17 a.“ Die Eiferaſche ſoll nämlich die Fortpflanzung Iſraels von allem Makel befreien, die Aſche der Kuh ebenſo jede Unreinheit aus Iſrael entfernen. Das iſt aber nur dann möglich, wenn Iſrael ſeinen Beruf nicht verkennt, nicht in ihm einen unheiligen Stolz, den übrigen

Völkern gegenüber, sanktionirt sehen will; vgl. übrigens für die ganze Auffassung V. 1—10. Baba Mezia 86 b. Kiduschin 32 b. לא נדמה לו אלא כיערביים „Er sah in ihnen nur Araber."

§. 45. Abrahams erfolgreiche extensive Wirksamkeit.

Abraham sollte nun seine Laufbahn von neuem beginnen; er sollte von jetzt an sowohl nach außen als nach innen und das auf die rechte Weise thätig sein. Dafür mußte er auch von neuem den Wanderstab ergreifen. Er mußte sich einen Boden suchen, wo er für die Wahrheit empfängliche Gemüther zu finden hoffen durfte; denn die Unempfänglichkeit seiner bisherigen Umgebung hatte er ja hinreichend kennen gelernt. „Er zieht also nach Süden und will sich in Gerar ansiedeln (20, 1 ff.)" Um aber nicht zu einem Verbrechen Anlaß zu geben, das wir schon kennen, giebt er seine Frau wieder für seine Schwester aus. So lange will er Zeit gewinnen, bis durch sein Wirken die Philistäer dahin gekommen wären, daß die Leidenschaft sie nicht mehr zur Ruchlosigkeit hinreißen würde. Doch Gott hatte es auch hier anders beschlossen. Der König des Landes läßt auch hier, was Abraham nicht vermuthen konnte, Sara wegnehmen; denn die Prüfungszeit war für Abraham noch nicht vorüber. Obgleich ihm von Sarah der Sohn verheißen war, sollte er die Trennung geduldig ertragen und Abraham klagt wieder nicht. Bald stellt es sich denn auch heraus, was Gott mit dieser neuen Prüfung beabsichtigte. Es sollte durch sie Abraham der Boden geebnet werden. Die Bewohner des Landes erkennen in ihm den Mann Gottes, behalten ihn gern bei sich und gönnen ihm einen Wirkungskreis.

Anmerk. Wenn man den Grund der Reise Abrahams nach Gerar in seinem Nomadenleben finden will, so übersieht man, daß Abraham für sich immer einen festen Wohnsitz liebt (vgl. 13, 3.). Er bleibt eine geraume Zeit, über 13 Jahr, im Haine Mamre (13, 18.). Ebenso in dem Lande der Philister (21, 24; 22, 19.).

§. 46. Abrahams erfolgreiches intensives Wirken.

Endlich wird der verheißene Sohn geboren. Doch auch in diesen Freudenkelch soll ihm der Wermuthstropfen gemischt werden. Um diesen Sohn vor verderblichen Einflüssen zu bewahren,

muß er sich entschließen, seinen anderen Sohn zu verstoßen. Mit schwerem Herzen doch Gott gehorchend entschließt er sich dazu, denn Abraham besteht jede Prüfung.

Um im Gegensatze von Kapitel 14. das Erfolgreiche seiner jetzigen Wirksamkeit zu bezeichnen, findet hier Kapitel 21, 22—33. seine rechte Stelle. Besonders wird dieses denn noch hervorgehoben 21, 33.

§. 47. Die absolute Religiosität Abrahams.

Das, was in der Beschneidung als ein Sollen, als eine göttliche Anforderung dem Abraham zur Pflicht gemacht worden war, nämlich: sein ganzes Leben und jede Handlung desselben Gott zu weihen, das Irdische völlig zu überwinden und vollkommen zu werden, von welcher Vollkommenheit denn auch seine bisherigen Handlungen Zeugniß ablegten, sollte nun sich in einen Akt konzentriren, in einer für alle Zeiten vorbildlichen Handlung. Der Gott, der die Beschneidung eingesetzt, (אלהים vergl. Kap. 17) ist es, der nun nach allen diesen Begebenheiten, (אחר הדברים האלה 22, 1.) nämlich: nach seiner Prüfung in der Stadt des Abimelech, nach der Vertreibung des Ismael, nach seinem Bündniß mit Abimelech, nach seinem Predigen der Wahrheit in Beer-Saba, ihm jetzt das Höchste und Schwerste zumuthet. Er soll seine Freiheit im höchsten Grade erlangen und bewähren. Es wird von ihm gefordert, freiwillig, ohne Lohn dafür zu erwarten, noch Strafe für die Unterlassung zu befürchten zu haben (א:), den einzigen, geliebten Sohn, bei ruhigem und besonnenem Bewußtsein Gott zum Opfer zu bringen.

Das Leben in einem Augenblick der Begeisterung für einen großen Gedanken hinzugeben, ist etwas Großes, doch häufig in der Geschichte Wiederkehrendes. Größer ist und minder häufig kommt es vor, sein Leben jahrelang, mit ruhiger Ueberlegung und kaltem Blute dem großen Ziele hinzuopfern. Das Größte ist aber, nicht sich selbst, sondern das eigene Kind, mit eigenen Händen, bei kaltem und ruhigem Blut einem großen Zwecke hinzugeben; die Freiheit bis zur Ueberwindung aller natürlichen Gefühle sich angeeignet zu haben. Und dieses wird Abraham am Ende seiner Tage zugemuthet. Denn nur dann ist der Bund der Beschneidung eine Wahrheit und kein bloßes äußerli-

ches Merkmal mehr, wenn wir durch sie absolut frei geworden sind; wenn es für uns nichts mehr giebt, kein Gefühl und keinen Gedanken, die wir nicht freiwillig der Pflicht, freiwillig dem Wahren und Rechten, freiwillig Gott zum Opfer zu bringen vermöchten. Nur wenn die Anforderung in unserm Innern, an nichts Einzelnem mehr zu hangen, zur absoluten Wahrheit, zur That, zum Leben in uns geworden ist, sind wir frei zu nennen.

Gott spricht zu Abraham, in einem Augenblicke der Erhebung und des Nachsinnens über sein bisheriges Leben: Das Alles, was du bis jetzt gethan, ist zwar gut und löblich; doch nur dann bist du in der That vollkommen, in der That frei, wenn auch die Liebe zu deinem einzigen Sohne, dich in der Freiheit nicht zu hindern vermag, wenn du deinen einzigen Sohn Gott freiwillig zum Opfer bringst. Wie anschaulich und hochtragisch beschreibt nun die heil. Schrift diesen Akt! Jeder Zug ist höchst bedeutsam. Gott befiehlt, droht nicht; er bittet nur. Denn nicht die Furcht, sondern die Liebe zu Gott sollte diese Handlung motiviren. Gott verspricht aber auch nichts zum Lohn für diesen aufopferungsvollen Gehorsam; denn die Freiheit ist auch in ihren schwersten Handlungen sich selbst Lohnes genug.*) Gott sagt nur: Nimm das, was dir das Liebste ist, und bring' es mir zum Opfer! Abraham seinerseits tritt nicht hastig, sich übereilend auf, gleichsam den Augenblick herbeisehnend, wo schon Alles vorüber wäre, sondern besonnen, wie ein Mann, der die Größe seines Opfers, aber auch die Größe der Pflicht kennt, der er ein solches Opfer zu bringen sich entschließt. Er steht früh auf, denn er sucht den schweren Gang nicht hinauszuschieben, sattelt seinen Esel, nimmt seine Bedienten und seinen Jizchack mit, spaltet das Holz; in seiner ruhigen Besonnenheit vergißt er auch nicht des Kleinsten, was zu seinem Zwecke nöthig sein könnte. Drei Tage ist er auf der Reise, er hat Zeit zu überlegen, zu prüfen, wankelmüthig zu werden, doch sein Entschluß bleibt fest. Er erkennt endlich den Ort; keine Miene verräth seinen Jüngern, zu welchem schweren Gang er nun von ihnen Abschied nimmt. Selbst die herzerschütternde

*) In den Sprüchen der Väter IV. 2. heißt es daher: שכר מצוה מצוה „der Lohn der Tugend ist die Tugend."

Frage seines Sohnes vermag ihn kaum zu einer leisen Andeutung seines Vorhabens zu bewegen. Er baut den Altar, legt das Holz zurecht, bindet den Sohn, legt ihn auf das Holz, streckt die Hand aus, ergreift das Messer und will schlachten — da ruft der Engel erst: Abraham! Abraham! Gott will nicht das Opfer, aber so weit sollte Abraham seine Handlung ausführen, daß nur noch die mechanische Bewegung fehlte. Ein Engel mußte es sein, eine äußerlich ihm zukommende, himmlische Stimme, die ihn von der letzten Bewegung abhielt, denn in seiner Brust war nun nicht mehr Raum zu sinniger Ueberlegung. Von seiner Seite fehlte nichts mehr; er hatte Gott Alles geopfert, er hatte sich nun vollkommen frei gezeigt; nur die äußerliche, von ihm nicht gesuchte, noch veranlaßte Erscheinung verhinderte das Letzte. So sehr war er in sein Vorhaben vertieft, daß es eines zweimaligen Rufens seines Namens bedurfte, ehe er die Stimme nur hörte. Nun bist du vollkommen gottesfürchtig, heißt es daher jetzt (22, 12), nun hast du den höchsten Grad der Religiosität, die absolute Freiheit, das wahre Menschsein erlangt, denn nichts enthältst du ja der Pflicht vor. Nichts giebt es, das du nicht im Dienste Gottes hinzugeben vermagst. Gott, dem du Alles hingegeben, giebt dir daher Alles zurück; denn nur die Gesinnung will Gott, die freie und thatkräftige, die, welche das Opfer wirklich bringen will, es zu bringen sich entschließt und bei diesem Entschlusse fest verharrt; das äußerliche Opfer aber ist Gott alsdann gleichgültig. Das äußerliche Opfer kann daher symbolisch ausgedrückt, ersetzt werden. Es kann ein Widder statt des Sohnes Körper gebracht werden, wenn einmal im Geiste du deinen Sohn wirklich geopfert hast. Diese Lehre ist nun Abraham geworden; sie findet er angedeutet einmal in dem ganzen Vorgange, dann in dem Widder, der ihm so zur rechten Zeit geboten wird. Mit dieser Handlung hat er den höchsten Grad der Vollkommenheit erreicht, sein Leben ist das Vorbild für seine Nachkommen, das Vorbild aller Völker; denn er hat immer auf die Stimme des Herrn gehorcht.

Anmerk. Die neueste Kritik hat, wie das zu erwarten stand, in diesem Kapitel nichts als Heidnisches sehen wollen. Bekannt-

sich waren bei allen heidnischen Völkern, besonders aber bei den Vorderasiaten, in deren Umgebung doch Abraham lebte, Menschen- und Kindesopfer nichts Ungewöhnliches. Was war also einfacher, als die in Rede stehende Handlung aus dieser so verbreiteten Sitte zu erklären? Und dennoch ist unser Kapitel nichts mehr und nichts weniger, als die faktische und praktische Vernichtung alles Heidenthums. Wir können das Heidenthum in zwei Gruppen theilen. Die erste fühlt sich befriedigt in dieser Welt und strebt nicht über sie hinaus; sie kennt nur eine sinnliche, nicht eine geistige Welt. Zu dieser Gruppe gehören die Fettischdiener und die Chinesen, die Vorderasiaten, Griechen und Römer. Die andere Gruppe aber fühlt sich unglücklich in dieser Welt, will über sie hinaus, sucht sie zu entbehren. Die sinnliche Welt erfüllt sie mit Trauer und Schmerz; sie erstrebt eine unsinnliche. Zu dieser gehören die Indier, Buddhadiener, Perser und Aegypter. Während jene Völker kaum eine Ahnung von Unsterblichkeit haben, das Leben nach dem Tode ihnen nur ein trauriges Gespenster- oder Schattenleben ist, oder, wenn es hoch kommt, ein Leben als Schin: so ist die Phantasie der Völker, die zur zweiten Gruppe gehören, unerschöpflich in der Ausmalung der übergroßen Seligkeit der Verstorbenen. Das diesseitige Leben ist für jene Alles, für diese gar nichts und umgekehrt. Bei beiderlei Völkern müssen daher Menschenopfer nothwendig vorkommen. Die in das Diesseits versenkten Völker fühlen sich überall in ihren Genüssen gehemmt, von bösen, feindlichen Mächten umstellt. Diese in ihrer Blutdurst zu besänftigen, ihrer Schadenfreude zu genügen, muthet sich der Mensch das Grausamste zu. Dem nach Blut lechzenden Moloch opfert er sein eigenes Kind, damit er ihm wenigstens die übrigen lasse. Es ist also Furcht vor noch größerm Unglück, was hier zum Menschenopfer treibt, und es muß wirklich geopfert werden. Mit einer blos symbolischen Handlung ist nichts gethan, sondern der Moloch muß wirklich das erhalten, was ihm nach seiner Natur zukommt, soll er es sich nicht mit Gewalt und auf eine Alles verheerende Weise aneignen.*) Ganz anders hier. Von Furcht, von Strafe

*) Bei den Griechen und Römern sahen wir zwar die blutigen Menschenopfer später durch symbolische, durch Binsenmänner, Puppen und

ist gar nicht die Rede. Vielmehr sehen die Talmudisten mit Recht in den נא V. 2. das Bitten hervorgehoben. Vergl. Sanhedrin 89 b. קח נא ארך נא אלא לשון של בקשה. „Nimm doch (נא); das Doch bedeutet nur eine Bitte."

Aber auch bei den Völkern, die das Diesseits verachten, wie die Indier, Buddhisten und Aegypter, müssen Menschenopfer vorkommen, aber aus dem entgegengesetzten Grunde. Der geopferte Mensch wird dadurch glücklich gemacht, wird dadurch der unseligen Vergänglichkeit enthoben u. s. w. Man hat es der heil. Schrift zum Vorwurfe gemacht und sogar daraus einen Beweis hernehmen wollen, daß sie den absoluten Standpunkt der Religiosität nicht erreiche, daß sie von Unsterblichkeit der Seele nicht rede. Sie redet nun allerdings von ihr, aber nur andeutungsweise, sie setzt sie voraus. Aber daß sie nur so und nicht deutlicher die Unsterblichkeit lehrt, ist grade die glänzendste Apologie für dieselbe Sie ist eben so weit entfernt von dem heidnischen Versenktsein in die Natur, als von der heidnischen Flucht aus derselben. Diese Natur ist gut und vollkommen, nach der Lehre der h. Schr., denn Gott sah Alles, was er gemacht hat, und es war sehr gut. (Gen. 1, 30.) Von einer Wiederbringung aller Dinge weiß die h. Schr. nichts und Jesaja 66, 22. ist nur ein poetischer Ausdruck, um eine bessere, sittliche Zukunft zu veranschaulichen. Der Mensch braucht also nicht aus dieser Natur zu fliehen, um Gott zu finden, nicht erst nach dem Tode ist er bei Gott, sondern auf dieser Erde soll er vor Gott wandeln und vollkommen werden. Eben so wenig ist aber diese Natur das absolut Gute, dieses ist nur in des Menschen Brust. Der Mensch soll Herr sein über diese Natur, er soll in und mittelst dieser Natur seine Freiheit verwirklichen. Er soll diese Natur als das Geschenk Gottes betrachten, das eben nur dazu da ist, daß er sie zur Verwirklichung seiner Freiheit gebrauche. Alle Verhältnisse, in die er

---

Mohnköpfe ersetzt; indeß der Grundgedanke ist unverändert geblieben. Dem Gotte müssen Männer fallen; aber er hat, durch ein magisch auf ihn einwirkendes Zaubermittel, um dieses nicht zu verlieren, oder auch um von ihm nicht Schaden zu erleiden, bewogen, sich den Tausch gefallen lassen. Der wahre Gott will aber blos die Gesinnung und das Symbol ist nur Ausdruck derselben.

kommt, sind von Gott herbeigeführt — auf daß er in ihnen und durch sie seine Freiheit bewähre. Es ist daher auch hier nirgends von einem Lohn, von einer jenseitigen Seligkeit die Rede, die Abraham für seine That verheißen würde. Nicht in der Aussicht auf Lohn und nicht aus Furcht vor Strafe seinen Sohn hinzugeben, sondern blos aus Liebe zu Gott, blos um durch die That seine Freiheit zu bewähren, blos um Herr über alles Irdische zu sein — das vermag kein Heide.*) Deswegen genügt es auch, wenn diese Gesinnung so weit fortschreitet, daß sie für die That angesehen werden kann. Die Rabbinen machen daher auch folgende Bemerkung zu 22, 9.

רבי חפני בר יצחק אמר כל מה שהיה אברהם אבינו עוקד את יצחק בנו מלמטן היה ה׳ק״ב״ה כופת שריהן של אומות העולם מלמעלה ולא עשה אלא כיון שהפליגו ישראל עצמן בימי ירמיהו אמר להם הקב״ה מה אתם סבורים דאילן כתיב קיימין שנאמר כי עד סרים סבוכים וכסבאם סבואים כי עד עירים סבוכים אלא כסבא סבואים אשתרון יתהון כתיב דכתיב אבלו כקש יבש מלא

„Rabbi Chophni, Sohn des Jizchack, sagte: So wie Abraham seinen Sohn Jizchack auf der Erde band, so band (in demselben Augenblick) Gott die Fürsten der Völker im Himmel und sie blieben so gebunden. Als aber die Israeliten in den Tagen Jeremia's sich zum Götzendienst wendeten, da sagte Gott zu ihnen: Was denkt ihr, daß jene Bande noch bestehen? weil es heißt (Nachum 1, 10.): „Während sie wie Dornen festgewurzelt sind und in ihrem Getränke sich berauschen;" lies (statt סרים, עירים): „Wenn sie als Fürsten festgewurzelt sind!" Nein, sie sollen wie Trunkene כסבא nicht mehr feststehen, sondern taumeln (nicht mehr gebunden sein, sondern euch blindlings, wie ein Trunkener schaden);

*) Der Abrabanel will zwar aus unserem Kapitel einen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele hernehmen; allein er hat eben das Ganze nicht recht aufgefaßt.

Wir wissen nicht, warum Philippson die Worte desselben nur halb zitirt und sie daher nicht genau wiedergiebt. Sie lauten:

וזקוי להוסיף עליהם עוד ליחד עליהי וחוק לחזקת הזקנה הכתב ויכרה הרוקני und לכל היתה תקותו בלבד שכר כפעו ויניע קליו קקרי חוקו בשכר וכ׳

ich habe ihre Banden gelöst, denn es heißt (ibid.): „Wie Stroh sind sie (die Bande) verzehrt, es ist ganz trocken" (Ber. Rabb. 57.)

Die Rabbinen nämlich, zur Zeit des untergehenden Heidenthums lebend, wußten, daß die heidnischen Götter nur Naturkräfte bedeuten. Diese Naturkräfte sahen sie durch die Brille der alexandrinischen Religionsphilosophie, als die Engel Gottes an, denen mit Unrecht statt Gott selbst Verehrung gewidmet würde. So gaben sie jedem heidnischen Volke seinen שר, seinen Fürsten. Nur Israel stehet unmittelbar unter Gottes Leitung, die Heiden aber unter der Leitung der שרים. Sie sehen nun mit Recht in dem Opfer Abrahams ein Binden der שרים. Jeder, der an diesem Opfer Theil nimmt — und jeder Israelit soll daran Theil nehmen, er soll sich so frei machen, daß er ein solches Opfer zu bringen im Stande wäre — hat von der Macht des שר nichts weiter zu fürchten. Wenn er ihm auch irdisches Leid zufügen könnte, so würde das ihn nicht berühren, da er erhaben über irdisches Leid ist. Als aber Israel sündigte, selbst sich unter das Irdische erniedrigte, da sagte Gott: glaubt ihr denn, daß jetzt noch die שרים gebunden sind? Sehr schön; glaubt ihr denn, daß weil ihr Israeliten seid, wenn ihr euch auch nicht dieses Namens würdig macht, ihr schon über den andern Völkern stehet?

§. 48. Schluß.

Durch Abraham ist das Heidenthum nicht nur vernichtet, sondern durch ihn ist auch die wahre Religiosität vorbildlich gegeben. Er wird oft in Versuchung geführt; es wird ihm oft der Baum des Lebens und der des Wissens gereicht, doch er geht niemals auf die Sünde ein, greift immer zum Baume des Lebens. Durch jede neue Versuchung nimmt er aber auch zu an Gotteserkenntniß. — Zuerst weiß er blos, daß Gott Herr über Alles ist; daß er, der vom Menschen Sündlosigkeit fordert, auch alles Irdische so eingerichtet hat, daß der Mensch nicht zu sündigen braucht; daß er, der dem Menschen ins Herz geschrieben: er solle frei sein, ihn auch nur in solche Verhältnisse führe, in denen er seine Freiheit bewähren könne, und Abraham sucht diese Erkenntniß auszubreiten (extensive Religiosität.) Dann lernt er Gott als denjenigen kennen, der die Freiheit, trotz der

jetzigen Sündhaftigkeit der Menschen unter ihnen verwirklichen wird und zwar zunächst in seinem Geschlechte, und deswegen sucht er nun seinem Geschlechte die Wahrheit einzupflanzen (intensives Wirken). Endlich als denjenigen, der in einem Theil der Menschen, in seinen Nachkommen, sich das Mittel schaffen will, allen Menschen die Freiheit zu bringen. So sehen wir in ihm das Vorbild und die Bestätigung für das oben (S. 73.) Gesagte, daß ein sündloses Wachsen in der Gotteserkenntniß möglich ist, daß also Endlichkeit und Sündhaftigkeit nicht miteinander verbunden zu sein brauchen und daß dieses Wachsen eben durch immer neue Prüfungen eingeleitet wird. So ist Abraham das Vorbild der wahren Gotteserkenntniß, der wahren activen Religiosität. Er erkennt Gott als den Herrn des Himmels und der Erde, als den Lenker des Schicksals des Einzelnen und der Völker und der Menschengeschichte. Der Zweck dieser göttlichen Leitung ist aber nur die ewige Selbstbefreiung des Menschen und der Menschheit, das Leben der Menschheit in der Freiheit.

Die Summe dieses abrahamitischen Lebens ist vorbildlich konzentrirt in seinem freiwilligen Hingeben seines einzigen Sohnes an Gott, in seiner letzten und höchsten Prüfung. Deswegen betrachtet die Synagoge diese letzte Handlung mit Recht als das Ideal aller Religiosität, als den Geist, den sich Jeder anzueignen hat, als das Beispiel, das für uns Alle gegeben ist. Abrahams Frömmigkeit soll auch uns fromm machen, soll auch uns vor Gott beistehen, soll auch uns von all und jeder Sünde befreien.

Anmerk. 1) Die Rabbinen des Mittelalters, die mit Unrecht, wie wir seiner Zeit zeigen werden, dem Gottesbegriff Eintrag zu thun glauben, wenn sie zugeben wollten, daß Gott den Menschen prüft, um zu sehen, ob er in der Prüfung bestehen würde, gerathen natürlich bei so deutlichen Schriftstellen, wie z. B. in unserm Kapitel V. 12. (s. d. Zusammenstellung aller Stellen bei Philippson) in die größte Verlegenheit. Gott prüft denn blos des Menschen wegen, d. h. — da er selbst schon weiß, wie der Mensch handeln wird — blos um dies dem Menschen auch zum Bewußtsein zu bringen, oder blos um den anderen Menschen ein Beispiel zu geben. Die Wahrheit umfaßt aber

alle drei Ansichten. Jede Prüfung Gottes soll den Menschen auf eine höhere Stufe der religiösen Entwickelung erheben. Es wiederholt sich daher bei jeder neuen Prüfung Gottes die Geschichte des ersten Menschenpaares. Bestehet der Mensch in der Prüfung, so greift er zum Baume des Lebens, ist für sich besser und für Andere ein Beispiel geworden. Aber er kann auch nicht bestehen, nicht aus Schwachheit — Gott führt jeden nur nach dem Maaße seiner Stärke in Versuchung (s. Ber. S. 32.) — sondern weil es in seiner freien Wahl liegen soll, in der Prüfung zu bestehen oder nicht, zu sündigen oder nicht zu sündigen. Weil nun Gott diese Möglichkeit dem Menschen gegeben, so will er auch im Voraus nicht wissen, ob er bestehen wird. Alles Andere weiß Gott im Voraus, weil, wie Maimonides (More Nebuchim III. 21.) spekulativ bemerkt, Gott die Dinge nicht weiß, weil sie sind, sondern Alles ist, weil Gott es weiß Aber von der Sünde gilt eben das Umgekehrte. Sie ist nicht, weil Gott sie weiß, sondern Gott weiß sie, weil sie ist, sie ist der reine Zufall.

Anmerk. 2) Die Synagoge sieht ganz dasselbe in Abraham, was die Kirche, im Geiste des Christenthums, in ihrem Stifter sehen sollte, und man kann hieraus schon sehen, daß die Synagoge der Kirche die höchste Anerkennung nicht versagen wird. Für die Sündlosigkeit Abrahams haben wir schon Stellen genug angeführt. *) Aber auch so vieles Andere wird von Beiden auf gleiche Weise gesagt. Abraham sitzt zur Rechten Gottes, nach Psalm 110, 1. (Sanhedrin 108 b.) Dem Abraham tritt der Teufel entgegen, um ihn zu versuchen und auch er weist denselben mit Bibelversen ab (Sanhedrin 89 b). Auch auf Abraham wird Jeschaja 41, 2. angewendet (Sanhedrin 108 b. Ber. Rabba 43). Auch Abraham vereinigt in sich das Königsamt, das Priesteramt und das Prophetenamt (Nedarim 32 b.

*) Man möge noch dafür vergleichen Makkoth 24 a. Aboda Sara 19 a. u. v. A. Wir wissen übrigens recht gut, daß es auch Stellen in Talmud giebt, z. B. Nedarim 32 a), die die Sündlosigkeit Abrahams leugnen, daßhierauf sich sogar der פירוש von ראש השנה stützt. Allein da wir so viele Stellen für uns haben, so zeugen die entgegengesetzten nur von der unveräußerlichen Lehrfreiheit der Synagoge.

Ber. R. 55.) In und durch Abrahams Opfer werden wir vor Gott gerechtfertigt (vergl. Ber. R. 58.).

וישא אברהם את עיניו וירא והנה איל אחר מאחר אמר רבי יודן בר סימון אחר כל המעשים ישראל נאחזים בעבירות ומסתבכין בצרות וסופן ליגאל בקרנו של איל הה"ד וה' אלהים בשופר יתקע אמר רבי חנינא בר רבי יצחק כל ימות השנה ישראל נאחזים בעבירות ומסתבכין בצרות וביום השנה הן נוטלין שופר ותוקעין בו ונזכרין לפני הקב"ה והוא מיהל להן וסופן ליגאל בקרניו של איל שנאמר וה' אלהים בשופר יתקע ויעלהו לעולה תחת בנו רבי יוחנן אמר אמר יהי רצון לפניך ה' אלהינו בשעה שיחיו בניו של יצחק באים לידי עבירות ומעשים רעים ותהא נזכר להם אותו העקידה ותתמלא עליהם רחמים

„Er hob seine Augen auf und sah einen Widder nachher (V. 13). Was bedeutet das Nachher? Es sagt Rabbi Juda, Sohn des Simon. Nach allen diesen Begebenheiten, wenn dennoch Jisrael in Sünden verstrickt und in Leiden gesenkt worden, so werden sie am Ende erlöst werden durch die Hörner des Widders; deswegen heißt es (Sacharja 9, 14): „Gott der Herr wird auf einem Schofar (Widderhorn) blasen." Rabbi Chanina, Sohn des Rabbi Jizchak, sagte: Wenn das ganze Jahr Jisrael in Sünden verstrickt sind und in Leiden versenkt und nehmen am Neujahrstag das Schofar und blasen darauf: so wird dadurch ihrer vor Gott gedacht und er vergiebt ihnen und am Ende werden sie erlöst werden durch die Hörner des Widders, denn es heißt ꝛc. „Und er brachte ihn zum Opfer an der Stelle seines Sohnes" (V. 13). Wie so an der Stelle seines Sohnes? Rabbi Jochanan sagte, er hielt folgendes Gebet: Möge es dir, o Gott! gefallen, daß, wenn die Söhne von Jizchak sündigen und böse Thaten ausüben, du ihnen gedenkest dessen (Jizchaks) gebunden werden (עקידה) und für sie voller Erbarmen werdest (Ber. Rabba 56)" *) Aehnlich Rosch Haschana 16 a. Daß diese und ähnliche Vorstellungen nicht dem Christenthum erst entlehnt, sondern älter als das N. T. sind, beweist dieses selbst (s. Lukas 16, 22).

*) Den Gedankeninhalt dieser letzten Vorstellung werden wir in der Cultusphilosophie bei Rosch Haschana kennen lernen.

Zum Schlusse dieses Abschnittes wollen wir noch folgende Stelle aus dem Alscheich hierher setzen, weil sie auf eine tiefsinnige Weise die leitende Idee unserer ganzen Arbeit enthält:

Zu Vers 13. beginnt er, nach der Methode aller rabbinischen Commentaren, mit Voranstellung folgender Fragen:

1) „Woher wußte Abraham, daß es der Wille Gottes sei, statt Jizchack einen Widder zu opfern? 2) Was bedeutet das אחר? 3) Wozu brauchen wir zu wissen, ob er im Gebüsch verstrickt war, oder nicht, und ob dieses an den Hörnern war oder nicht? 4) Weshalb veranstaltete es denn Gott so, daß statt des Jizchack ein Ersatzopfer gebracht ward? Wozu war dieser Ersatz nöthig? Warum schuf er diesen Widder am sechsten Schöpfungstag gegen Abend (nach Sprüche der Väter 5, 9, eine Stelle, deren Wichtigkeit wir erst im folgenden Kapitel einsehen werden) und schuf ihn nicht ein oder zwei Jahr vor Abrahams Opfer (עקדה)?

„Diese Fragen zu beantworten, müssen wir folgenden rabbinischen Ausspruch voranschicken: „Der Widder, welcher am sechsten Schöpfungstage gegen Abend geschaffen wurde, an dem war nichts Vergebliches; seine Sehnen wurden zu den zehn Saiten der David'schen Harfe verwendet; seine Haut zum Gürtel um die Lenden des Propheten Elia; auf seinem linken Horn wurde auf dem Berge Sinai geblasen, als die Thora gegeben ward, auf dem rechten Horn wird zur Messiaszeit geblasen werden; denn es heißt: (Jesaja 27, 13.) „An jenem Tage wird geblasen werden auf einem großen Horn."

„Dieses scheinen nun auffallende Worte zu sein! Wer gab dem David die Sehnen von Jizchacks Widder? Dem Elia dessen Haut? Warum legte er sie um seine Lenden? Weshalb gürtete er sich eher damit als ein Anderer? Weshalb kamen gerade David die Sehnen zu? Läßt es sich denken, daß das Horn bei der Verkündigung der Thora und das große Schofar von einem Widder waren? Die Rabbinen bemerken ja zu dem Verse: „Es ward die Schofarstimme immer stärker und mächtiger (Exodus 19, 19.)" „Die Stimme Gottes ist nicht wie die eines Menschen; diese wird immer schwächer, je länger sie anhält, jene immer stärker:" so war demnach die Schofarstimme bei der Verkündigung der Thora die

Stimme Gottes selbst; wie läßt es sich nun denken, daß die Stimme Gottes durch das Horn eines Widders hindurchgehe? Ferner: nachdem es heißt (Deuter. 33, 2.): „Von seiner Rechten ward ihnen das Feuer des Gesetzes", warum war nun nicht auch das Schofar vom rechten statt vom linken Horn? endlich warum nennt dieser rabbinische Ausspruch den Widder nicht, wie gewöhnlich, den Widder des Jizchack (אילו של יצחק) statt den Widder, der am sechsten Schöpfungstage gegen Abend geschaffen ward?

„Allein die ganze Absicht der Rabbinen mit diesem ihrem Ausspruche geht nur dahin, unsere Frage zu beantworten: warum Gott diesen Widder am sechsten Schöpfungstage gegen Abend geschaffen habe und nicht ein oder zwei Jahr vor Abrahams Opfer? Oder, warum Gott dem Abraham nicht befahl, er solle einen Widder von seiner eigenen Heerde nehmen, oder einen kaufen in einem nahen Ort, statt einen zu opfern, der ihm zufällig in die Hände lief, ohne Geld oder sonst etwas dafür gegeben zu haben? Deswegen hebt der Midrasch hervor, daß dieser Widder kein gewöhnlicher Widder war. Es war vielmehr nichts an ihm ohne Bedeutung, sein Geschaffenwerden war schon bedeutungsvoll und er erhielt die Bestimmung (im philosophischen Sinne, die Qualität) für diese Herrlichkeit. Nämlich: weil durch den Fall Adams und seiner Frau die böse Begierde (יצר הרע) die Herrschaft erlangte in der Welt, deswegen haben die zwanzig Zeitalter von Adam bis Abraham Gott immerwährend erzürnt und deswegen konnte Jisrael auch erst von Abraham an datiren. Allein selbst zu Abrahams Zeiten war die Kraft der bösen Begierde (יצר הרע) noch nicht gebrochen, sie nahm vielmehr immer noch zu in jedem Zeitalter. Die Wiederherstellung und das Gutmachen desjenigen, was Adam verderbt hat, kann nun nicht eher vollendet sein, als in der Messiaszeit. Wie soll aber diese Heiluug reifen, wenn in der langen Zwischenzeit zwischen Adam und Messias das Böse nur immer zunimmt, immer mehr heranwächst? Deswegen mußte Abraham den Jizchak zum Opfer weihen, damit dieses Jisrael immer gedacht werde am Versöhnungstag, an welchem Tage ja nach der Tra-

dition diese Handlung statt fand, und dadurch wird es kommen, daß die Welt immer besser und besser werden wird.

„Wenn nun das Opfern des Jizchack wirklich vollzogen worden wäre, so wäre Alles dadurch geheilt worden, was von der Sünde herstammte; allein da Gott beschloß, den Jizchack seinem Vater zu erhalten, so mußte ein Widder statt seiner gebracht werden, damit ein Zeichen bliebe gegen Alle, die je wider Jisrael sein werden, gleichsam als sähen sie die Asche von Jizchak.

„Es bleibt aber immer noch die Frage, warum es nicht ein gewöhnlicher ein- oder zweijähriger Widder gewesen? Er wurde indeß deswegen am sechsten Schöpfungstag gegen Abend geschaffen, damit drei Dinge durch ihn gut gemacht würden, das eine mit seinen Sehnen, das andere mit seiner Haut und das dritte mit seinen beiden Hörnern, jedes zur bestimmten Zeit.

„Um dieses zu verstehen, müssen wir drei Bemerkungen voranschicken: 1) Was durch Adam verdorben ward, läßt sich unter drei Rubriken zusammenfassen: a) Außer dem Tode ward Adam und seine Frau noch mit zehn Flüchen belegt, wie der Sohar ausführt, dafür denn auch Jakob mit zehn Segenssprüchen gesegnet ward, denn Adam war ein Gottesleugner und die Gott entsprechende Zahl ist die Zehnzahl, wie dieses den Kabbalisten (יודיי חן) bekannt ist. b) er stürzte sich der Sinnlichkeit auf unnatürliche Weise in die Arme, wodurch denn die Unreinheit sich auf alle seine Nachkommen vererbte, wodurch denn alle Geschlechter verderbt bleiben, bis der Engel des Bundes, Elia, kommen wird, um das Herz der Eltern den Söhnen zuzuwenden und sie zu reinigen, wie man das Silber läutert (Maleachi 3, 24). c) der Tod ward ihm und seinen Nachkommen, weil er vom Baume gegessen hat, denn wie man auch die Geschichte im Paradiese auffassen möge: so bleibt doch so viel gewiß, daß sie wirklich gegessen haben. Daher wurde denn auch Adam gegen a) sein Glanz, nämlich der Glanz der Göttlichkeit — da er ja an der Gottheit leugnete, gegen b) seine Größe — denn wer den Bund Gottes hält, (den der Beschneidung) gewinnt die Eigenschaft des צדיק nach den Kabbalisten, und er ist das Fundament der Welt; so sollte auch Adam bis zum Himmel reichen, die kör-

perliche und die geistige Welt mit einander verbinden; als er aber sich der Sinnlichkeit gewaltsam hingab, erreichte er nicht mehr die Qualität des Himmlischen — endlich gegen c) das ewige Leben weggenommen; denn die Gottheit konnte nun nicht mehr auf ihm ruhen vor seinem Tode, des eingesogenen Schlangengiftes wegen. Erst bei der Auferstehung der Todten wird er wieder rein gewaschen werden mit dem leuchtenden Thau (Jesaja. 26, 19) und ewig leben.*)

„2) Bemerkt der Midrasch: Wäre nicht der Sabbath gleich auf die Sünde des Adam gefolgt, so wäre er noch an demselben Tage gestorben; der Sabbath beschützte ihn aber, deswegen stand er auf und sang das Lied vom Sabbath (den 92. Psalm).

„3) Daß Alles, was Freitag Abends erst geschaffen wurde, von einer ganz vorzüglichen, geistigen Eigenschaft war, wie wir oben schon bewiesen.

„Hiernach ist nun auch der Widder des Jizchack zu fassen. Nicht umsonst wird seine Asche für die des Jizchak selbst gehalten, während dieser noch lebte; nicht umsonst lebte er tausend und hundert Jahr von der Schöpfung an bis zu Abrahams Zeiten, und das sogar im Garten Eden und unter dem Baum des Lebens (nach der Tradition)."

„Wir kommen nun zum Resultate: Von dem Augenblick an, wo Adam sündigte, ließ auch Gott das Heilmittel für seine Sünde in diesem Widder wachsen; gerade an dem Orte, wo er gesündigt hatte, unter dem Baume des Lebens, setzte er daher diesen Widder, durch welchen Alles wieder gut gemacht werden sollte. Die erwähnten zehn Flüche machte David, der ja eine Verkörperung des Adam ist (nach der Kabbala) durch seine zehn Harfensaiten wieder gut; denn er lobte und pries Gott, dadurch ward das Gottesleugnen Adams wieder gut gemacht. Durch seine Haut machte Elia, der Engel des Bundes, gut, daß Adam durch unnatürliche Wollust den Bundesort verletzt hatte. Der Tod aber ward einmal bei der Verkündigung der Thora aufgehoben (s. S. 81); doch da sie wieder sündigten, so geschah dieses nur durch das linke, schwache Horn. In der Zukunft aber

*) Die hier zu Grunde liegenden Talmudstellen befinden sich oben Seite 99 und Seite 22.

wird der Tod völlig aufhören, daher das rechte Horn." — Entkleiden wir diese Darstellung ihres mystischen Gewandes, so finden wir darin folgende Gedanken enthalten: 1) durch Adams Sünde kam die Erbsünde in die Welt (natürlich im jüdischen Sinne, wie wir später zeigen werden). Das ganze Heidenthum ist nur die Folge von Adams Fall. 2) Durch Jizchacks Opfer wurde ihre Macht zum ersten Male gebrochen, das war aber durch die göttliche Gnade so vorher bestimmt. 3) zum zweiten Male ward sie am Sinai gebrochen. 4) Auch durch Davids Gesänge durch Elias Gegenwart bei jeder Beschneidung*) ist sie gebrochen worden. 5) Vollends aber und gänzlich wird sie zur Messiaszeit gebrochen werden. Man sieht, daß, was die Tiefe der religiösen Anschauungen betrifft, die Synagoge nicht, wie die Hegelianer wähnen, so weit hinter der Kirche zurücksteht. Wir bemerken nur noch, daß der Alscheich in Sfafed in Palästina lebte, also seine Anschauungen nicht der Kirche entlehnt hat.

*) Diese Lehre ist analog, wie wir sehen werden, der von der Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl.

Viertes Kapitel.

Die intensive Religiosität oder die Offenbarung Gottes in Jisrael.

§. 49. Abrahams Saame.

Durch das vollendete Leben Abrahams ist das Heidenthum an sich, d. h. für uns, nicht nur vernichtet, sondern wir sind durch dasselbe schon auf den Standpunkt der absoluten Religiosität erhoben. Das heidnische Prinzip, daß die Natürlichkeit eine Macht habe gegen die Geistigkeit des Menschen, daß der Mensch als irdisches, endliches Wesen auch sündigen müsse, gilt für uns nicht mehr; denn im Hinblicke auf Abrahams Leben wissen wir von einem endlichen Menschen, der sich ganz nach der Natur des Endlichen entwickelte, und dennoch in der absoluten Freiheit und Religiosität verblieb und diese auch vor aller Welt in dem Opfern seines Sohnes manifestirte. Allein daß wir das Leben Abrahams richtig aufzufassen vermögen, haben wir dem Umstande zu verdanken, daß mit Abraham eine neue Geschichte der Menschheit beginnt, durch welche die Verheißung in Erfüllung gegangen ist, daß Abraham der Segen werden solle für alle Geschlechter der Erde. Es ist also diese neue Geschichte der Menschheit aufzufassen und zu begreifen. Die Religiosität Abrahams sollte für die Welt nicht nur nicht verloren gehen, sondern sie sollte sich von nun an in die Menschheit einbilden, sie von ihrem Mittelpunkte aus, welcher eben Abraham ist (s. oben S. 102), sich unterwerfen und so alles Menschliche durchdringen und sich in ihm verwirklichen. Das religiöse Leben aber, weil es die absolute Freiheit ist, hat nicht nur sich selbst zum Inhalt, sondern es hat auch seine eigenen Gesetze, nach welchen es, wenn es, wie im Heidenthum abhanden gekommen ist, erkannt und angeeignet wird, und ebenso entwickelt es sich auf eine eigenthümliche Weise.

Alles dieses fanden wir schon vollständig vorgebildet im Leben Abrahams. Zwar schweigt die Schrift, aus schon angegebenen Gründen, über die Art und Weise, wie Abraham zur Erkenntniß der Wahrheit gekommen ist, aber sie zeigt Jedem, der sehen will, deutlich genug die Art und Weise, wie Abraham in der Religion sich immer mehr entwickelte. Die absolute Religiosität ist die Einheit der zwei Faktoren, der intensiven und extensiven Religiosität. In jener strebt der Mensch sich zu vervollkommnen, in dieser der Menschheit das Heil zu bringen und sie zur Wahrheit zu führen. So fanden wir es im Leben Abrahams, so werden wir es auch im Folgenden finden. Auf daß wir es schon im Voraus sagen, so stellt das Judenthum in seiner ganzen Geschichte bis auf den heutigen Tag die Seite der intensiven — wir werden bald sehen, wie? — Religiosität dar, das Christenthum aber die der extensiven. Die Wahrheit und Einheit beider Seiten, die absolute Religiosität, wo beide Seiten, die an sich von Anfang an zusammen gehörten und zusammen wirkten, auch von den Menschen nicht mehr als Gegensätze betrachtet werden, sondern wo alle Menschen ihre Einheit und Zusammengehörigkeit — eine Einheit, welche die Verschiedenheit nicht negirt — erkennen werden, ist die absolute Religiosität, die Zeit, welche der Jude mit dem Erscheinen des Messias noch auf Erden hofft und auch das Christenthum ursprünglich als die Wiederkunft des Herrn auf dieser Erde hoffte.

Was nun die intensive Religiosität betrifft, mit der wir es in diesem Kapitel allein zu thun haben, so hat sie wiederum zwei Stufen, die wir im Leben Abrahams ebenfalls schon vorbildlich kennen gelernt haben. Die erste ist die, wo der Mensch ohne Rücksicht auf die Außenwelt, dem Prinzipe der Freiheit und Religiosität seine ganze Natürlichkeit zu unterwerfen sucht. Weil der Mensch sich selbst frei zu machen hat, und jeder Augenblick seines Lebens für ihn sowohl die Veranlassung zur Sünde als zur Tugend ist, so kann und muß er sich auf diese Wachsamkeit auf sich selbst beschränken, so lange er noch im ersten Stadium seines religiösen Lebens befangen ist. Er hat es erkannt, daß die Freiheit das einzig wahre Leben für den Menschen ist, er hat auch den rechten Willen, sie sich anzueignen, aber sein natürliches Leben steht noch ungebändigt der Freiheit gegen-

über. Die Macht der Natürlichkeit und Sinnlichkeit ist zwar gebrochen, doch es bedarf noch der Uebung und steten Aufmerksamkeit, um sie daran zu gewöhnen, der Freiheit sich völlig zu unterwerfen, und keinen noch ungebändigten Rest zurück zu behalten. In einzelnen Handlungen hat er zwar schon seine Freiheit verwirklicht, aber die Freiheit will in allen Handlungen sich verwirklichen und dazu ist er noch nicht geübt genug. Dieser Entwickelungsgang des religiösen Lebens, den wir die Selbsterziehung zur Freiheit nennen können, ist deswegen vorhanden, weil der Mensch ein endliches Wesen ist und wie gesagt, einerseits sich in der Freiheit Alles selbst zu verdanken haben soll, anderseits als endliches Wesen dem Gesetze des allmähligen Fortschreitens sich nicht entziehen kann. Können wir uns ja jede Kunstfertigkeit, so wie jede Kunst und Wissenschaft nur allmählig aneignen, es wäre zu verwundern, wenn dies im religiösen Leben anders sein sollte? Ist nur der rechte Wille vorhanden, sich die Freiheit wirklich zu eigen zu machen, so wird dieses Geschäft der Selbsterziehung zur Freiheit allerdings nicht ohne Irrthum, aber immer ohne Sünden von Statten gehen. Sünde ist nur da vorhanden, wo ich von dem, was ich thue, weiß, daß es nicht geschehen sollte, aber durch den Reiz des Augenblicks bethört, dieses Wissen mir zu verdecken suche. Bin ich aber mit Ernst beschäftigt, mich an die Freiheit zu gewöhnen, sie mir einzubilden, so werde ich dieses Wissen vom Unrechten zu stärken, statt zu schwächen suchen. Aber anders verhält es sich mit dem Irrthum auf diesem Stadium der Religiosität. Der Mensch hat das Herrliche der Freiheit geschmeckt; er sucht sie in jeder seiner Handlungen zu verwirklichen, aber er hat die Meisterschaft in dieser Selbstbeherrschung noch nicht erlangt. So stehet ihm die Freiheit noch gewissermaßen als etwas Aeußerliches, Fremdes, nicht den ganzen Inhalt seines Lebens Umfassendes gegenüber. Anderseits erkennt er auch die Natürlichkeit nicht als sein Wesen an; er will sie ja der Freiheit absolut unterwerfen; auch sie ist ihm daher etwas Aeußerliches und Fremdes. Es kann der Irrthum daher hier nicht ausbleiben. Handlungen werden für unbedeutend, nicht zum Inhalt der Freiheit gehörend, gehalten, die es keineswegs sind; anderen wird eine Wichtigkeit zugeschrieben, die sie nimmermehr haben u. s. w. Im Leben Abra-

hams haben wir diese Stufe der Religiosität schon kennen gelernt (s. ob. §. 43). Weil nun die Freiheit hier dem Menschen verhältnißmäßig noch etwas Aeußerliches ist, so wird er am liebsten sich eines Vorbildes bedienen; er wird sich fragen, wie hat es Jener gemacht, der von ihm als vollkommen frei und absolut religiös anerkannt ist, und der Verschiedenheit der Verhältnisse ungeachtet, ihm äußerlich nachahmen. Diese äußerliche Nachahmung eines vollkommen religiösen Menschen, oder auch die äußerliche Ausübung eines Gesetzes, das nur für den erschöpfenden Inhalt der Freiheit gehalten wird, ohne daß die Einsicht in dieses Verhältniß vorhanden wäre, ist daher ebenfalls eins der Symptome, woran diese Stufe der Religiosität zu erkennen ist.

Die zweite Stufe der intensiven Religiosität ist nun die, wo der Mensch in seiner religiösen Erziehung mit sich fertig geworden ist, es zur Meisterschaft gebracht hat, aber dennoch nicht die Absicht hat, zur extensiven Religiosität überzugehen. Er will zwar auch die Menschen zur Wahrheit führen; denn wer vermöchte in der Wahrheit zu sein und gleichgültig seine Nebenmenschen in der Finsterniß wandeln sehen? Aber er gehet nicht darauf aus, die Wahrheit durch Worte zu verbreiten. An seinen Werken soll man die beseligende Kraft der Wahrheit empfinden lernen und so Hunger und Durst nach ihr bekommen, aber durch Worte will er nicht bekehren. Bei aller Aufmerksamkeit auf sich selber — denn die Sünde lauert stets vor der Thür — wird er daher sich niemals scheuen, mit dem Leben in Verbindung zu treten, vielmehr wird er die Gelegenheit aufsuchen, in die voll pulsirende Ader des Lebens eingreifen zu können, eben weil nur so das ihn beherrschende Prinzip von seinen Mitmenschen erkannt und gewürdigt zu werden vermag. Hierdurch geräth er aber nothwendig mit der von einem andern Prinzip beherrschten Welt in Collision. Er selbst will seine Ueberzeugung der Welt zwar bringen, aber nur so, daß die Welt durch sein Leben angeregt, freiwillig zur Wahrheit komme. Sein Verhältniß zur Welt wird daher nicht das von Feuer und Schwert, sondern das der Liebe sein. Die von einem andern Prinzipe beherrschte Welt wird ihn aber nichts desto weniger als ihren Feind ansehen. Sein Leben ist die Negation ihres Prinzips, das ahnt sie, und deswegen haßt und verfolgt sie ihn. Er hat

der Welt nichts als sein stilles Dasein entgegen zu setzen, aber sein Dasein ist auch die stille Anklage für die ganze Welt und ihr ganzes Treiben und deswegen sucht sie dieses, sie stets anklagende Dasein zu vernichten, oder, da ihr das nicht gelingt, es zu verbittern und mit Leiden zu überhäufen. Wie dem Frommen dennoch der Sieg verbleibt, geht uns hier noch nichts an. Im Leben Abrahams hatten wir nun auch diese Stufe der Religiosität angedeutet (s. §. 46) und auch ihre Leiden sind nicht ausgeblieben, nämlich in den häuslichen Zwistigkeiten, die die Entfernung Ischmaels veranlaßt haben.

Beide Stufen des religiösen Lebens erkennen wir aber vollständig in dem Saamen Abrahams und zwar die erste in Izchack, die zweite in Jakob. Das biblische Bild von Izchack trägt durchaus den Karakter der Unbestimmtheit, Schwäche, der äußerlichen Nachahmung seines Vaters an sich, den wir als das Erkennungszeichen der intensiven Religiosität auf der ersten Stufe angegeben haben. Er vergreift sich in dem Gegenstande seiner väterlichen Zuneigung und bevorzuget den unwürdigern vor dem würdigern Sohne; weil sein Vater in einer Hungersnoth nach Aegypten gegangen ist, glaubt er das nachahmen zu müssen; weil sein Vater mit Recht seine Gattinn für seine Schwester ausgab, glaubt er auch dieses nachthun zu müssen, obgleich der Erfolg zeigte, daß er nicht den geringsten Grund dazu hatte.*) Nur göttliche Erscheinungen vermögen ihm seine Zaghaftigkeit und Unentschlossenheit einigermaßen zu benehmen (vgl. Genes. Cap. 26, 22. 24). In diesem unschuldigen, passiven Leben konnte er auch nur durch den Neid auf sein äußerliches Glück mit der Welt in Collision kommen. Er läßt sich Alles widerstandlos gefallen und vertheidigt sein gutes Recht nicht einmal (vgl. V. 14. 16. 18. 20. 22., besonders aber sein Benehmen gegen Abimelech mit dem Abrahams bei einer ähnlichen Gelegenheit Geneſis Cap. 21, 25 ff).

In dem von Anfange an bis zu seinem Ende viel verfolgten, leidensvollen und dennoch immer thatkräftigen Jakob tritt uns aber die zweite Stufe der intensiven Religiosität entgegen.

Daher kann das Leben Izchacks als das רבד, als das

*) ויהי כי ארכו לו שם הימים hebt die h. Schr. (Geneſis 26, 8) nicht ohne Grund hervor.

typische Vorbild des isr. Staatslebens angesehen werden, so wie das von Jakob als das typische Vorbild des Lebens der Juden nach der Auflösung ihres Staatsverbands.*)

Anmerk. Die erste Stufe der intensiven Religiosität, oder die der Erziehung zur Freiheit kehrt nämlich in der isr. Geschichte vom Auszuge aus Aegypten bis zum Aufbau des zweiten Tempels, zurück; und diese Stufe behandeln wir in diesem Kapitel. Die zweite Stufe der intensiven Religiosität bildet die Leidensgeschichte Israels seit der Seleucidischen Aera bis auf den heutigen Tag; sie werden wir im letzten Kapitel der Religionsphilosophie kennen lernen.

Aber auch die extensive Religiosität hat, wie wir das im Leben Abrahams ebenfalls schon vorbildlich sahen, (vgl. §. 42 und 45) zwei Stufen. Die erste ist die der äußerlichen Bekehrungssucht, wo der Mensch leidenschaftlich darauf ausgehet, das, was er für Wahrheit erkannt hat, der Welt zu predigen und sie so zu überzeugen. Da indeß dies der Karakter der Wahrheit und der Freiheit ist, daß der Mensch sie sich nur selbst geben kann, daß er sich nur mit Freiheit frei zu machen vermag, so kann jenes äußerliche Predigen der Wahrheit, sie nur äußerlich bringen, d. h. es bringt nur das Wort, ohne die Sache. Was diese Predigt verkündet, ist wahr; allein die Welt weiß diese Wahrheit nicht zu fassen, bleibt ihr daher fremd. Darüber erbittert, sieht sich diese leidenschaftliche Bekehrungssucht nach Hülfsmitteln um. Nicht sich, nicht der Art und Weise, wie sie auftritt, schreibt sie die Schuld des Mißlingens zu, sondern der Verruchtheit der Welt. Sie will also die Welt zunächst mit weltlichen Waffen zahm machen, wendet Feuer und Schwert gegen dieselbe an. Der Welt gegenüber ist sie nun in so fern im Vortheil, daß sie die Wahrheit wenigstens hat, wenn sie sie auch unverständig verkündet, und deswegen gelingt es ihr auch durch jene Mittel, die Welt eben zur äußerlichen Annahme der Wahrheit, d. h. zum Glauben ans Dogma, zu bringen.

Da sich diese extensive Religiosität mit dem äußerlichen

*) Ueber die scheinbaren Ungerechtigkeiten, die im Leben Jakobs vorkommen, s. Philippson.

Glauben begnügt und in der That begnügen muß, weil sie, die die Wahrheit nur äußerlich verkündet, sie selbst nur äußerlich hat, so wendet sie sich auch gegen die mit ihr in Berührung kommende intensive Religiosität, d. h. gegen die zweite Stufe dieser. Die blos äußerliche Wahrheit lernt aber hier an einem von der Wahrheit durchdrungenen, anspruchslosen Leben einen Erbfeind ganz anderer Art kennen. Diesen vermag sie nicht zu überwinden, er verlacht Scheiterhaufen und die Qualen der Folter. Dieses, daß ihr ein unbesiegbarer Gegner geblieben ist, bringt denn diese äußerliche Religiosität selbst dazu, in sich zu gehen. Nun wird sie eine Innere, nur mit vorherrschendem Trieb nach Außen, während jener das zwar nach Außen gerichtete, aber dennoch vorherrschend innerlich bleibende Moment darstellt. Weniger der Welt die Wahrheit zu verkünden, als alles Weltliche, den Staat, die bürgerliche Gesellschaft, die Gesetze und Verfassungen der Wahrheit gemäß umzubilden, erkennt sie nun als ihre Aufgabe. Beide Stufen der extensiven Religiosität werden wir im zweiten Kapitel dieses Abschnitts kennen lernen, jene als die katholische Kirche des Mittelalters, diese als die evangelische der Neuzeit.

Der wilde Jischmael (Gen. 16, 12), der dennoch vor allen seinen Brüdern bevorzugt sein soll, und der später so edelmüthig gesinnte Esau (Gen. 33), der immer zu liebende Bruder Jisraels (Deut. 2, 8; 23, 8 u. a.), dürften vielleicht ebenfalls als die biblischen Typen dieser beiden Religionsstufen angesehen werden.

Um Mißdeutungen zu verhüten, bemerken wir nur noch, daß die Rabbinen im Talmud allerdings auf Edom nicht gut zu sprechen sind; das Edom dieser Rabbinen ist aber die römische Weltmonarchie, welche den Tempel zerstört hatte. Nach einer alten Exegese von Gen. 27, 29. u. 40 nämlich, glaubten die Rabbinen, deren Geschichtskenntniß überhaupt sehr unbedeutend war, — man vgl. z. B. nur ihre kindische Darstellung von der Zerstörung des zweiten Tempels Gittin 55 b ff. mit den Berichten des Josephus —, daß es nur zwei sich immer ablösende Weltmonarchien geben könne, die von Jisrael und die von Edom. Folglich, schlossen sie, muß die

römische Weltmonarchie, unter der sie lebten, Edom sein. Das Christenthum kennt der Talmud nicht einmal dem Namen nach und nur von Jesus sind den Rabbinen des Talmud einige fabelhafte, aber kaum nachtheilige Berichte zugekommen.

§. 50. Die Söhne Jisraels.

Das so durch Abraham wieder errungene, durch Jizchack und Jakob angeeignete wahre Leben sollte nun von diesem Mittelpunkte aus der Welt sich einbilden, zur Herrschaft über dieselbe gelangen. Zunächst war es der Stamm Jakob, welchen die Wahrheit sich zinsbar machen wollte, der der Wahrheit einzig und allein folgen sollte. Durch ihn sollten alsdann die übrigen Geschlechter der Erde zur Wahrheit angereizt werden. Denn da die Wahrheit nur mit Freiheit angeeignet werden kann, da die Menschheit sich selbst zur Wahrheit zu bringen hat, so wird sie dem menschlichen Geschlechte auch nimmer anders als auf gesetzmäßige Weise geboten. Nur allmählig kann sie sich verbreiten; zuerst dienen ihr nur einzelne Menschen, durch diese wird sie das Lebensprinzip eines ganzen Volks und durch dieses das der Menschheit.

Die Söhne Jakobs konnten und sollten demnach immer bei der Wahrheit bleiben. Durch ihren Stammvater Abraham war ihnen dieses neue Prinzip wieder gewonnen, durch Jizchak erhalten, in Jakob hatte es sich auch im Kampfe mit der Außenwelt bewährt (vgl. Gen. 32, 29): warum sollten sie dasselbe wieder abhanden kommen lassen? Wären sie aber auch bei der Wahrheit geblieben, so wären ihnen die Leiden in Aegypten nichts desto weniger nicht erspart worden. Diese waren Abraham für jeden Fall verheißen, denn sie waren nothwendig zur Erfüllung des iisr. Berufes. Die Wahrheit muß sich im Glück wie im Unglück bewähren; sie muß der Mensch als die einzige Macht anerkennen, der er sich willig und in jedem Verhältnisse seines Lebens unterwirft, denn sie ist seine eigene Macht, seine wahre Freiheit. Gott verhängt also sowohl Glück als Unglück über ihn, auf daß er in allen Verhältnissen des Lebens frei sein lerne, in allen die Wahrheit sich erhalte.

Aber die Söhne Jakobs konnten auch von der Wahrheit abweichen, denn die Möglichkeit zu sündigen hört während des

ganzen irdischen Lebens niemals auf. Und sie wichen bald von ihr ab. Durch Neid bewogen sehen wir sie bald schauderhafte Thaten verüben. Sie verkaufen ihren Bruder und sind gefühllos genug, das Herz ihres alten Vaters durch eine grausenhafte Lüge zu zerreißen; sie sehen ihn unter der Folter eines sich selbst beschuldigenden Gemüthes lange Jahre sich ängstigen und haben nicht den sittlichen Muth, durch das Geständniß ihrer Schuld dem Vater wenigstens einen matten Hoffnungsschimmer zu gewähren. Von solcher Lasterthat bis zum heidnischen Götterdienst ist der Weg niemals weit, und so war es vorauszusehen, daß dieses Geschlecht von dem Wege ihrer Väter bald abweichen werde. Allein Gottes Rathschluß ist ewig und unveränderlich. Aus Liebe zu den Vätern (Deut. 7, 8; 9, 4—6) hatte Gott beschlossen, daß durch dieses Geschlecht die Wahrheit der Welt gebracht würde, deswegen hatte er im Voraus in den Leiden in Aegypten eine Heilsanstalt für seine Sündhaftigkeit geschaffen. Durch die Leiden in Aegypten, durch das so angeregte Bedürfniß nach leiblicher Erlösung, durch die wundervolle Art, wie diese Erlösung bewirkt ward, durch die darauf folgende wundervolle Geschichte sollte Jisrael wieder zur Wahrheit geführt werden.

Anmerk. In der Geschichte des Joseph sehen wir ein eklatantes Beispiel von der Richtigkeit und Erfolglosigkeit der Sünde. Es scheint, daß durch die Sünde der Brüder das dem Abraham verheißene Leiden in Erfüllung ging; aber wie leicht konnte derselbe Zweck auf andere Weise erreicht werden! Abraham war in einer Hungersnoth nach Aegypten gezogen, Jizchack wollte bei einer ähnlichen dasselbe thun und nur eine göttliche Erscheinung verhinderte dies; wie leicht war es demnach nicht, daß Jakob ebenfalls auch ohne seinen Sohn auf solche Weise verloren zu haben nach Aegypten kommen und dort zurückgehalten werden konnte.

§. 51. Die Möglichkeit der Wunder.

Der katholischen Welt des Mittelalters konnte es nicht in den Sinn kommen, an der Möglichkeit zu zweifeln, daß die Wunder, von denen die heilige Schrift erzählt, auch wirklich geschehen seien. War ja das ganze religiöse Leben auf Erden ein fortgesetztes und permanentes Wunder. Gott war ein

jenseitiges, im Himmel thronendes Wesen; Niemand konnte unmittelbar mit Gott in Gemeinschaft treten; nur durch Gehorsam gegen die Kirche und ihre Vertreter, die Hierarchie der Geistlichkeit, war für den Menschen die Seligkeit zu erlangen; nur durch die äußere, sichtbare, katholische Kirche ging der Weg zu Gott. Dieses ist aber ein fortwährendes Wunder. Daß es außerhalb der sichtbaren Kirche keine Seligkeit geben soll, davon lehrt weder die Natur, noch der menschliche Geist für sich etwas. Indem Gott selig macht und den Päpsten die Macht verliehen hat, heilig zu sprechen, thut er täglich vor unseren Augen etwas Unbegreifliches, ein Wunder. So lange man aber Wunder sieht oder zu sehen glaubt, wäre der Zweifel an die Möglichkeit der Wunder mehr als Thorheit.

Dieser Glaube an die allein seligmachende Kirche erhielt aber, wie das oben schon berührt ist, schon durch die Kreuzzüge einen bedeutenden Stoß. Die aus jahrelanger, türkischer Gefangenschaft zurückgekehrten Kreuzritter wußten auch von solchen Türken zu erzählen, die, ohne von der katholischen Kirche etwas zu wissen, edelmüthig, hochherzig, tapfer, fromm, sittlich- und moralisch gut waren. Dieses war aber unverträglich mit dem herrschenden Glauben, nach welchem es außerhalb der Kirche nur verfluchte, todeswürdige Ketzer, nur glänzende Laster geben sollte. Was die Kreuzzüge begonnen, ward fortgesetzt durch die Erfindung der Buchdruckerkunst und durch die Eroberung Konstantinopels. Einerseits lernte man die classischen Geisteswerke der heidnischen Welt kennen und staunte über das Hohe und Treffliche, das außerhalb der Kirche und längst vor ihr schon existirt hatte; anderseits lernte man die h. Schr. in der Ursprache verstehen und konnte sich des Entsetzens nicht enthalten, daß in Gottes Wort gerade so Vieles für verdammlich gehalten wurde, was die katholische Kirche für heilig und Gott wohlgefällig anprieß. So war der Brennstoff überall verbreitet; das Maaß war gegeben, woran die Thaten der Kirche gemessen werden konnten und die Ablaßbriefe eines Tetzel, die früher unbefangen und gläubig gekauft worden waren, erregten jetzt nur noch allgemeinen Unwillen.

Mit der Reformation war nun das wunderbare Mittelglied, das den Einzelnen mit Gott verbinden sollte, die

äußere, sichtbare Kirche, bei Seite geschoben. Nicht mehr durch die Kirche verbindet sich der Einzelne mit Gott, sondern diese Vereinigung hat Jeder in seinem Herzen zu suchen und zu vollbringen. Zwar gingen die Reformatoren nicht so weit; sie wollten noch ein solches Mittelglied zwischen dem Einzelnen und Gott festhalten; sie übertrugen die göttliche Autorität, die bisher die Priesterschaft sich angemaßt hatte, auf die heilige Schrift. Nur durch den Glauben an die Göttlichkeit und Wahrheit der h. Schrift sollte der Einzelne zur Seligkeit gelangen können; allein diese Behauptung ist zunächst dem Grundprinzip der Reformation so widersprechend, daß sich bald herausstellen mußte, was daran war. Die Tradition der Kirche war wenigstens etwas stets Lebendiges, sich immerwährend Fortbildendes; sie hielt lange mit dem geistigen Leben der Zeit gleichen Schritt, stand auf der Höhe der jedesmaligen Zeitbildung: Opposition gegen dieselbe trat daher auch nur als etwas Vereinzeltes auf, so lange nicht völlig fremde Elemente in die Zeit eingedrungen waren. Die h. Schrift hingegen, die von nun an als die Norm des Glaubens, als die letzte Autorität über Wahrheit und Unwahrheit gelten sollte, ist ein todtes, vor langer Zeit abgeschlossenes Buch. Sie bedarf also der Auslegung. So viel Ausleger, so viel Wahrheiten, die sich widersprechen und von denen nichts destoweniger jede sich für die Bedingung sine qua non der Seligkeit ausgiebt. So waren die Reformatoren schon unter sich uneinig und stifteten zwei sich nicht minder, wenn nicht noch mehr hassende Kirchen, als jede die römische haßte; und im Laufe der Zeit traten immer neue Kirchen hervor, von denen jede auf die h. Schr. gestützt sein wollte.

Warum Luther nicht anders konnte, als die h. Schr. an die Stelle der beseitigten Tradition zu setzen, werden wir im folgenden Kapitel erfahren; hier genügt es, dieses als einen Widerspruch gegen das eigene Prinzip nachgewiesen zu haben. Das Prinzip, dem die Reformation ihren Ursprung verdankt, war das Bewußtsein, daß es einerseits außerhalb all und jeder Kirche Frömmigkeit und Tugend geben könne und daß anderseits keine Kirche vor Gottlosigkeit und Lasterhaftigkeit schütze, daß also der Mensch nicht in der äußeren Kirche, sondern

in der Tiefe seines Herzens die Vereinigung mit Gott zu suchen habe. Dieses Prinzip, dem die Kirche zwar nicht treu blieb, ward aber in seiner ganzen Schärfe von der Philosophie aufgefaßt. Was ist Wahrheit? fragte Kartesius, da die Autorität der Kirche nicht genügt, um die Wahrheit zu erweisen und die heilige Schrift so vielen widersprechenden Deutungen unterliegt.*) An Allem muß der Denkende zweifeln; von nichts kann er zunächst schlechthin überzeugt sein, daß es wahr sei, da wir ja so oft etwas für wahr halten, was doch nicht wahr ist. Aber wenn auch Alles bezweifelt werden kann, so ist doch das schlechterdings nicht zu bezweifeln, daß ich zweifele. Etwas bezweifeln heißt aber über etwas denken, nachdenken: das ist also schlechterdings gewiß, daß ich denke. Cogito „Ich denke," ist also die erste Wahrheit, die Kartesius wieder gefunden hat und die für alle ewige Zeiten nun feststehet. Wenn ich auch von nichts gewiß sein kann, was ich für wahr halte, daß ich etwas für wahr halte, daß ich also denke, dessen bin ich absolut gewiß. Denken ist aber absolut unmöglich, wenn nicht bedacht wird, d. h. indem ich denke, wird auch irgend etwas gedacht. Denken ist die Einheit der subjektiven Thätigkeit des Denkens und des Objekts, welches gedacht wird. Für das Denken muß es daher ein Seyn geben; ohne Seyn ist das Denken schlechterdings unmöglich, weil ohne Seyn nichts zu denken ist. Cogito, ergo sum: Ich denke, also bin ich, ist daher die erste Wahrheit, die Kartesius aus dem Schiffbruch des Alles Bezweifelns gerettet hat. Wenn Kartesius sagt: Ich denke, also bin ich, so muß man den Ton nicht auf das Wort Ich legen. Ich ist ein weiterer Inhalt; er erinnert an mannichfache geistige Anlagen, die im Ich enthalten sind; es kann aber Irrthum, Täuschung sein, daß das Ich solche Anlagen enthalte; nur das steht gewiß, daß das Denken vorhanden und daß dies ohne das Seyn nicht vorhanden sein kann.

So weit Denken, so weit also Seyn; nichts ist absolut wahr und gewiß, wo der Inhalt des Bedachten nicht völlig gleich

*) Wir bemerken hier nur, daß das Judenthum eine ganz andere Ansicht von der h. Schr. hat als sowohl die katholische, wie die protestantische Kirche. Welche? ist Gegenstand des dritten Bandes unserer Arbeit, der historischen Theologie.

ist dem Inhalt des Denkens und umgekehrt. Das Denken hat freilich noch gar keinen weitern Inhalt bei Karteſius und eben ſo wenig das Seyn; denn von jedem beſtimmten Inhalt kann ich nicht wiſſen, ob ich mich in ihm nicht täuſche; ich kann mir jeden beſtimmten Inhalt wegdenken, nur nicht das Denken ſelbſt und damit auch nicht das Gedachtſein ſelbſt oder das Seyn. Dieſe völlige Inhaltsloſigkeit Beider, des Denkens ſowohl, als des Seyns, iſt eben das, was ſie beide gleich ſetzt und deswegen bin ich gerade des Denkens und des Seyns abſolut gewiß.

Karteſius ſucht nun von hier aus den Beweis fürs Daſein Gottes zu führen. Auf dieſem Standpunkte des menſchlichen Geiſtes iſt nämlich ein ſolcher Beweis unerläßlich; denn es heißt dies nichts anderes, als Gott im Innern des Menſchen ſuchen. Da weder die Autorität der Kirche, noch die der Schrift genügen kann, von Gott etwas Zuverläſſiges zu ſagen, — denn de omnibus dubitandum est: „An Allem, was wir hören und ſehen, iſt zu zweifeln," ſogar am Hören und Sehen ſelbſt, da im Traume wir oft zu ſehen und zu hören glauben, wo wir uns doch nur täuſchen — ſo muß das Sein Gottes erſt bewieſen werden. Bei dem Beweiſe fürs Daſein Gottes geht nun Karteſius wunderlich zu Werke. Er wiederholt im Grunde nur den ſchon ausgeſprochenen Gedanken: von der Einheit des Denkens und Seyns, glaubt aber etwas Neues zu ſagen. Der Sinn ſeines Beweiſes iſt nämlich folgender: Unter Gott ſtellen wir uns das vollkommenſte Weſen, alſo auch das wahrſte Weſen vor. Wahr iſt aber nur die Einheit des Denkens und Gedachten oder Seyns, alſo iſt Gott dieſe Einheit. Der Menſch iſt nicht dieſe Einheit des Denkens und Seyns; denn an Allem, was ich vom Menſchen weiß, an ſeinen körperlichen und geiſtigen Anlagen kann ich zweifeln; aber dieſe Einheit ſelbſt iſt ſchlechterdings gewiß und das iſt Gott.*)

*) Man ſiehet, auf welchem Mißverſtändniß die triviale Inſtanz von hundert wirklichen und hundert gedachten Thalern beruhet. Beiden fehlt dieſe Einheit und daher bin ich nicht abſolut gewiß, ob die wirklich vor mir liegenden Thaler auch ſind. Im Traume ſehe ich oft Thaler vor mir liegen und ſie ſind doch nicht. Wie übrigens Kant von ſeinem Standpunkte aus nicht anders konnte, als dieſe Inſtanz aufſtellen, werden wir noch ſehen.

Spinoza als Jude von vorn herein auf dem Standpunkte stehend, daß die Versöhnung mit Gott durch keine Heilsanstalt, durch kein dem Menschen Aeußerliches zu bewirken sei, sondern nur im Innern des menschlichen Herzens gesucht werden müsse: faßte nun diesen Gedanken von der Einheit des Denkens und Seyns scharf und konsequent auf. Gott ist die Einheit des Denkens und Seyns; Alles, was sonst von Gott ausgesagt wird, sind leere Faseleien. Denken und Seyn sind die beiden Attribute Gottes; in ihnen ist Gott wirklich, sonst nirgends. Aber wo ist denn das Denken zu finden? Nirgends, als wo gedacht wird, also im menschlichen Geiste. Und wo Seyn? Nirgends, als wo ist, also in der Natur. Jedes einzelne Seyn in der Natur, dieses oder Jenes ist zwar nicht das ganze Seyn, also auch nicht selbst das Attribut Gottes, und jeder einzelne Gedanke ist nicht das ganze Denken, also auch nicht selbst das Attribut Gottes; vielmehr ist das einzelne bestimmte Seyn und der einzelne bestimmte Gedanke nur eine Modification der göttlichen Attribute; aber Gott ist eben nirgends wirklich als in der Totalität seiner Modificationen, welche eben die Totalität seiner Attribute ausmacht. Gott lebt also, aber wo? Nirgends als in der Natur und im menschlichen Geiste. Gott bewirkt hier wie dort Alles, was geschiehet; denn hier wie dort, im Denken und im Seyn ist Alles, was geschiehet, nur eine Modification des göttlichen Seyns, oder des göttlichen Denkens. Außer dem Denken und der Ausdehnung giebt es Nichts, also giebt es nichts, was nicht eine Modification Gottes selbst wäre. Denken wir das bestimmte Denken und das bestimmte Seyn, alle einzelnen Dinge und jeden bestimmten Gedanken hinweg, so haben wir die Modificationen Gottes, damit auch das Denken und Seyn selbst, denn diese sind nur in den Modificationen wirklich, damit aber auch Gott selbst weggedacht. Denn Gott ist weiter nichts, als die Einheit von Denken und Seyn, das sich im einzelnen Denken verwirklichende Denken, das sich im einzelnen Seyn verwirklichende Seyn. Ohne Welt ist Gott nichts. Spinoza ist nun bis heute noch nicht überwunden. Was die Philosophie zur Ergänzung des Spinoza gethan hat, bestehet darin, daß sie nicht

Denken und Seyn so als zwei neben einander stehende Attribute aufnimmt, sondern daß sie nachweist, wie wir an Allem zweifeln müssen, weil zunächst Alles, wovon wir wissen, sich widerspricht; wie unser Zweifel aber beim leeren Seyn absolut aufhören muß; wie dieser Gedanke des Seyns sich dann wieder durch seinen innern Widerspruch zum bestimmten Seyn und durch dieses zum Denken fortbewegt. Wie das Denken sich ebenso zum bestimmten Denken und durch dieses zum Seyn wiederaufhebt. Sie weist also das immanente Gesetz nach, wornach sowohl die Natur als der menschliche Geist sich entwickelt. Sie stellt sich die Aufgabe wenigstens, die Geschichte der Menschheit als die Geburtsstätte des Geistes zu begreifen. Sie läßt also die Attribute Gottes nicht so ohne weiteres zu Modificationen werden, sondern will das Gesetz begreifen, nach welchem die Attributen sich zu diesen Modificationen entwickeln und diese Modificationen sich wiederum zu Attributen aufheben.

Wir haben den Leser einen weiten Umweg geführt, aber dieser ist nothwendig, um den Boden kennen zu lernen, auf welchem wir aufzubauen im Begriffe sind. Ist dieser Spinozistische Gott der wahre, so hört aller Glaube an Wunder schlechterdings auf. Spinoza war daher der erste, der die Möglichkeit von Wunder schlechterdings leugnete. Lebt Gott nur in der Natur, sind also die Naturgesetze, nicht Gesetze, die Gott gegeben hat, sondern Gesetze des göttlichen Lebens selbst, Gesetze, nach welchen Gott lebt: so hieße dieses Gott einen Selbstmord begehen lassen, wollte man die Möglichkeit von Wunder zugeben. Es giebt keine ärgere Gottesleugnung auf diesem Standpunkte, als zu glauben, daß irgend jemals die Naturgesetze gestört worden wären. Man sieht also, warum alle Hegelianer, wenn sie diesen Namen wirklich verdienen, genöthigt sind, alle Erzählungen von Wunder für Erdichtungen, für Mythen zu halten. Höchstens Wunderbares können sie zugeben, aber nicht Wunder. Sie können zugeben, daß die Menschen etwas für ein Wunder gehalten haben; aber nur weil sie in der Naturwissenschaft nicht weit genug gebildet waren, um die Naturgesetze, die eine Erscheinung bewirkten, zu erkennen; aber das etwas absolut wider die Naturgesetze geschehen könne, ist auf diesem Standpunkte rein unmöglich.

Dieser Standpunkt ist aber allem religiösen Bewußtsein zu entgegengesetzt, als daß er nicht von jeher und bis den heutigen Tag den heftigsten Widerspruch hätte finden müssen. Die Anhänger desselben begnügen sich daher nicht, ihre Sätze mit allen deren Konsequenzen zu beweisen, sondern sie lassen den Gegner reden und suchen ihn von seinem Standpunkte aus ad absurdum zu führen. Wie wollt ihr denn, fragt hier der Spinozist seine Gegner, ohne Blasphemie, Gott als Wesen, das für sich und ohne Welt sein soll, denken? Ist Gott ohne Welt zu denken, so hat er einmal die Welt geschaffen und nachdem sein Werk vollendet war, sie den ihr eingeschaffenen Naturgesetzen überlassen, und nur bei außerordentlichen Gelegenheiten, wie z. B. beim Wunderthun, zeigt er sich wirksam in ihr —: somit thut Gott jetzt etwas, was er in einem andern Augenblicke wieder nicht thut, ist er also jetzt auch etwas, was er in einem andern Momente nicht ist, und Gott wäre also selbst ein der Veränderlichkeit, Zeitlichkeit, Endlichkeit Unterworfenes (S. Strauß christliche Glaubenslehre, I. 59 ff.)! Ferner hat Gott noch Bewußtsein und einen Willen für sich, außer dem Bewußtsein und dem Willen, die wir in der Menschenwelt stets wirksam und sich stets verwirklichen sehen, so weiß er, wie ein endlicher Mensch von Etwas, das er nicht ist, erfährt also Neues, lernt zu, ist also ebenfalls veränderlich und endlich (ibid. 63. *)! Und wie ist denn dieser für sich sein sollende Gott zu denken? Was that er, ehe er die Welt geschaffen? Was thut er, nachdem er die Naturgesetze gemacht, die, ohne seine Beihülfe, nun für sich fortwirken? Wir wollen hier nur die von Jakobi geäußerte Meinung über Lessings Denkweise, die auch Strauß anführt, (s. ibid. 65. Nota), zitirern: „Mit der Idee eines persönlichen, schlechterdings unendlichen Wesens, in dem unveränderlichen Genusse seiner allerhöchsten Vollkommenheit, konnte sich Lessing nicht vertragen. Er verknüpfte damit eine solche Vorstellung von unendlicher Langerweile, daß ihm angst und weh dabei wurde. Die einzige Form, unter welcher er sich eine persönliche Gottheit noch vorstellbar machen

*) Diese Schwierigkeit hat auch den Rabbinen des Mittelalters, Maimonides, Akeda und Anderen nicht wenig zu schaeffn gemacht (vgl. Akeda Thor. 21.)

konnte, war die der Weltseele, mithin keine transeunte, sondern der Welt schlechthin immanente Persönlichkeit."

Das Resultat ist also: Gott ist nichts für sich, sondern nur das in dieser Welt wirkende Prinzip. Nichts geschieht in dieser Welt auf gesetzlose Weise; sowohl die Natur, als der Menschengeist entwickeln sich nach einer ihnen immanenten, ewigen Gesetzlichkeit: Diese Gesetzlichkeit mit dem nach ihm Gewirkten, das ist Gott. Die Gesetzlichkeit für sich gedacht, ohne das, was durch sie und in ihr bewirkt wird, ist eine leere Abstraktion ohne Wirklichkeit; die vorhandene Welt aber für sich gedacht, abgesehen von der ihr immanenten Gesetzlichkeit ist die schlechte Wirklichkeit, ohne Wahrheit. So ist Gott nicht und so ist auch die Welt nicht. Nur die Einheit von Beiden, wo die Gesetzlichkeit eben so sehr in Gewirktes sich umsetzt und das Gewirkte sich immer wieder zur Gesetzlichkeit aufhebt, ist der wahre Gott, mit besonderer Vorliebe auch der Dreieinige genannt.

Dieser Standpunkt, über den das philosophische Bewußtsein der Zeit noch nicht hinausgekommen ist, hat Recht gegen die ihm vorangegangene Weltansicht, aber er ist auf einer solchen Spitze angelangt, daß er, wie wir im folgenden Kapitel zeigen werden, in sich selbst seine Auflösung trägt. Gegen die kirchliche Weltansicht, wo Gott ein Jenseits ist und bleibt; *) wo der Mensch nicht unmittelbar mit Gott in Gemeinschaft treten kann, sondern entweder die sichtbare Kirche, oder die heilige Schrift, oder endlich einen sonstigen Mittler zwischen sich und Gott hinzustellen nöthig hat, muß das unmittelbare und ewig sich gleich bleibende Wirken Gottes in der Natur sowohl, als im Menschengeist hervorgehoben werden. Weiter geht aber auch sein Recht nicht und er ist durch unsere bisherige Darstellung schon für uns widerlegt; denn seine Widerlegung in sich selbst werden wir im folgenden Kapitel sehen.

Ist Gott nur das ewige Weltprinzip, das sich ewig in die

*) Von dem Vorwurf Hegels gegen das Judenthum, daß hier Gott ein Jenseits sei, ist gerade das Gegentheil wahr. Nur in dem Christenthum der Kirche ist Gott so ein Jenseits. Hegel scheint seine ganze Philosophie des Judenthums aus Philo geschöpft zu haben. Dieser von ägyptischem Heidenthum angesteckt, weiß allerdings nur von so einem jenseitigen Gott, ganz anders aber die h. Schrift.

endliche Welt umsetzt und eben so ewig sich zum Absoluten wieder aufhebt, so kann es schlechterdings nichts geben, was nicht durch Gott gewirkt wäre; d. h. es kann schlechterdings nichts geben, was nicht durch und aus diesem ewigen Prinzipe zu begreifen wäre. Alles fällt unter die Kategorie der ewigen Gesetzmäßigkeit oder Nothwendigkeit. Was jemals eine Wirklichkeit erlangt hat, mußte sie auch erlangen; denn was da lebt, ist nur eine Selbstverwirklichung des Lebens Gottes, ist ein Theil des göttlichen Lebens, das zwar sich wieder zum Ganzen aufhebt, aber das Ganze muß sich eben so sehr zu diesen Theilen entschließen. Gott ohne diese endliche Welt hat keine Wirklichkeit; diese Welt ohne Gott hat keine Wahrheit: beides sind nur Abstraktionen des endlichen Verstandes; die Wahrheit ist nur die Dreieinigkeit (wie wir noch sehen werden, nicht die kirchliche, sondern die philosophische), daß Gott Welt werden muß und die Welt sich in Gott aufgehoben weiß. Die Kategorie der reinen Möglichkeit, daß etwas blos möglich bleiben kann, ohne wirklich zu werden, ist nur eine Abstraktion ohne Wahrheit. Was möglich sein soll, muß auch wirklich werden, denn sonst ist es unmöglich. Alles, was in dieser Welt geschieht, ist nur das Thun Gottes; denn außer Gott giebt es schlechterdings nichts; alles, was hier geschieht, geschieht also mit Nothwendigkeit; denn darin besteht ja gerade der Vorzug des göttlichen Lebens, daß hier keinerlei Willkühr Spielraum gelassen wird.

Nun haben wir aber gesehen (s. oben S. 38. ff.), daß der Begriff der abstrakten Freiheit eben das Vermögen der Willkühr ist; daß die abstrakte Freiheit durchaus vernichtet und nicht in einem Höhern aufgehoben ist, wenn der Mensch durch die bloße Inhaltlosigkeit derselben gezwungen ist, zur inhaltsvollen Freiheit überzugehen; daß es dem Menschen daher durchaus möglich bleiben muß, statt des Inhalts der Freiheit sich einen andern Inhalt zu geben; daß diese Möglichkeit aber durchaus Möglichkeit bleiben soll, und niemals Wirklichkeit werden, daß sie aber immer, von der Stunde der Geburt an bis zu der des Todes, Wirklichkeit werden kann; wir haben diese Möglichkeit in der Sünde und im ganzen Heidenthum wirklich werden gesehen; aber weil ihr Anderes, der Inhalt der Freiheit, die Tugend, wirklich werden soll,

so ist die Wirklichkeit der Sünde und die des Heidenthums ein Widerspruch; diese Wirklichkeit vernichtete sich daher selbst wieder und setzte sich zur bloßen Möglichkeit, die sie hätte bleiben sollen, um. Resultatlos war das Heidenthum untergegangen (s. S. 438 ff.), resultatlos gehet jede Sünde unter. Es giebt also eine Wirklichkeit, oder kann eine geben, die nicht nothwendig, sondern absolut zufällig ist, die durchaus nicht sein sollte und ihr Nicht-Sein-Sollen auch in ihrem resultatlosen und kläglichen Ende manifestirt; es giebt also eine Wirklichkeit, oder kann eine geben, die nicht von Gott, von ihm weder gewirkt noch gewollt ist, sondern die mit Nothwendigkeit, von Gott, nur als eine rein mögliche gesetzt ist. Die Wirklichkeit, welche sich diese Möglichkeit geben will, vernichtet sich selbst, so daß sie rein weggeschafft ist, ohne Resultat zu hinterlassen; sie berührt also das göttliche Leben nicht: Gottes Leben ist also ein anderes, als das Leben des menschlichen Geistes, der sich immer die falsche Wirklichkeit statt der wahren geben kann; Gott ist also nur so lange dem menschlichen Geiste immanent, als dieser tugendhaft ist; wählt er sich aber die Sünde, so ist Gott ihm ein Jenseits; er ist von Gott abgefallen. Gott ist ewig und nothwendig; aber weil das Zufällige, die Sünde, in dieser Welt sich eine Wirklichkeit geben kann, so ist Gottes Leben nicht das Leben dieser Welt. Und so wie der Mensch die ewigen Gesetze der Natur stören kann — denn in jeder Sünde verkehrt und stört er die ewigen Gesetze seiner Natur wirklich — ohne das Leben Gottes damit zu zerstören: so kann auch Gott, ohne einen Selbstmord an sich zu begehen, die ewigen Gesetze der Natur stören, oder er kann Wunder thun. —

Fragt man uns nun, was Gott that, ehe er die Welt geschaffen? so antworten wir entweder mit dem Talmud (Chagiga 11 b), daß wir gar nicht berechtigt sind, eine solche Frage aufzuwerfen, oder mit dem h. Augustinus: Gott hat während dieser Zeit Höllen geschaffen für die, die Solches fragen werden. Fragt man aber, was Gott denn thut, nachdem die Welt geschaffen ist? so liegt die Antwort ebenfalls schon in dem Bisherigen: Gott ist immer beschäf-

tigt, das zugelassene Böse wieder zu vernichten, das Heidenthum immer und überall wegzuschaffen. Wie aber, wenn gar kein Heidenthum entstanden wäre? Was hätte Gott alsdann nach der Schöpfung der Welt gethan? Was wird er thun, wenn einmal das Heidenthum völlig vernichtet sein wird? Auch hierauf liegt die Antwort schon in dem Bisherigen und zwar im dritten Kapitel des vorigen Abschnitts. Gott thut immerwährend subjective Wunder (nicht in dem Sinne des Wunderbaren, sondern wirkliche Wunder, die aber nur dem Einzelnen geschehen), damit der Einzelne von ihnen Veranlassung nehme, in der Freiheit zu wachsen. Gott erziehet immerwährend einen Jeden zur Freiheit.*) Fragt man endlich, ob nicht

*) Ber. Rabba Kap. 68. wird hierauf Folgendes erzählt: „Eine Matrone fragte den Rabbi Jose, Sohn des Chalaphtha: Was thut Gott seit der Schöpfung der Welt? Da antwortete der Rabbi: Gott stiftet Ehen. Hierauf erwiederte die Matrone: Das vermag ich ja auch; ich habe viele Sklaven und Sklavinnen, leicht kann ich sie ehelich verbinden. Der Rabbi bemerkte aber: Wenn das dir auch so leicht vorkommt, so ist es vor Gott nichts desto weniger eine eben so große Wunderthat, als die Spaltung des rothen Meeres. Als der Rabbi sich nun entfernt hatte, nahm die Matrone tausend Sklaven und tausend Sklavinnen, stellte sie in zwei Reihen auf und befahl: Jener Sklave soll diese Sklavinn heirathen und jene Sklavinn diesen Sklaven und verband sie so während einer Nacht. Des andern Morgens fand sie aber die eine mit gespaltenem Kopfe, die andere mit blauem Auge, die dritte mit gebrochenen Füßen u. s. w. Als sie fragte, was das zu bedeuten habe, erhielt sie zur Antwort: Die hier sagte, ich will diesen nicht, und die andere, ich will jenen nicht u. s. w. Da schickte sie sogleich zum Rabbi und sagte: Es giebt keinen Gott wie den eurigen, es ist wahr, eure Thora ist herrlich und preiswürdig, schön hast du gesagt. Da sagte er, habe ich dir nicht gesagt, daß die Stiftung der Ehen ein so großes Wunder sei, wie die Spaltung des Meeres? Und der Rabbi fährt nun fort: הקב"ה מה עשה להם מזווגן על כרחן שלא בטובתן הדא הוא דכתיב אלהים מושיב יחידים ביתה מוציא אסירים בכושרות מהו בכושרות בבי ושירות מאן דבעי אומר שירה ומאן דלא בעי בכי „Was thut aber Gott? Er verbindet sie mit Nothwendigkeit; deswegen heißt es (Ps. 68, 7): „Gott setzt die Einsamen ins Haus, führt heraus die Verbundenen, בכושרות. Was heißt בכושרות בבי ושרות? Weinen und Singen. Wer zufrieden ist, singt; wer nicht zufrieden ist (mit dem ihm bestimmten Gemahl), weint. Um aber das, was der Rabbi eigentlich meint, noch deutlicher auszudrücken, legt Rabbi

durch die Wunder, die Gott einmal gethan haben soll, er nicht selbst in die Kategorie des Endlichen, Veränderlichen herabsinke, so kann die Antwort darauf nur im folgenden §. gegeben werden.

Damit nämlich, daß es blos möglich ist, daß Gott Wunder thue, ist noch gar nichts gesagt. Es ist zwar möglich, daß Gott Wunder gethan, es ist aber auch möglich, daß er keine gethan. Eine leere Möglichkeit, etwas zu thun, fällt aber nur auf die Seite des Menschen — dem Menschen ist es möglich zu sündigen; es ist aber auch möglich, daß er nicht sündige —; auf der Seite Gottes hingegen kann von solchen Möglichkeiten nicht die Rede sein; denn Gott soll sich nicht erst den Inhalt der Freiheit aneignen: er besitzt denselben von Ewigkeit her. Was Gott thut, das ist nicht blos möglich, sondern nothwendig; also wenn Gott Wunder gethan hat, so waren sie nothwendig, und das ist nun zu begreifen.

§. 52. Die Nothwendigkeit der Wunder.

Ist also auch die Möglichkeit zuzugeben, daß Gott Wunder thun kann, so geräth diese selbst wieder in Frage, so lange nicht die Nothwendigkeit erwiesen ist, daß Wunder geschehen mußten. Gerade weil das Leben Gottes als getrennt von dem Leben der Welt aufgefaßt wird, tritt diese Schwierigkeit jetzt von neuem hervor. Gott ist ewig, so kann er auch nur Ewiges thun und Ewiges wollen. Ewiges thut er, indem er die ewigen Naturgesetze, so wie die ewigen Wahrheiten schafft; aber Wunder ist gerade ein Widerspruch gegen die ewigen Naturgesetze; zu einer gewissen Zeit soll es Gott in den Sinn gekommen sein, das Gegentheil von dem zu thun, was er vorher und nachher als ewig geltend hinstellte: wo bleibt da die Unveränderlichkeit, die Ewigkeit Gottes? So wurde von Seiten der Verstandestheologen, Reimarus und Anderen, gegen die biblischen Wunder argumentirt.

Dieses Argument läßt sich auch so wenden: Gott hat die

Berechia dem Rabbi Jose folgende Antwort in den Mund: הקב"ה יושב ועושה סולמות משפיל לזה ומרים לזה ומוריד לזה ומעלה לזה הוי אומר אלהים שופט זה ישפיל וזה ירים „Gott sitzt seitdem und verfertigt Leitern, den Einen erniedriget er, den Andern erhöhet er, den Einen läßt er hinab-, den Andern heraufsteigen, deswegen heißt es (Ps. 75, 8.): „Gott ist Richter, den erniedrigt und den erhöhet er.

Welt geschaffen; weil er aber der Ewige, Allwissende und Allmächtige ist, so hat er die Naturgesetze so gegeben, daß sie so lange vollkommen ausreichen, als es seinem Willen überhaupt gefallen hat, die Dauer der Welt festzusetzen; nun zeigte sich aber hinterher, daß diese Naturgesetze für gewisse Zwecke, etwa um Israel aus Aegypten zu führen, doch nicht ausreichten, ja ihnen vielmehr hinderlich im Wege standen; Gott mußte nunmehr, wie ein Uhrmacher in eine auszubessernde Uhr, neue Räder der Natur einsetzen, um das nicht mehr ausreichende Triebwerk von neuem brauchbar zu machen: wo bleibt aber hier die Allwissenheit, oder die Allmacht Gottes? Entweder Gott hat von Anfang nicht gewußt, daß für gewisse Zwecke seine Natur nur hinderlich werden wird und deswegen hat er die Natur so stümperhaft eingerichtet, eine fürchterliche Blasphemie; oder er hat dies von Anfang gewußt, allein er war zu ohnmächtig eine vollkommenere, für alle Zwecke ausreichende Natur zu schaffen, eine nicht minder arge Gotteslästerung. Leugnet also entweder, daß Gott, der allerdings Wunder thun kann, sie jemals gethan hat, oder leugnet die Allmacht oder Allwissenheit Gottes! Besser, wir leugnen Jenes, als Dieses und somit ist es unmöglich, daß jemals Wunder geschehen seien. Erklärt, was in der Bibel erzählt wird, wie ihr wollt; nehmt es für Priesterbetrug, oder für Selbstbetrug der biblischen Schriftsteller, nur glaubt nicht, daß jemals die ewigen, von Gott gewollten, daher heiligen Naturgesetze von demselben Gott, der sie geschaffen, je in ihrem ewigen Wirken gestört worden seien.

Und wozu sollen denn Wunder geschehen sein? Etwa um ein niedrig gesinntes, abgöttisches, hartnäckiges Sklavenvolk aus Aegypten zu befreien: ein großer Zweck, um solche Mittel zu verdienen! Aide toi et dieu t'aidera heißt es bei jedem anderen Volk; nur das Volk verdient Selbstständigkeit, das sie sich zu erobern weiß! Wußten die Israeliten sich nicht selbst auf natürlichem Wege zu befreien, wahrlich dann war es auch Gottes unwürdig, gerade mit ihnen eine Ausnahme zu machen und sie durch einen außerordentlichen göttlichen Beistand zu befreien.

Oder sollen die Wunder etwa den Glauben stützen? Ein schlechter Glaube, der den Grund seiner Wahrheit nicht in sich selbst trägt und solcher Stützen, wie Wunder sind, bedarf. Wenn

Jemand käme und die größten Wunder vor unseren Augen thäte, etwa ohne Beihülfe einer Maschine in der Luft flöge und Aehnliches, und uns nun sagte, daß unter der Sonnenlinie, bei hundert Grad Reaumur, alle Flüsse zufrieren, so würden wir ihm wohl antworten: daß du ein vielvermögender Mann bist, haben wir gesehen, aber das beweist noch gar nicht, daß du in deiner Erzählung uns nicht zum Besten hast. Und da, wo es sich um die heiligsten Angelegenheiten der Menschheit handelt, sollen wir, weil wir ungewöhnliche Handlungen verrichten sehen, das unserm Geiste ohne diese Handlungen Unwahrscheinliche, mit ihnen aber in gar keinem Zusammenhange Stehende für wahr halten!*) Und wenn wir noch diese Wunderthaten erlebt hätten, so möchte jenes Argument noch erträglich erscheinen! So aber sollen wir auf die Autorität unbekannter Verfasser hin glauben, daß vor tausenden von Jahren in einem Winkel der Erde Wunder geschehen seien, und dieser Glaube, der sich selbst kaum begründen kann, soll als Grund gelten, um etwas Anderes, sonst Unwahrscheinliches, zu begründen! Wenn es nöthig ist, daß zur Begründung des Glaubens Wunder geschehen müssen, warum thut Gott denn keine Wunder in der gegenwärtigen Zeit, wo es mit dem Glauben wohl ärger denn je beschaffen ist?

Hier gelangt der Jude wieder zur Besinnung! Wie? Geschehen denn in der gegenwärtigen Zeit keine Wunder mehr? Ist das Dasein des Juden nicht selbst ein Wunder? Zeigt mir ein Volk außer den Juden, das von jeher das schwächste war unter seinen Nachbarn, das von jeher gehaßt und verfolgt worden ist, das immer wehrlos zur Schlachtbank geführt wurde, gegen das Scheiterhaufen, Mord und Todt-

*) Nirgends so sehr als in der Deduktion des Wunderbegriffes rächen sich die Mißhandlungen, die das Judenthum von jeher von Seiten christlicher Theologen sich hat gefallen lassen müssen, an ihren Urhebern selbst. Die Wunder des alten Testaments geben diese Herren willig Jedem preis, der sich über sie her machen will; sie helfen sogar noch weidlich mit, wo es gilt, den Stab über das Judenthum zu brechen, nur möge man mit denen des N. T. glimpflicher umgehen. Da aber die Wunder des N. T. nur geschehen sind, weil die des A. T. geschehen waren, so fehlt ihnen der Boden, um hier feststehen zu können. Sie wissen daher nur zu sagen, daß sich Jesus durch seine Wunderthaten als der Messias habe bezeugen müssen u. s. w.

schlag nur deswegen aufgehört haben, weil die Erfahrung bewiesen hat, daß sie nicht zum Ziele führen, gegen das der Vernichtungskrieg aber nichts desto weniger immer noch, wenn auch mit anderen Waffen, fortgesetzt wird, und das dennoch noch lebenskräftig, geistig frisch und rege dastehet und ihr sollt Recht behalten? Wo sind die Herrlichkeiten der Griechen und Römer sammt ihrer Weltherrschaft hingekommen? Nur Steinhaufen zeigen den Ort, wo sie einst gelebt haben. Aber Jisrael war schon altersschwach, als jene alten Völker noch in voller Jugendfrische blühten und jene jungen Völker sind vor Altersschwäche längst schon der Verwesung preisgegeben und das alte Jisrael stehet heute noch mit jugendfrischem, lebendigem Geiste da.

Zwar giebt es noch andere Völker, die eben so alt sein mögen als Jisrael; es giebt Chinesen und Indier, die von Millionen Jahren zu erzählen wissen. Aber habt ihr gegen jene Völker auch schon die Mittel angewendet, die ihr zu unserer Vernichtung anzuwenden, von eurem Glauben aufgefordert zu sein wähntet? Habt ihr sie überall hin zerstreut? Habt ihr ihnen für den Glauben an die Religion der Väter einerseits Folter und Scheiterhaufen geboten, habt ihr, was noch mehr ist, ihre Ehre immer und überall, wo die Gelegenheit das mit sich brachte und wo ihr sie mit den Haaren herbeizuschleppen hattet, unbedenklich gekränkt?*) Und habt ihr anderseits denselben alle Ehren und Reichthümer geboten, wenn sie den euch so verhaßten Namen ablegen wollten? Die Chinesen und Indier bestehen heute noch, aber wie? Gerade so, wie sie vor mehreren tausend Jahren bestanden haben. Diese Völker sind in eiserne Fesseln geschlagen, sie können sich keine neue Bildung aneignen. Wie steht es aber mit den Juden? Ihr habt uns lange Zeit als Verpestete betrachtet, habt uns nichts gereicht von den Speisen eures Geistes, habt uns von euren Schulen, von eurer Wissen-

*) Wem das zu hart scheint, der lese nur beispielsweise das System der theologischen Moral von dem Dr. der Theologie Carl Daub, herausgegeben von dem Oberconsistorialrath Dr. der Theologie Marheinecke und dem Pfarrer Dittenberger, was da in der Wissenschaft und in der Frömmigkeit so hoch gestellte Männer den Juden in öffentlichen und veröffentlichten Vorlesungen nachzusagen für christlich und moralisch halten!

schaft ausgeschlossen, ja habt uns nicht einmal gegönnt, eine Sprache mit euch zu reden: vermochtet ihr dadurch das Geistesleben bei uns zu ersticken? Eingezwängt in die beschränkteste Sphäre, des Lichts und der Luft beraubt, kamen zwar nur verkrüppelte Gewächse zum Vorschein, aber auch diese zeigten von der üppig strotzenden Kraft, die immer noch hinreichte, uns vor der Verdumpfung zu bewahren und größere sittliche Reinheit uns zu erhalten, als ihr jemals dem Judenthum zuzutrauen Selbstverleugnung genug besaßet. Und noch ist kaum ein halbes Säkulum vorüber, seitdem mildere Gesinnungen gegen uns in eure Herzen einzog; für uns ist die Finsterniß des Mittelalters noch kein halbes Jahrhundert hellem Tageslicht gewichen und wir haben den langen Weg von vier Jahrhunderten zurückgelegt und werden es nicht länger schweigend dulden, daß ihr von euren Kathedern und Lehrstühlen der Gottesgelahrtheit und Weltweisheit herab, die Herzen der edeln Jugend, der einstigen Volkslehrer und Beamten falschen Systemen zu lieb, mit den ärgsten Gehässigkeiten gegen Judenthum, jüdische Religion und gegen die Anhänger und Verehrer des jüdischen Gottes verpestet. Erklärt mir dieses Faktum, das vor euren Augen geschieht — denn wie sehr der Judenhaß noch in dem Herzen der Völker wurzelt, hat wohl die Tagesliteratur zur Zeit der damascenischen Geschichte hinreichend bewiesen und wie könnte dieses anders sein, so lange die größten Geister des Jahrhunderts über das Judenthum und die Juden hergebrachtermaßen zu spotten oder zu schimpfen ersprießlich halten, ohne sich auch nur die Mühe zu geben, das Verspottete oder den Beschimpften etwas näher kennen zu lernen? — nach den bekannten natürlichen oder geistigen Gesetzen und ich will eurer gegen die Wunder gerichteten Theorie beipflichten.*)

Allein weit entfernt durch das Aufzeigen eines allerdings

---

*) ואם יבקש האדם לראות בזמן הזה מה שדומה לענינים ההם יביט בעין האמת עמדנו בין האומות מעת הגלות וסדר ענינינו ביניהם „Und wenn der Mensch in dieser Zeit Etwas sehen will, was jenen Begebenheiten (den Wundern) ähnlich ist, der sehe mit dem Auge der Wahrheit auf unser Bestehen unter den Völkern seit der Zerstreuung und wie unsere Angelegenheiten hier beschaffen sind" bemerkt schon der Verfasser des Chobat Hallebaboth Thor. II. 5.

wunderbaren Faktums, nämlich: der Erhaltung der Juden bis auf den heutigen Tag nicht nur ohne alle weltliche Mittel, die sonst zur Erhaltung eines Volks dienen, wie Kunst, Wissenschaft, Macht, Ehre, Ansehen, sondern sogar gegen alle diese Mittel, uns aus den Schwierigkeiten gerettet zu sehen, die der Verstand gegen die Denkbarkeit von Wundern erhebt, sind wir durch dieses Faktum nur noch mehr von denselben in die Enge getrieben. Unser eigenes wunderbares Dasein können wir nicht wegleugnen und man wird uns auch nicht zumuthen, daß wir unser eigenes Verdammungsurtheil nach Römer 11, 25. so ohne weiteres unterschreiben, so daß wir zugeben sollten, unsere Erhaltung bis auf den heutigen Tag sei, statt von Gott gewirkt, wider Gott und nur unserer Blindheit und Verstocktheit, ja Verworfenheit (vgl. Hegel Phänomenologie des Geistes S. 257. Ausgabe v. 1832) zuzuschreiben. Und wenn auch, so wäre diese fürchterliche Blindheit, diese Ohnmacht der Wahrheit gegen uns ein nicht geringeres Wunder, als unsere Erhaltung ohne diese ist; und nur ein anderes, aber blasphemisches Wunder, die gotteslästerische Prädestinationstheorie, daß Gott von jeher einige Menschen zur Verdammniß bestimmt habe, um seiner Strafgerechtigkeit an ihnen genug zu thun, vermöchte den Schlüssel zu seiner Erklärung herzugeben. Auf der anderen Seite stehet der Verstand gewappnet und gerüstet und findet den Glauben an Wunder nicht minder gotteslästerisch. Wie sollen wir uns in diesem fürchterlichen Dilemma helfen? Sollen wir etwa den Verstand zur Thür hinauswerfen und unsere Zuflucht zum Glauben nehmen? Das ginge an, wenn wir nur wüßten, was wir zu glauben hätten? Ohne Verstand hat der Jude auch keinen Glauben, denn er soll „Tag und Nacht forschen in der Lehre des Herrn" (Jehoschua 1, 8). Ohne Verstand, verstehet er nicht einmal die h. Schr.*) Wie ist uns also in diesem Dilemma zu helfen?

Aber ist denn dieses Wunder unserer Erhaltung reine, göttliche Willkühr? Oder ist es unser Verdienst, das uns so ein außerordentliches Wohlge-

*) Steinheim ist meines Wissens der Erste, der, gutmüthig genug, das Judenthum mit dem Unverstand identifiziren möchte.

fallen bei Gott bewirkte? Auf beide Fragen antwortet die h. Schr. ganz anders. „Nicht weil ihr mehr seid als alle Völker hat Gott euch vorgezogen und euch erwählt, denn ihr seid das geringste von allen Völkern," heißt es (Deut. 7, 7; „Nicht deiner Frömmigkeit und der Redlichkeit deines Herzens wegen kommst du ihr Land in Besitz zu nehmen, heißt es ferner, sondern der Bosheit dieser Völker wegen und auf daß in Erfüllung gehe das Wort, das Gott geschworen hat deinen Vätern Abraham, Izchack und Jakob. Wisse! nicht deiner Frömmigkeit wegen giebt dir der Herr dieses gute Land zum Besitz, denn du bist ein hartnäckiges Volk. Gedenke und vergiß ja niemals, wie oft du erzürnt hast den Ewigen deinen Gott in der Wüste." (Deut 9, 5–7). Also nicht des Verdienstes von Israel wegen — es hatte keins — und auch nicht aus purem bon plaisir hat Gott Israel Wunder gethan, sondern auf daß in Erfüllung gehe der den Vätern geschworene Eid. Und was das für ein Eid sei, darauf giebt die Schrift an derselben Stelle (Deut. 7, 5. 6.) Antwort. „So sollst du mit dem Götzendienst verfahren, seine Altäre sollst du umstürzen, seine Gedenksäulen zerbrechen, seine Haine umhauen, seine Bilder im Feuer verbrennen. Denn du sollst ein heiliges Volk dem Ewigen deinem Gotte sein, dich hat er erwählt, ihm zum Eigenthumsvolk vor allen Völkern, die auf der Erde sind." In diesen und ähnlichen Stellen ist der Schlüssel zum Verständniß der biblischen Wunder gegeben.

Gott ist ewig und seine Rathschlüsse sind ewige, aber gerade in diesem Gedanken ist nicht nur nichts gegen die Wunder enthalten, sondern in ihm ist auch die Nothwendigkeit, daß die Wunder, von denen die h. Schr. erzählt, geschehen mußten, mitgesetzt. Gott ist ewig und er hat den Menschen von Ewigkeit dazu geschaffen, daß er sich frei mache, daß er mit der Möglichkeit zu sündigen ausgerüstet, dennoch nicht sündige, sondern sich als Gottes Ebenbild, als den Herrn der ganzen Natürlichkeit wisse. Nun sündigte aber der Mensch und statt der Herr der Natürlichkeit zu werden, ward er im Heidenthum ihr Sklave. Jenseits der Natur gabs für ihn nur das Nichts, das Unerkannte, Todte, Leere. Der Natürlichkeit war er verfallen mit allem seinem Denken und Thun, mit allen seinen geistigen und sittlichen Kräften. Die zur

Selbstentschuldigung erfundene Lüge, daß er sündigen müsse, d. h. daß er der Natürlichkeit, Sinnlichkeit nicht widerstehen könne, verpestete sein ganzes Denken, sein ganzes Thun. Keine Philosophie vermochte ihn aus dieser Lüge zu erlösen, denn selbst in dem Herzen seiner Philosophie nagt dieser todbringende Wurm, der nur von der Verwesung zu bestehen vermag. Aber Gott ist ewig und seine Rathschlüsse sind ewige. Sollte die Sünde eine Macht sein wider Gott? Gott hatte den Menschen geschaffen, daß er sich frei mache; sollte die Sünde diesen göttlichen Zweck zu nichte machen? Keineswegs. Jedem bot der Herr den Weg zur Erlösung an, aber nur ein Abraham betrat denselben. Und welches war dieser Weg? In seinen Lebensschicksalen sollte der Mensch erfahren, daß die Natur nicht das Höchste sei. In der Abwechselung von Reichthum und Armuth, von Glück und Unglück, von Gesundheit und Krankheit sollte er lernen, das Glück dankbar genießen, das Unglück vertrauensvoll tragen; sollte er erfahren, daß das Natürliche für ihn, er aber nicht für das Natürliche da sei. Und dieser Segen, der Abraham geworden war, sollte zunächst seinen Nachkommen werden; seine Nachkommen sollten vor allen Völkern und für alle Völker zu Gott kommen; seine Nachkommen sollten vor allen Völkern, aber auch für alle Völker zur Heiligkeit auserwählt sein; denn nur wenn ein ganzes Volk sich die Freiheit angeeignet hatte, konnten auch die übrigen Völker die Wahrheit und Trefflichkeit der Freiheit erfahren. Weil Gott aber der Ewige und seine Rathschlüsse ewige sind, so gebraucht er, um ein ganzes Volk zur Wahrheit zu führen, keine anderen Mittel, als er anwendet, um den Einzelnen zur Wahrheit zu rufen. Die menschliche Natur bleibt sich gleich in einem ganzen Volk und in jedem einzelnen Menschen; denn der Einzelne ist nur der Mikrokosmos von dem Makrokosmos, welcher die Menschheit ist. Das ganze Volk, da es von der Wahrheit, in deren Besitz die Väter gewesen, gänzlich abgefallen war, konnte daher auch nur so zur Wahrheit gerufen werden, wie jeder einzelne Mensch zu ihr gerufen wird. Wie der einzelne Mensch in seinen Lebensschicksalen die Nichtgöttlichkeit der Natur erfährt, so sollte das ganze Volk, als Eine Person betrachtet, ebenfalls in seinen Lebensschicksalen, die

Nichtgöttlichkeit der Natur erfahren. Gerade dadurch, daß Gott vor den Augen des ganzen Volks nicht dieses oder jenes Naturgesetz zerstörte — das hätte nichts bewiesen — sondern alle Naturgesetze zerstörte, und gerade dadurch, daß er dieses nicht willkührlich that, sondern die Noth an das Volk recht herankommen ließ, es die Ohnmacht der Natur, ihm zu helfen, ja die Feindschaft, welche sie ihm in den ihm entgegengesetzten Hindernissen bewies, recht empfinden ließ, bewies er demselben, daß die Natur nicht Herr sei, sondern einem höhern Herrn gehorchen müsse, daß der Mensch also auch nicht von der Natur gezwungen werden könne, sondern frei sei und seine Freiheit zu bewähren habe. So ist Gott ewig und seine Rathschlüsse sind ewige; aber weil er der Ewige ist, hat er das Gegenmittel gegen die Sünde schon damals beschlossen, als der Mensch wirklich sündigte. Weil der Mensch von Anfang an sündigte, und in der Sünde beharren wollte, hat Gott auch von Anfang an in dem Wunder das Gegenmittel geschaffen, welches die Sünde und ihre Folgen, der menschlichen Freiheit unbeschadet, vernichten sollte und konnte. Er ist allwissend und allmächtig und deswegen hat er die Wunder geschaffen, daß der Mensch freiwillig seine Allmacht und nicht die der Natur anerkenne. Nicht etwas Fremdes, mit den Wundern Unzusammenhängendes beweisen sie, sondern gerade nur sich selbst, die Herrschaft Gottes über die Natur und daß der Mensch daher mit Gott die Natürlichkeit beherrschen könne. Und deswegen geschehen heute keine ähnliche Wunder mehr, weil jene Wunder ihre Früchte getragen haben, weil wir heute alle wissen, daß die Natur und die Natürlichkeit nicht der höchste Gott sei. Aber wir sollten auch niemals vergessen, daß wir nur der wunderbaren heiligen Geschichte dieses herrliche und beseligende Wissen zu verdanken haben.

Anmerk. Diese Auffassung von den Wundern ist sowohl die der Schrift gemäße, als auch die in den Midraschim häufig und deutlich ausgesprochene. Was die hierher gehörenden Stellen der Schrift betrifft, so sind sie fast eben so häufig als Wunder erwähnt werden. Wir werden hierauf im folgenden

§ zurückkommen. Hier wollen wir nur einige hierher gehörige Stellen aus den Rabbinen anführen.

Daß die Wunder bei der Schöpfung mit beschlossen waren, wird wiederholt erwähnt; vgl. Ber. Rabba Cap. 5:

אמר רבי יוחנן תנאין התנא הק"ב"ה עם הים שיהא נקרע לפני ישראל הה"ד וישב הים לאיתנו לתנאין שהתנא עמד א"ר ירמיה בן אלעזר לא עם הים בלבד התנא הק"ב"ה אלא עם כל מה שנברא מששת ימי בראשית הה"ד אני ידי נטו שמים וכל צבאם צויתי מידי נטו שמים כל צבאם צויתי צויתי את הים שיהא נקרע לפני ישראל צויתי את השמים ואת הארץ שישתקו לפני משה שנאמר האזינו השמים ואדברה ואת השמש ואת הירח שיעמדו לפני יהושע שנאמר שמש בגבעון דום צויתי את העורבים שיכלכלו את אליהו שנאמר והעורבים מביאים לו צויתי את האור שלא תזיק לחנניה מישאל ועזריה צויתי את האריות שלא יזיקו את דניאל צויתי את השמים שיפתחו לקול יחזקאל שנאמר ונפתחו השמים צויתי את הדג שיקיא את יונה שנאמר ויאמר ה' לדג ויקא את יונה

„Rabbi Jochanan sagt, die Bedingung hat Gott dem Meere gesetzt bei dessen Schöpfung, daß es sich einst spalten müsse vor Jisrael; deswegen heißt es (Exod. 14, 27): „das Meer kehrt zurück zu seiner Stärke" zur Bedingung, an die es gebunden war (Buchstabenversetzung von איתן und תנאי). Es sagte Rabbi Jeremiahu, Sohn des Elasar: Nicht mit dem Meere allein hat Gott diese Bedingung ausgemacht, sondern mit Allem, was in den sechs Schöpfungstagen geschaffen worden ist; deswegen heißt es auch (Jesaja 45, 12): Ich, meine Hände haben die Himmel gewölbt und allen ihren Heerschaaren Befehle gegeben," d. h. als ich die Himmel wölbte, gab ich noch meine besondern Befehle an ihre Heerschaaren. Ich gab dem Meer den Befehl, daß es sich spalten müsse vor Jisrael; dem Himmel und der Erde, daß sie schweigen sollen vor Moscheh, wie es heißt (Deut. 32, 1.): „Horchet auf, ihr Himmel und ich will reden, und es vernehme die Erde die Worte meines Mundes;"*) der Sonne und dem Monde, daß sie stille stehen müssen vor Jehoschua, wie es heißt (Jehoschua 10, 12.):

*) Nach der Tradition sind Himmel und Erde, so wie alle sonstigen Geschöpfe, fortwährend in einem Lobsingen Gottes begriffen.

„Sonne stehe still in Gibeon und Mond im Thale Ajalon;" den Raben, daß sie den Elias mit Speisen versehen, wie es heißt (1 Kön. 17, 6): „Die Raben brachten ihm Brod und Fleisch des Morgens und Brod und Fleisch des Abends;" dem Feuer, daß es Chananja, Mischael und Asarja nicht beschädige (Daniel 3); den Löwen, daß sie den Daniel nicht beschädigen (Daniel 6); den Himmeln, daß sie sich öffnen auf die Stimme des Jecheskeel, wie es heißt (Jecheskeel 1, 1): „es öffneten sich die Himmel;" dem Fische, daß er den Jona wieder ausspeie, wie es heißt (Jona 2, 11): „Gott befahl dem Fische und er spie den Jona aus." Was aber der Zweck der Wunder gewesen sei, wissen die Rabbinen ebenfalls zu sagen. Hierher gehört die bekannte Mischna Spr. d. V. 5, 9:

עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות ואלו הן פי הארץ ופי הבאר ופי האתון והקשת והמן והמטה והשמיר והכתב והמכתב והלחות ויש אומרין אף המזיקין וקברו של משה רבנו ויש אומרים אף צבת בצבת עשויה

„Zehn Sachen wurden am letzten Schöpfungstage gegen Abend geschaffen, nämlich: die Oeffnung der Erde (bei Korach), die Oeffnung des Brunnens (in der Wüste), das Sprachvermögen der Eselinn (bei Bileam), der Regenbogen, das Manna, der Stab (des Moscheh und Ahron), der Schamir (ein steinspaltender Wurm s. Gittin 68 a ff.), die Schreibekunst und das Geschriebene (s. Raschi Pesachim 54 a) und die Tafeln des Mose. Einige fügen noch hinzu die schädlichen Luftwesen, das Grab des Moscheh und Andere noch die Zange (jede Zange setzt eine andere schon voraus;") vgl. Pesachim 54 a. b.

Diese wichtige Mischna lernen wir erst verstehen, wenn wir folgende Talmudstelle berücksichtigen:

אמר רבי יוחנן בר חנינא שתים עשרה שעות הוי היום שעה ראשונה הוצבר עפרו שניה נעשה גולם שלישי נמתחו אבריו רביעית נזרקת בו הנשמה חמשית עומד על רגליו ששית קרא שמות שביעית נזדווג לו חוה שמינית עלה למטה שנים וירדו ארבעה תשיעית נצטוה שלא לאכול מן האילן עשירית סרח אחת עשרה נידון שתים עשרה ניטרד והלך לו שנאמר אדם ביקר בל ילין

„Rabbi Jochanan, Sohn des Chanina, sagte: Zwölf Stunden enthält der Tag. In der ersten Stunde (des letzten Schö-

pfungstags) ward die Erde zusammengehäuft (um Adam zu bilden); in der zweiten ward sie zu einer unförmlichen Masse; in der dritten bildeten sich die Gliedmaßen aus; in der vierten ward ihm die Seele zugeworfen (s. oben S. 21); in der fünften stand er auf seinen Füßen; in der sechsten gab er allem Lebendigen Namen; in der siebenten ward er mit Chawa vermählt; in der achten stiegen zwei zu Bette und kamen vier herunter (nach der Tradition Kajin und seine Zwillingsschwester); in der neunten ward ihm das Verbot, nicht vom Baume des Wissens zu essen; in der zehnten sündigte er; in der elften stand er vor Gericht; in der zwölften ward er fortgejagt, wie es heißt (Ps. 49, 13): „der Mensch übernachtete nicht in seiner Würde." (Sanhedrin 38 b.)

Hätte der erste Mensch nicht gesündigt, so bedurfte es keiner Wunder, weil alsdann das Heidenthum nicht entstanden wäre. Da aber der erste Mensch sündigte und in der Sünde beharren wollte und seine Sünde mit seiner Natürlichkeit zu entschuldigen suchte, so schuf Gott gleich nach dieser Sünde (בי"ש בין השמשות), noch ehe die Schöpfungszeit vollendet war, die Wunder, der Welt zu zeigen, daß nicht die Natur Herr sei und daß der Mensch also auch nicht zu sündigen brauche.

Deutlich spricht diese Bedeutung der Wunder auch aus der Talmud Berachoth 32 a.

המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים הכי קאמר הק"ב"ה לישראל כד מפיקנו לכו עבידנא לכו מילתא כי היכי דידעתו דאנא הוא דאפיקת יתכון ממצרים דכתיב וידעתם כי אני ה' אלהיכם המוציא

„Es heißt (Exod. 6, 7): „Ihr sollt wissen, daß ich der Ewige, euer Gott bin, der euch herausführt aus der Sklaverei Aegyptens;" so sprach der Heilige, gelobt sei er, zu Jisrael: Wenn ich euch herausführe, werde ich euch etwas thun, wodurch ihr wissen sollt, daß ich es bin, der euch aus Aegypten führt."

Doch es ist dieser Zweck der Wunder nun auch im Einzelnen nachzuweisen, oder es sind die biblischen Wunder als ein System von Wundern, die alle den einen Zweck haben, die Herrschaft Gottes über die Natur und damit die Freiheit des Menschen zu beweisen, zu begreifen.

§. 53. Die biblischen Wunder als ein System von Wundern.

a) Vorbereitende Wunder.

Die Wunder, von denen die h. Schr. erzählt, sind theils solche, die vor den Augen von ganz Jisrael geschahen, oder doch für ganz Jisrael von Bedeutung waren, theils solche, die nur Einzelnen geschahen. Zu letztern gehören z. B. die meisten Wunder, die von Eliah und Elischa verrichtet worden, zu erstern die des Moscheh und Jehoschua. Nur mit diesen haben wir es zu thun, jene aber schließen wir aus einem bald anzugebenden Grunde von unserer Untersuchung aus.

Zunächst wird uns im dritten Kapitel des 2. Buch Mos. erzählt, daß Moscheh einen Dornstrauch auf wunderbare Weise im Feuer auflodern sah, indem der Strauch nicht vom Feuer verzehrt ward. (Exod. 3, 2.) Die Erklärung dieses Wunders giebt der Midrasch schon richtig an. Der Geist eines Moscheh in einsamer Wüste, in Gedanken vertieft, mußte sich die Frage zur Beantwortung vorlegen: Wie es denn komme, daß Gott der Bosheit so vielen Raum in der Welt gewähre? Seine unschuldigen Brüder waren jeder willkührlichen Bedrückung preis gegeben; die grausamsten Gesetze, die jedes menschliche Gefühl verletzen und die nur auf die völlige Vertilgung eines ganzen Volkes abzielten, schienen einem Pharao und seinen Helfershelfern nicht grausam genug; diese Gesetze wurden mit kalter Mordgier schonungslos vollzogen; kein Hinderniß trat den Wütherischen entgegen: wo bleibt da die göttliche Gerechtigkeit? Wie kann Gott dieses zugeben? mußte Moscheh sich allerdings fragen. Da siehet er einen Dornstrauch brennen, aber nicht verbrennen. Näher hinzutreten wollend erfährt er, daß hier keine natürliche Erscheinung walte, er vernimmt den Ruf: tritt nicht näher, du stehst auf heiligem Boden! Der Gott deiner Väter waltet sichtbar hier! In dieser göttlichen Erscheinung lag die Antwort auf die Frage, die ihn so sehr beschäftigt hatte. *Wie dieser Dornstrauch vom göttlichen Feuer umleuchtet ist, so sind auch die Grausamkeiten der Aegypter Gottes Auge nicht verborgen.* Wie du diesen Dornstrauch aber *brennen* und nicht *verbrennen* siehst, so war

es der Rathschluß des Gottes deiner Väter, den schon Abraham, Izchack und Jakob als den Gerechten und Allmächtigen erkannt hatten und dessen Gerechtigkeit und Allmacht fortwährend wirkt, daß die Aegypter in ihrer Bosheit bisher nicht gestört werden sollten; sie sollten, obgleich die göttliche Gerechtigkeit sie umleuchtete, bis jetzt auf kein Hinderniß in ihrer Bosheit und Frechheit stoßen. Aber dieses zu erforschen, warum Gott der Bosheit so vielen Raum giebt, das kannst du für jetzt nicht! Nimm es gläubig als ein Faktum vorläufig hin. „Moses verhüllt sich daher auch das Angesicht, denn er fürchtete sich, sich ins Anschauen Gottes weiter zu verlieren." (Exod. 3, 6.) Er fürchtete sich, tiefer in dieses Räthsel, warum Gott das Böse so mächtig werden läßt, einzudringen.*)

Was ihm im brennenden Dornstrauch und in den bei diesem Gesicht unmittelbar vernommenen Worte nur angedeutet ward, das wird ihm V. 7. klar wiederholt. „Glaube nicht, daß das ohne mein Wissen und Willen geschehen ist, was die Aegypter an deinen Brüdern verübt haben." Gerade diese so außerordentliche Leiden deiner Brüder deuten auf die außerordentliche Bestimmung hin (עמי V. 7.), für die dieses mein Volk nach dem längst verheißenen Segen aufbewahrt ist. Aber diese Be-

*) Wir werden in der Theologie zeigen, daß diese Frage der Sinn ist von Exod. 33, 18 und daß Moses daselbst wieder eine ähnliche Antwort ward (Exod. 33, 20. 23). Schon der Midrasch ahnt den Zusammenhang zwischen beiden Schriftstellen, obgleich er es am Moses tadelt, daß er hier nicht tiefer eindrang:

לא יפה עשה משה כשהסתיר פניו שאילולי לא הסתיר פניו
גלה לו הק"ב"ה למשה מה למעלה מה למטה ימה שהיה ומה
שעתיד להיות ובסוף בקש לראות שנאמר הראני נא את כבודך
אמר הק"ב"ה למשה אני באתי להראות לך והסתרת פניך עכשיו
אני אומר לך כי לא יראני האדם וחי כשבקשתי לא בקשת

„Moses that nicht gut daran, daß er sein Angesicht verbarg; denn hätte er sein Angesicht nicht verborgen, so würde Gott dem Moscheh offenbart haben, was Oben und was Unten ist, was da war und was da sein wird. Später aber verlangte er dieses zu sehen, denn es heißt: „Zeige mir deine Herrlichkeit" (Exod. 33, 18), da sagte Gott zu Moscheh: Als ich kam, dir sie zu zeigen, hast du dein Angesicht verhüllt; jetzt sage ich dir, daß mich kein Mensch sehen kann und am Leben bleiben (Exod. 33, 20), als ich wollte, wolltest du nicht." (Schemoth Rabba 3.)

stimmung soll nun auch in Erfüllung gehen; deine Brüder sollen von jetzt an Abrahams Segen wirklich in sich aufnehmen (V. 8. u. 9). Und du Moscheh, dein Beruf ist es, sie dieser Bestimmung entgegenzuführen (V. 10). Eine Doppelfrage drängt sich nun dem Moscheh sogleich auf. „Wer bin ich, daß ich von Pharao verlangen kann, dieses Volk für seine Bestimmung zu entlassen? Und wie fange ich es an, dieses verwilderte Volk für seine hohe Bestimmung empfänglich zu machen? (V. 11) Wenn du auch die hohe Bestimmung dieses Volks nicht leugnen willst, spricht Moscheh hier zu sich selbst, so ist es doch die Eigenliebe, die dich verleitet, zu glauben, du seist der Berufene, dieses Volk dieser Bestimmung entgegenzuführen. Die Antwort (V. 12) widerlegt diesen Skrupel. Nicht in eigenem Namen gehst du ja zu Pharao, „ich werde mit dir sein, und das wird dir immer das Zeichen sein, daß ich dich geschickt habe; Alles wird dir daher gelingen, so daß gleich nach dem Ausgange das Volk schon Gott dienen wird" und sich also Abrahams Segen angeeignet haben. Nun will er aber die Mittel wissen, wie der Segen Abrahams dem Volke denn beizubringen sei? „Ich komme zu den Söhnen Israels und sage ihnen, der Gott eurer Väter schickt mich zu euch," müssen sie da nicht dieselben Zweifel hegen, die auch ich gehabt habe? Müssen sie mich nicht fragen: Wenn es wahr ist, daß der Gott unserer Väter sich um uns bekümmert und dieser Gott der Allmächtige und Gerechte ist: wie kommt es denn, daß er uns dieser ungerechten Bedrückung so lange überlassen hat? „Wenn sie mich fragen, wie heißt denn der Gott unserer Väter (nach orientalischer Bedeutsamkeit des Namens), d. h. wie läßt sich denn mit seinem Wesen unser jetziges gransenhaftes Leiden vereinigen, was soll ich ihnen sagen? (V. 13)" Auf diese Frage wird ihm keine andere Antwort als ihm von Anfang geworden war. „Ich werde sein, der ich sein werde, sprich zu den Söhnen Israels: Ich werde sein schicke mich zu euch, (V. 14)" d. h. dieses euer Leiden, war eben so mit von mir vorherbestimmt, als eure zukünftige Herrlichkeit. Warum? Forschet nicht weiter.*)

*) Wir behandeln dieses Kapitel nur deswegen hier ausführlicher, weil es uns das Folgende verständlich macht, das Nähere aber gehört, wie schon erwähnt, in die Theologie.

„Sage daher den Söhnen Israel, der ewige, allmächtige Gott, der Gott eurer Väter, der euch das halten wird, was er den Vätern verheißen, der schickt mich zu euch u. s. w. V. 15—22.

Aber wie die Israeliten bewegen zu diesem gläubigen Vertrauen? Da ich ihnen keine Antwort geben kann auf ihre so gewichtige Frage, „so werden sie mir ja nicht glauben, daß Gott mich geschickt habe (4, 1)." Nun so zeige ihnen, daß der Ewige und Allmächtige dich geschickt hat." Das Schlangensymbol ist uns noch von der vorderasiatischen und ägyptischen Religionsstufe her bekannt. Die Schlange bedeutet die ganze Natur, den gesammten Kreis der Götter. Der Gott, der dich geschickt hat, ist der Herr über die ganze Natur, der Herr über alle diese heidnischen Götter. Ohne seinen Willen vermögen die heidnischen Götter und die heidnischen Völker nichts. Er hat sie hervorgerufen, nach seinem Willen bestehen sie und wenn es ihm gefällt, vernichtet er sie wieder. „Rufe diese Weltschlange vor ihren Augen hervor und vernichte sie wieder (V. 2—5)."

Doch das Wunder mit der Schlange genügt noch nicht, sie zu überzeugen. Auch die Aegypter verehren nicht die Natur als das Letzte. Sie suchen gerade das Jenseits der Natur zu enträthseln. Somit ist das Schlangenwunder zweideutig; es kann ebenso gut Aegyptisches, als auch den wahren Gott andeuten. Du mußt also diesem Wunder ein zweites hinzufügen, das kein Zweifel darüber bestehen läßt, daß nicht das ägyptische Jenseits gemeint sei, sondern der wahre lebendige Gott, der Gott ihrer Väter, der Gott Abrahams, Izchacks und Jakobs. Dem ägyptischen Jenseits, eben weil es das Jenseits ist, ist diese irdische Welt zu schlecht, als daß es sich um sie bekümmern sollte. Was auf der Erde vorgeht, das ist den aus ihm emanirten Naturkräften, einem Osiris, einer Isis, einem Horus, Typhon u. s. w. überlassen. So kann allerdings, können die Israeliten sagen, das Jenseits der Herr sein, der dich geschickt hat, aber ein Herr, der seine Diener anderen Mächten überlassen hat und sich nicht weiter, weder um diese Mächte, noch um seine Diener bekümmert. Und gerade weil sich dieser Gott nicht um die Erde bekümmert, sind wir diesen Bedrückungen unterworfen. Deswegen zeige ihnen in einem neuen Wunder, daß ich nicht

so ein Jenseits bin, sondern, daß nichts auf der Erde geschehen kann, ohne meine Zulassung. Ich bin es, der verwundet, ich bin es, der heilet. „So wie ihr hier eine gesunde Hand krank werden sehet und dann wieder gesund werden, so habe ich euch unterdrücken lassen und will euch jetzt erlösen" (V. 6—8). Aber auch dieses Wunder für sich beweiset nicht genug. Für sich zeigt es nur, daß Gott eine Macht ist neben anderen Mächten, nicht aber, daß er die Macht der Mächte, die absolute Macht ist. Er kann auch deswegen uns haben eine Zeit lang unterdrücken lassen, weil er selbst während dieser Zeit von einem ihm gleichmächtigen Wesen unterdrückt gewesen und nur jetzt erst wieder zu seiner Macht gelangt ist. Zeigt auch das Schlangenwunder auf das, was diesem zweiten fehlt, so ist es doch eben ein anderes als das zweite, und da jedes für sich nichts beweist, so können sie auch zusammen nichts beweisen. Das erste Wunder zeigte nur auf das Jenseits, das höher ist als die gesammte Natur, das zweite nur auf einen Herrn in der Natur neben anderen eben so mächtigen Herren. Wie aber daraus beweisen, daß der Gott, der sich um uns bekümmert, auch der absolute Herr über die Natur sei? Deswegen mußten beide Wunder in einem dritten zusammengefaßt werden. „Wasser des Jeor, des Nil, des Osiris, wird zu Blut auf der Jabeschet, auf dem Land, auf der Isis (V. 9.)" Das, was Osiris der Isis zu ihrem Heile giebt, das befruchtende Wasser, wird ihr und ihm zum Verderben. So ist es der Herr über Osiris und Isis, d. h. aber, der Herr über die ganze Natur, der nicht blos Herr ist, sondern der sich auch um Alles in der Natur bekümmert, der verwundet und heilt, der dich geschickt hat und diesem dritten Wunder werden sie gewiß glauben. So zeigen sich schon diese vorbereitenden Wunder als ein Ganzes, als ein System von Wundern, das den Israeliten zeigen sollte, was sie auf anderem Wege nicht zu erfahren vermochten, daß Gott Herr über die ganze Natur ist und daß er sich um Alles, was in der Natur geschieht, bekümmert, (daß also der Mensch, um dieses noch einmal zu wiederholen, durch nichts gezwungen werden könne, von Gott abzufallen, d. h. zu sündigen,) was noch V. 11. ausdrücklich wiederholt wird.

Anmerk. Die rabbinischen Commentatoren schlagen fast alle den bezeichneten Weg zur Erklärung der Wunder ein. Natürlich müssen sie im Einzelnen ungenügend bleiben, da ihnen die Kenntniß des ägyptischen Heidenthums mangelt.

Auch in den Midraschim finden sich Spuren dieser Auffassung; indeß leiden auch sie an demselben Mangel, da sie von Aegypten nichts weiter wissen, als daß der Nil eine Gottheit war und daß Pharao sich mit dieser Gottheit identifizirte, was sie aus Jecheskeel 29, 3 schöpfen zu können glaubten. Es kann daher nicht auffallen, wenn wir für unsere Auffassung im Einzelnen nicht immer etwas Analoges bei den Rabbinen aufzufinden vermögen. Jedoch wollen wir das für uns Sprechende auch hier nicht unerwähnt lassen.

Obgleich der Midrasch gewöhnlich in dem brennenden Dornbusch Jisrael symbolisirt sieht, insofern es in allen Leiden niemals von Gott verlassen war, so sieht er doch auch wiederum in demselben das Symbol Aegyptens; vgl. folgende Stelle:

רבי יוסי אומר כשם שהסנה קשה מכל האילנות וכל עוף שנוגס לתוך הסנה אינו יוצא בשלום כך היה שעבוד מצרים קשה לפני המקום מכל השעבודים שבעולם שנאמר ויאמר ה׳ ראה ראיתי את עני

„Rabbi Jose sagte, so wie der Dornstrauch härter (gefährlicher) ist, als alle andere Bäume, und kein Vogel, der ihm naht, ungerupft (ein bekanntes Sprichwort) davon kommt, so galt der ägyptische Sklavendienst vor Gott für den ärgsten aller Sklavendienste in der Welt, deswegen heißt es (Exod. 3, 7) „der Herr sprach: gesehen, gesehen habe ich das Elend meines Volkes" ꝛc. (Schemoth R. 2). Noch deutlicher ist dieses angegeben in den Pirke R. Elieser, aus welchen der Alscheich die Stelle zitirt:

הסנה משל אל המצריים והלבת אש משל אל הק״ב״ה

„Der Dornstrauch ist ein Symbol der Aegypter; die Feuerflamme aber ein Symbol Gottes."

Zu Exod. 3, 11 bemerkt er וכי אוציא את בני ישראל מה זכות יש בידם שאוכל להוציאם „Daß ich die Söhne Jisraels herausführen soll, d. h. welche Frömmigkeit besitzt Jisrael, daß es der Erlösung würdig wäre (ibid. 3). Ferner das אהיה אשר

אהיה V. 14. wird vom Midrasch erklärt: אהיה בגלות זה אהיה בגלות אחרת. Ich werde sein, so wie bei dieser Bedrückung, in Aegypten, so auch bei den anderen Bedrückungen, die euch noch treffen werden; d. h. meine Absicht war es, daß Israel sowohl in Aegypten als noch im fernern Verlaufe seiner Geschichte Vieles leiden sollte; es gilt also euer Einwand nicht.

Zu dem Wunder des Aussatzes endlich bemerkt er:

וכי מה אות היה לישראל בכך לך אמור להם מה מצורע מטמא את המצרים מטמאין אתכם וכשם שהוא נטהר כך הק"ב"ה עתיד לטהר את ישראל „Was bedeutete dieses Wunder aber für Israel? Gehe und sage ihnen: Wie der Aussätzige verunreinigt, so verunreinigen auch die Aegypter; wie aber der Aussätzige auch wieder rein wird: so wird auch Gott euch in der Zukunft wieder rein machen." (ibid.)

§. 54. Fortsetzung.

b) Negativ beweisende Wunder.

Moscheh und Ahron kommen zu Pharao und fordern im Namen ihres Gottes, daß er das Volk, Gott zu verehren, entlasse. Doch Pharao giebt höhnisch zur Antwort: „Wer ist denn dieser Gott, auf dessen Stimme ich gehorchen sollte? Ich kenne diesen Gott nicht und werde auch Israel nicht entlassen (Exod. 5, 1. 2)." Diese Antwort mußte nothwendig bestraft werden. Auch Pharao mußte zur Anerkenntniß dieses Gottes kommen, und da er dieses nicht freiwillig mochte, so mußte er dazu gezwungen werden (s. Exod. 7, 5). Gott giebt sich nirgends in der h. Schr., wie man uns das, von Seiten der christlichen Theologie, so gern einreden möchte, als den Gott dieses Volks — als solcher Nationalgott wäre er nicht Herr über die ganze Natur; seine Verehrer vermöchten daher auch nicht der Sünde zu widerstehen — sondern überall als den Gott der ganzen Welt, der von allen Lebendigen einzig und allein verehrt werden will, den alle Völker einzig und allein anrufen sollen, zu erkennen; denn kein Volk soll glauben, sündigen zu müssen.*) Er ist nur in so fern Gott dieses Volks,

*) Dieses findet sich nicht weniger in den Büchern Moscheh als in den übrigen h. Schriften angedeutet; vgl. beispielsweise die Zerstörung Sodoms vom יהוה.

als er bei diesem Volk den Götzendienst und die Sünde durchaus nicht dulden will (vgl. Amos 3, 2. Jecheskeel 20, 32. 33), während er bei den übrigen Völkern vermöge seiner göttlichen Langmuth und Weisheit den Götzendienst eine Zeit lang duldet, so lange nämlich bis die eigene Konsequenz des Heidenthums dessen Nichtigkeit aufzeigt; denn auch der Heide soll nicht gezwungen werden, sondern nur freiwillig die ihm gebotene Wahrheit in sich aufnehmen.

Pharao aber mußte gezwungen werden zur Anerkenntniß Gottes, sollte nicht das ganze Erlösungswerk problematisch bleiben. Wie sollte Israel zu der Ueberzeugung gelangen, daß Gott Herr über Alles sei, daß nichts den Menschen zu sündigen zwingen könne, so lange es noch irgend Jemand in ihrer Umgebung gab, der diesem Gotte ungestraft zu trotzen wagte? Höchstens einen Nationalgott, wie man ihn den Juden anzudichten beliebt, konnten alsdann die Juden in ihrem Gotte anerkennen, aber nicht den Schöpfer des Himmels und der Erde. Ihr Gott hätte alsdann höchstens in gleichem Range mit den ägyptischen Göttern gestanden, so daß er seinerseits es nicht zu dulden brauchte, wenn die Aegypter seinem Volke noch ferner zu nahe treten wollten, aber auch die ägyptischen Götter brauchten keinen Eingriff von seiner Seite zu dulden. Er wäre alsdann ein heidnischer Naturgott gewesen und nichts weiter. Pharao mußte also zur Anerkenntniß ihres Gottes geführt werden, denn kein Götzendienst durfte in ihrer Nähe bestehen.*) Aber auch nur so weit mußte Pharao geführt werden, daß er die absolute Herrschaft Gottes anerkannte, weiter nicht. Denn nicht die Aegypter sollten Träger dieser Wahrheit werden, sondern die Israeliten; es war also für diesen Zweck völlig gleichgültig, ob die Aegypter zu dieser Anerkenntniß sich freiwillig entschlossen, oder ob sie dazu gezwungen wurden, während die Israeliten nur freiwillig die Wahrheit sich aneignen konnten. Wir nennen daher die Plagen, welche Pharao widerfuhren, negative Wunder, weil sie nur den negativen Zweck hatten, dem

*) Dieses giebt auch den Schlüssel zu dem so oft absichtlich mißverstandenen Gebot Deut. 20, 16, das ja so sehr als von der Nothwendigkeit geboten an derselben Stelle V. 18, motivirt wird.

Pharao die Nichtigkeit seiner Naturgötter zu zeigen, nicht aber den Positiven, ihn zur Anerkenntniß und Aneignung der Wahrheit zu führen; dazu hätte er sich freiwillig entschließen müssen.

Was nun diese Plagen selbst betrifft, so zerfallen sie nach einem alten Akrostichon ד״צ״ך ע״ד״ש ב״א״ח״ב in eine Trichotomie von Wundern, welches auch deutlich von der Schrift markirt wird, indem immer das je dritte Wunder, wie schon der Akeda bemerkt, ohne vorhergehende Warnung erfolgt, und diese Dreitheiligkeit der Wunder wird, wie wir sehen werden, ganz denselben Grund haben, als die Trichotomie der vorbereitenden Wunder.

Den zehn Plagen geht aber ein Wunder voraus, das sie alle unnöthig machen sollte, nämlich die Verwandlung des Stabes in eine Schlange. Seine Bedeutung kennen wir schon. Durch dasselbe wird die Herrschaft Gottes über die ganze Natur symbolisirt und nur diese Erkenntniß ward, wie gesagt, von Pharao verlangt. Was hier Neues hinzukommt, ist, daß die ägyptischen Hierophanten (החרטמים) das Wunder nachmachten (Ex. 7, 11). Man hat viel gespöttelt über dieses Nachahmen der Wunder von Seiten der ägyptischen Priester; denn nun gesteht ja die h. Schr. in eigener Naïvheit, daß hier keine Wunder, sondern nur Gaukeleien im Werke waren;*) man hat denn auch der Gründlichkeit

*) Der Midrasch legt diesen Spott schon Pharao in den Mund: באותו שעה התחיל פרעה משחק עליהם ומקרקר אחריהם כתרנגול ואומר להם כך אותותיו של אלהיכם בניחג שבעולם בני אדם מוליכים פרקמטיא למקום שצריכים לה כלום מביאים מודייס לאספמיא דגים לעכו אין אתם יודעין שכל הכשפין ברשותי הם מיד שלח והביא תנינות מן אסבילי שלהם ועשו אף הם כך ולא עוד אלא קרא לאשתו ועשתה כך שנאמר ויקרא גם פרעה מהו גם שאף לאשתו קרא ועשתה כן וישליכו איש מטהו אמרו יוחנן ומתרי למשה תבן אתה מכניס לעפרוים א״ל למתא ירקא ירקא שקול

„In jener Stunde (als die Priester ihnen nachahmten) hob Pharao an sie zu verspotten und (vor Hohngelächter) gackste er hinter ihnen her, wie eine Henne und sagte zu ihnen: So sind also die Wunderzeichen eures Gottes beschaffen? Es ist Sitte, die Waaren dahin zu bringen, wo man derer bedarf; bringt man aber Hersen nach Spanien? Fische nach Akko? (die deren schon im Ueberflusse haben.) Wißt ihr nicht, daß alle Zaubereien in meiner Gewalt stehen? Sogleich schickte

wegen bemerkt, daß hier Ahrons Stab die Uebrigen verschlungen habe, daß vom dritten Wunder an die Kraft der Priester aufhörte; doch dabei ließ man es bewenden; es stand ja von vorn herein fest, daß hier nur von Mythus, von Selbstbetrug oder auch von absichtlichem Betrug gegen Andere, aber nicht von wirklich geschehenen Thatsachen die Rede sei. Kann man sich aber wundern, daß die Aegypter dieses Symbol nachzumachen wußten, da es eben so gut ägyptisch Heidnisches, als Jüdisches bedeuten konnte, da es eben so gut auf das ägyptische Jenseits, als auf den lebendigen Gott der Israeliten zu beziehen war? Was hier das Wichtigste ausmachte, war nicht das Schlangen hervorrufen und sie wieder vernichten, sie aus dem Jenseits hervorgehen und sie in dasselbe wieder zurückkehren lassen, sondern dies, daß Ahrons Stab die übrigen verschlang. Das ägyptische Jenseits ruht, thut nichts, bekümmert sich nicht um diese Erde, aber der Herr dieser Ahrons-Schlange that etwas, vernichtete sichtbar eingreifend die Weltschlangen der Uebrigen; doch darauf achtete Pharao nicht (7, 13) und darauf achtet man heute ebenfalls noch nicht.

Weil nun Pharao nicht freiwillig auf dies göttliche Zeichen achten wollte, so sollte er gezwungen werden, darauf zu achten und Gott als den Herrn des Weltalls anzuerkennen. Allein auch auf die Art und Weise dieses göttlichen Zwangs sollte weder Zufälligkeit, noch Willkühr Einfluß haben, vielmehr herrscht hier die strengste Gesetzmäßigkeit und Nothwendigkeit, insofern sich die göttlichen Strafgerichte an das vorhandene Bewußtsein des Pharao anschließen. „Geh zu Pharao des Morgens, wenn er zum Wasser hingeht und stelle dich ihm gegenüber an dem Ufer des Jeor" heißt es (Ex. 7, 15)." Man hat verschiedene Vermu-

---

er und ließ die Kinder aus der Schule bringen, und auch sie ahmten es nach; und nicht nur dieses, er ließ auch seine Frau rufen und auch diese ahmte es nach; denn es heißt (7, 11): „Pharao rief auch." Was bedeutet auch? Es bedeutet, daß er auch seine Frau rufen ließ und auch sie machte solche Kunststücke. „Da warf ein Jeder seinen Stock hin." Es sagten Johannes und Mamre (vgl. über diese Namen Philippson und 2 Timoth. 3, 8) zu Moscheh: Bringst du Stroh ins Strohmagazin? Moscheh aber antwortete: Wo Kraut ist, da wird Kraut gesucht (Schem. R. 9. Talmud Menach 85 a).

thungen aufgestellt, weshalb der König so früh am Nil zu treffen war. Einige: er wollte die Höhe des Wasserstandes untersuchen; Andere, er ging hin, um sich zu baden. Allein weder das Eine, noch das Andere ist das Richtige. Sieht man sich den Text genau an, was man niemals hätte unterlassen sollen, so wird der Aufschluß auch hierüber nicht schwer zu finden sein. Hier bei der ersten Plage geht eine Warnung voran und zwar des Morgens am Ufer des Flusses. Bei der zweiten Plage hingegen V. 26 u. 27 gehet ebenfalls eine Warnung voran, doch sie erfolgt weder des Morgens noch am Ufer des Flusses. Endlich die dritte Cap. 8, 12 ff. erfolgt ganz ohne vorherige Warnung.

Wiederum der vierten gehet, wie der ersten, eine Warnung vorher, des Morgens und am Ufer des Flusses 8, 16; auch der fünften gehet eine Warnung vorher, doch ganz wie bei der zweiten weder des Morgens, noch beim Flusse (9, 1 ff.); die sechste dagegen erfolgt wie die dritte ganz ohne Warnung 9, 8 ff.

Abermals die siebente erfolgt nur mit vorhergehender Warnung und zwar wie die erste und vierte des Morgens 9, 13, die achte dagegen erfolgt wie die zweite und fünfte mit vorhergehender Warnung, aber von des Morgens ist keine Rede 10, 1. Und endlich die neunte erfolgt wie die dritte und sechste ohne vorhergehende Warnung. So zeigt sich in der Dreiheit von Wundern, die hier geschehen, 1. 4. 7; 2. 5. 8; 3. 6. 9 zu korrespondiren; und jedes in seiner Bedeutung den beiden anderen zu entsprechen, doch natürlich mit reicherm, vertiefterm Inhalt.

Was bedeutet nun der Jeor, der Nil, den Aegyptern? Wir wissen, daß er ihnen einen hohen Gott bedeutete, den Osiris. Aber auch der König war ein Repräsentant des Osiris. Osiris ist Urheber des Feldbaus, der Theilung der Aecker, des Eigenthums, der Gesetze u. s. w. (s. oben Seite 260). Nun wissen wir, warum Pharao so früh zum Jeor gehet. Als Repräsentant des Osiris will er diesem seine Verehrung erweisen, wahrscheinlich eine Opferspende bringen. Hiermit haben wir aber auch den Schlüssel zum Verständniß des ersten Wunders. „Hierdurch sollst du erfahren, heißt es, daß ich der Herr (כי אני ה׳) deines Osiris bin, mit diesem Stock in meiner Hand, den du schon kennst, schlage ich den Jeor und sein Wasser wird sich in Blut verwandeln" (7, 17), wodurch ich gleichsam den

Osiris tödte. „Der Tod wird auf meinen Befehl hereinbrechen in euren „Lebensspender" (ibid. 18), wie wollt ihr dann noch ferner an meiner Allmacht zweifeln? Doch auch die ägyptischen Chartumim vermochten dies Wasser des Jeor in Blut zu verwandeln (V. 22), und es wäre zu verwundern, wenn sie dieses nicht vermocht hätten. Was war denn hier so Außerordentliches geschehen? Osiris war getödtet worden. Aber das geschiehet ja in Aegypten jedes Jahr. Nachdem Osiris im Wintersolstitium geboren worden ist, herrscht er nur bis zur Frühlingssonnenwende. Dann tödtet ihn sein Bruder Typhon, durch die Gluthitze, die von da an bis zum Sommersolstitium herrscht (so oben S. 258): mußten nicht die ägyptischen Priester, in einem Lande, wo man bestrebt ist, Alles durch ein Symbol festzuhalten, dieses Getödtetwerden des Osiris ebenfalls symbolisch darzustellen wissen? Und welches passendere Symbol gab es hierfür, als die Verwandlung von Nilwasser in Blut? Allein der Unterschied bleibt immer groß genug. Was die ägyptischen Chartumin nur zum Behufe eines Symbols zu thun vermochten (וישׂשׂו כן „sie machten auch so" silic. Etwas), das that Moscheh in der Wirklichkeit, am Osiris selbst. Doch zum Behufe des Eigennutzes des Pharao war dieses Nachmachen schon hinreichend. Er erkannte in der Erscheinung des blutigen Nils nur eine auffallende Naturerscheinung, deren Eintreffen Moscheh vorher erforscht hatte, und kehrte sich daher nicht weiter an dieselbe (23).

Die durch dieses erste Wunder gegebene Belehrung wird gesteigert in dem zweiten Wunder. Zwar tödtet auch, wie gesagt, Typhon den Osiris, aber sein Leichnam wird mit dem Sommersolstitium wieder gefunden. Da steigt der Nil und überschwemmt ganz Aegypten. In den zwölf ägyptischen Nomen wird der in eben so viele Theile zerstückte Leichnam begraben, oder das Nilwasser senkt sich in allen diesen Theilen in die Erde und macht sie zum zweiten Mal fruchtbar. Dieses geschieht aber unter der Herrschaft des Sohnes des Osiris und der Isis, des Horus. Zu Anfang der Regierung des Horus ist Aegypten zwar in der Regel von Fröschen und ähnlichen Sumpfthieren angefüllt; denn der abfließende Nil läßt „eine unendliche Menge von Gethier zurück; es ist dann ein unermeßliches Gerege und Gekrieche (Hegel IX. 217); allein dieses ist keine Plage, vielmehr ein Segen.

Die Frösche werden bald von den häufigen Störchen und Schlangen vermindert und nun beginnt die zweite Aussaat, der eine reichliche Ernte baldigst folgt. Hieran schließt sich das zweite Wunder. Nicht Osiris wird gestraft, sondern Horus. Wenn Osiris in den Monaten April, Mai und Juni von Typhon getödtet wird, so giebt es doch noch Rettung aus diesem Tode durch die Herrschaft des Horus, welche im Juli, mit dem Steigen des Nils beginnt. Jetzt aber wird gerade das, was sonst den Segen des Horus ankündigte, nämlich die Masse der Frösche, zum Fluch, indem nicht der abfließende Nil sie zurückläßt, sondern sie aus dem nicht gestiegenen Nil aufsteigen (ועלה V. 28). Zwar vermögen die Chartumim auch dieses nachzumachen (8, 3), sie wissen auch Frösche über das Land zu bringen, denn, wie gesagt, von der Herrschaft des Horus sind Frösche unzertrennlich — aber das vermag den Pharao nicht mehr zu beruhigen. Denn was die Chartumim machten, bedeutete das regelmäßige Aufsteigen des Nils und gereicht Aegypten zum Segen; was aber Moscheh that, war ein unabweisbarer Fluch für Aegypten. Pharao läßt daher auch Moscheh und Ahron rufen (8, 4), erkennt die Macht ihres Gottes irgend wie an und flehet, diese Strafe abzuwenden. Doch diese Anerkennung war eine zu oberflächliche, als daß sie länger als die Noth hätte dauern sollen.

Nun sollte auch der dritte Gott Aegyptens gestraft werden, die Isis, das Land Aegypten selbst, „Schlage den Staub der Erde, daß sie zu Ameisen (כנם) werde (8, 12)." Das vermochten die Chartumim nicht (14). Warum? Weil diesem nichts Aehnliches in der ägyptischen Göttergeschichte vorgeht. Osiris wird von Typhon getödtet; in dem Gefolge des Horus befinden sich die Frösche, aber Isis selbst wird niemals unmittelbar geschlagen. Nur vermittelst des Todes des Orsiis wird sie in Trauer versetzt, aber sie selbst bleibt von der Bosheit des Typhon stets verschont. Sind wir damit aber über das ägyptische Heidenthum hinaus? Mußten die Chartumim nun eingestehen, daß der von Moscheh verkündete Gott der wahre Gott sei, der Herr der Natur, der Gebieter über ihre Dreiheit von Orisis, Isis und Typhon? Keineswegs. „Sie sagen zu Pharao: Es ist dies der Finger Elohims und deswegen wird Pharao nur noch verstockter" (15). Elohim im Munde der ägyp-

tischen Priester ist nicht der Gott des Moscheh und Ahron — dieser kündigt sich, ihnen gegenüber, immer als יהוה an (vgl. 5, 1 ff. 7,6 ff. 26; 8, 4. 6. u. a.) — sondern das ägyptische Jenseits. Nicht die bekannten Götter wirken hier, sondern das über diesen Stehende, uns noch unbekannte Jenseits; Warum? das wissen wir so wenig, als wir wissen, was dieses Jenseits ist. Es ist die Göttinn zu Saïs, deren Schleier zu lüften noch keinem Sterblichen gelungen ist, die dieses Alles thut. Deswegen ist aber auch kein Grund vorhanden, dem Moscheh und Ahron den Willen zu thun, denn wahrlich nicht ihretwegen geschieht dies Alles, es weiß überhaupt Niemand, weswegen es geschiehet. Um nun zu zeigen, daß nicht dieses Jenseits die Wunder bewirkt hat, beginnt eine neue Dreiheit von Wundern.

Die h. Schr. drückt sich deutlich genug aus über das, was mit dieser neuen Dreiheit (ע"ד"ש) von Wundern bezweckt wird. Während durch die frühern Wunder Pharao nur erfahren sollte, daß der von Moscheh verkündete Gott der wahre sei und nicht Osiris, Horus oder Isis (בואת תדע כי אני ה' 7, 17. und למען תדע כי אין כה' אלהינו 8, 6) heißt: es jetzt „auf daß du wissest, daß ich Gott bin mitten auf der Erde למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ 8, 18.). Dieser Zusatz ist bedeutsam; denn durch ihn wird das אצבע אלהים der ägyptischen Priester zu Schanden. Das ägyptische Jenseits bekümmert sich nicht um diese Erde; was von ihm herstammt, geschieht ohne sein Wissen und Willen nur nach dem Gesetze blinder Nothwendigkeit. Es trifft daher den Freund sowohl als den Feind, den Guten sowohl als den Bösen. Durch die nächste Dreiheit von Wundern wird daher gezeigt, daß Gott, von dem sie bewirkt werden, nicht so ein Jenseits sei, sondern daß er zu unterscheiden wisse zwischen den Seinigen und den ihm Widerstrebenden, zwischen den Aegyptern und den Israeliten (8, 18. 19; 9, 4.). Nebst diesem neuen Moment, daß Gott mit Gerechtigkeit die irdischen Angelegenheiten abwiegt, mußte aber auch das schon Bewiesene wieder bewiesen werden. Auch die ägyptischen Götter, Osiris, Isis, Horus, bekümmern sich um das Irdische; ja das Irdische ist ihnen ausschließlich anheim gegeben. Sollte also der wahre Gott von Pharao erfahren werden, so mußte er sich demselben zeigen, einerseits als den Herrn des Osiris, des Horus und der Isis, ander-

seits als den Gott, der kein Jenseits der Erde ist, sondern das Irdische leitet.

Als den Herrn über Osyris, der sich aber um das Irdische bekümmert, zeigt er sich nun im vierten Wunder. Deswegen gehet hier, wie beim ersten, eine Drohung des Morgens, als Pharao dem Nil seine Verehrung darbringt, voran. Es wird mit dem ערב gedrohet. Was ist dieses? Schon der Midrasch stellt eine zwiefache Erklärung hierüber aus. Nach der ersten war es ein Gemisch von wilden Thieren,*) nach der zweiten eine Art von Mücken oder Wespen (s. Schemoth Rabba Kap. 11.). Der letztern Meinung stimmen die meisten neuern Erklärer, auch Philippson bei. Es ist alsdann ein Käfer, eine Motte, Kackerlake, Schabe, die blatta orientalis. In den ägyptischen Gräbern wird dieses Thier, wie Philippson erwähnt, häufig abgebildet gefunden. Weswegen? Wir wissen aus der ägyptischen Mythologie, daß Osiris, nach seiner Bestattung, Fürst des Todtenreiches geworden ist. Die Todten denkt sich der Aegypter aber nur dann fortdauernd, wenn auch ihr Körper erhalten wird; denn getrennt vom Körper kann er sich das Geistige nicht denken. Deswegen werden die Leichname alle einbalsamirt und so vor der Fäulniß bewahrt. Nun kann es keinem Zweifel mehr unterliegen, was die Abbildungen von Motten in den ägyptischen Gräbern bedeuten. Die Motte ist, wie bei den Persern, ein Charfester, ein Ahrimanisches Thier, so bei den Aegyptern ein Typhonisches. Aber nur gegen den lebenden, oberweltlichen Osiris hat Typhon eine Macht; der Beherrscher des Todtenreiches hat die Macht des Typhon vielmehr gebrochen. Dem einbalsamirten Leichnam vermögen die Typhonischen Motten nichts mehr anzuhaben.

Indem nun die Motten wieder eine Macht bekommen; so ist Osiris auch als Todtenrichter überwunden, und indem die Israeliten nicht von dieser Plage getroffen werden, so zeigt es sich, daß Gott, der Herr ist über den Osyris, nicht das Jenseits, sondern Gott ist auf der Erde (בקרב הארץ). Deswegen geht auch Pharao jetzt in sich; er läßt Moschel und Ahron rufen (V. 21). Allein gerade weil es sich jetzt zeigt, daß euer Gott auch Gott im Lande ist, wozu wollt ihr denn,

*) Was gegen diese Meinung aus 8, 27. angeführt wird, gilt dem Midrasch gerade als Beweis für dieselbe und gegen die zweite Meinung.

ihm zu dienen, das Land verlassen? Da euer Gott auch hier Herr ist, so schlachtet ihm denn im Lande (ibid. כי זבחו לאלהיכם בארץ). Die Antwort des Moscheh bringt Pharao auf neue Gedanken. „Es gehet nicht an, es so zu machen; denn was den Aegyptern ein Abscheu ist (zu opfern), opfern wir unserm Gott. Wenn wir nun das, was den Aegyptern ein Abscheu ist, vor ihren Augen schlachten, werden sie uns da nicht steinigen?" (22.) Durch diese Antwort glaubt Pharao die Wunderwerke nun zu verstehen. Was uns ein Abscheu ist zu schlachten, das schlachtet ihr eurem Gotte, wohl auch, was wir schlachten, ist euch ein Abscheu. Die Aegypter schlachteten ihren Göttern nur Typhonische Thiere, um dadurch die Herrschaft ihrer Götter über den Typhon anzudeuten; dagegen Thiere, welche die guten Götter darstellten, umzubringen, galt den Aegyptern als das größte Majestätsverbrechen. Ihr schlachtet also die Thiere, welche die guten Götter bedeuten — wem anders sollte dieses Opfer gebracht werden, als dem uns feindlichen Typhon? Deswegen wollt ihr in die Wüste ziehen, den Ort, wo Typhon zu Hause ist; deswegen fürchtet ihr, von uns gesteinigt zu werden; denn Typhon ist immer nur eine Zeit lang im Besitze der Uebermacht! Ihr seid also Typhons-Verehrer, ein dem Typhon geweihtes Volk. Typhon ist, wenn auch sonst machtlos gegen den Todtenrichter Osiris, doch jetzt gerade im Besitze der Macht; habe ich aber Geduld und Ausdauer, weiß ich euch durch List und Betrug zu hintergehen — denn gegen Typhon ist Alles erlaubt — so wird die Reihe der Uebermacht auch wieder an uns kommen. Er giebt also (V. 24) das Versprechen, sie ziehen zu lassen, gedenkt aber nicht, es zu halten.

Noch sollte ihm aber dieser Wahn, daß sie Typhons Diener wären, nicht genommen werden; zunächst galt es den frühern Wahn, daß das abstrakte Jenseits hier wirke, allseitig zu vernichten. Gegen Orsiis war dieses im vierten Wunder gezeigt; im fünften wird es gegen Horus erfahren. „Alles Vieh, das auf dem Felde ist (מקנך אשר בשדה) wird durch die Hand des Herrn (יד ה׳) in einer pestartigen Seuche umkommen und von dem Vieh, welches den Kindern Israel angehört, wird auch nicht ein Stück fallen (9, 3 u. 4)." Das Ackervieh gehört dem beständigen Herrn des Ackerbaus, dem Horus, an. Eben

so das durch die Wüste, durch des Typhons Behausung, dahineilende Kameel; denn gegen Horus vermochte Typhon niemals etwas. Also auch über Horus ist der auf Erden waltende Gott Herr. Doch Pharao kehrt sich nicht daran, denn es ist immer nur der Typhon, der, wenn auch sonst nicht, doch zufällig jetzt zur Oberherrschaft auch über Horus gekommen ist.

Nun wird dasselbe auch an der Isis wiederholt. Der Ruß eines Kalkofens wird zum Staub über dem ganzen Lande Aegypten und bringt Eitergeschwür hervor bei allen Aegyptern, so daß die Chartumim in Gegenwart des Moscheh nun nicht mehr bleiben, vielweniger noch behaupten konnten: hier walte nur das Jenseits (V. 11). Doch auch dieses half nichts; denn es war ja nicht bewiesen, daß dieses Alles nicht vom Typhon verhängt sei.

Durch die dritte Dreiheit von Wundern (ב״א״ח) sollte nun auch dieser Gedanke, daß die Israeliten Typhons Diener wären, vernichtet werden. „Wenn du noch immer mein Volk nicht entläßt, wird dem Pharao jetzt wieder des Morgens verkündet, so werde ich dir Plagen schicken, die alle früheren zusammenfassen (את כל מגפותי, 9, 14) und du wirst es erfahren, daß es meines Gleichen nicht auf der ganzen Erde giebt (כי אין כמוני בכל הארץ)," daß ich also nicht mit Typhon zu verwechseln bin. „Weigerst du dich länger, mir zu gehorchen, so wird ein Hagel erfolgen, dessen Gleichen noch nicht war" (17. 18). Hagel ist zwar gewöhnlich mit der Regierung des Osiris verknüpft, d. h. in den Monaten Januar, Februar und März ist diese Erscheinung in Aegypten nicht selten. Aber was gewöhnlich die segensreichen Tage des Osiris gerade so bezeichnet, wie die Frösche die des Horus, wird jetzt zum grausenerregenden Fluche sich verwandeln. Aber von Typhon rührt er niemals her; denn während dieser Monate ist Typhon unwirksam. Auch gebe ich dir noch ein Zeichen, spricht Moscheh, daß ich nicht im Namen Typhons handele. „Ich warne dich, Alles vom Felde ins Haus zu bringen (9, 19);" das thut Typhon niemals. Ihm muß es lieb sein, recht viel Osirisches vernichten zu können.

Nun geht Pharao scheinbar in sich. Da der Gott des Moscheh sich ihm erweist als Herrn über Osiris, der sich auch um das Irdische bekümmert (26) und der nicht Typhon sein kann,

so ruft er: „Nun seh' ich, daß ich gesündigt habe; nicht der böse Typhon ist es, der hier wirkt, dem gegenüber ich und mein Volk die Gerechten sind, sondern der gerechte Gott ist der eurige und ich und mein Volk sind die Sünder (ה׳ הצדיק ואני ועמי הרשעים 27). Doch noch immer bleibt dem Pharao ein Ausweg. Vielleicht ist es nur eine ausländische, uns irgendwie feindliche Gottheit, die hier wirkt, und die nur auf eine Zeit lang sich in der Oberherrschaft wird behaupten können. Moscheh weiß, daß dieser Gedanke kommen wird, macht ihn im Voraus auf dessen Widerlegung aufmerksam, doch ohne daß Pharao darauf eingehen wollte. Wäre es nur eine ausländische Gottheit, die nur momentan sich im Besitz der Obermacht wüßte, so würde sie jetzt nach so vielen Täuschungen sich anders verhalten. Sie würde nicht eher den Hagel aufhören lassen, als bis du das Volk fortgeschickt hättest. Daß sie anders handelt, daß der Hagel aufhören soll, noch vor der Erfüllung der daran geknüpften Bedingung möge dir ein Beweis sein (כי לה׳ הארץ) V. 29 „daß Gott nicht auf eine Zeit lang, sondern immer Herr ist hier im Lande," daß du also zu keiner Zeit seiner Strafe wirst entgehen können. Dieser Gedanke nun, daß es eine ausländische, nur momentan den Sieg erlangt habende Gottheit sei, verwirrte Pharao's Sinn wirklich. Er schickte das Volk noch immer nicht.

Doch dieser Gedanke sollte für jetzt noch nicht weiter widerlegt werden, denn vorerst war noch zu zeigen, daß auch gegen Horus und Isis nicht Typhon gewirkt hatte. Was durch den Hagel noch verschont blieb, was seitdem wieder gewachsen war, was also von Osiris Vernichtung gerettet wurde, das sollen Heuschreckenschwärme aufzehren.

Typhon ist nämlich nicht blos die Wüste und ihr Beherrscher, sondern auch das Meer ist eine Typhonische Gewalt. Die Aegypter hatten daher Abscheu vor Allem, was über das Meer kam. Nun ist aber das Meer der gefährlichste Feind der Heuschrecke. Uebers Meer können sie nicht (vgl. 10, 19).

So sind sie auch nicht im Dienste des Typhon und ihr müßtet endlich zur Anerkenntniß des wahren Gottes kommen. Aber gerade der von Moscheh nur gemuthmaßte und im Voraus schon widerlegte Gedanke verwirrt den Kopf des Pharao. Er will sie nun ziehen lassen, aber weil er glaubt, daß ihr Gott nur ein ausländischer sei, so will er auch eine Garantie

haben, daß er ihm auch so viele nützliche Hände nicht entführe. Die Männer will er ziehen lassen, aber die Frauen und Kinder sollen ihm als Unterpfänder ihrer Treue verbleiben (10. 11)."

Gerade während der Zeit, wo Typhon wirkt, ist entweder trockener und heiterer Himmel gewöhnlich, nämlich vom März bis zum Juni, oder wo das nicht ist, nämlich vom Oktober bis zum Dezember, da ist auch Typhon der Isis gar nicht feindlich gesinnt. Denn in dieser Jahreszeit hat die Göttinn sogar mit ihm Freundschaft geschlossen und ihn von den ihm durch Horus angelegten Fesseln befreit. Durch die Finsterniß wird daher auch an der des Sonnenlichts beraubten Isis bewiesen, daß die Strafen nicht von Typhon herrühren. Nun es sich zu klar herausgestellt, daß alle seine bisherigen Vermuthungen falsch waren und er doch nicht recht sicher war, ob die neue Vermuthung, daß der Gott des Moscheh nur ein ausländischer und Nationalgott sei, nicht ebenfalls ihn trüge, stellte er seine Forderung einer Garantie für ihre Rückkehr auf das Minimum. Doch als auch dieses nichts half, wollte er von keiner weitern Bedingung wissen und sich aufs Aeußerste gefaßt machen (10, 28).

Nun sollte noch *eine* Plage (11, 1) über die Aegypter kommen, die Alles zusammenfaßt, was die Aegypter bisher erfahren und die auch die letzte Zuflucht des Pharao, daß hier wohl nur eine den Aegyptern feindselige Nationalgottheit wirke, gegen deren einstweilige Siegesmacht die einheimischen Götter sich bald wieder erholen werden, vernichten sollte. Indem Gott alle Erstgeborenen sterben ließ, die Erstgeborenen aller Menschen sowohl, welcher Kaste sie auch angehören mochten (S. 255), als auch die alles Viehes, seien es heilige oder unheilige Thiere, Repräsentanten der Götter oder nicht, erfahren die Aegypter, daß der hier waltende Gott Herr ist über ihre Götter; und indem den Kindern Israels nicht das geringste Leid zugefügt wird, sehen sie, daß der hier waltende Gott nicht das unbekannte Jenseits ist; und indem dieses Wunder zu einer Zeit geschieht, wo alle Macht des Typhon in Aegypten gebrochen ist, sehen sie auch, daß hier von keiner Machtäußerung des Typhon die Rede ist; und indem dieser Gott gerade die Erstgebornen, die besten tödtet, beweiset er, daß alle zu tödten ihm auch ein Leichtes wäre (כי כלנו מתים Kap. 12,33.), daß also hier nicht die partielle Macht

eines Nationalgottes, sondern die absolute des absoluten Herrn von Himmel und Erde wirksam sei.

Nun war der Zweck der Wunder erreicht. Die Aegypter waren zur Anerkenntniß des wahren Gottes gezwungen und die Israeliten konnten ferner in ihrem Gotte nicht mehr einen beschränkten Nationalgott sehen, dem gegenüber es noch andere Götter gäbe, sondern sie mußten wissen, daß Gott Herr über Alles, über alle Völker, über die ganze Natur sei (vgl. Kap. 10, 2; 12, 24 — 28; 13, 8. 14 — 16).

Doch noch ein Wunder war nöthig, um die absolute Herrschaft Gottes zu beweisen. In den bisherigen Wundern hatte sich Gott wohl gezeigt als Herrn von Osiris, Isis und Horus, als den Gott, der sich um das Irdische bekümmert, als nicht Typhon, auch nicht als ein bloßer Nationalgott neben anderen, hatte er sich aber auch als Herrn über Typhon selbst, über das Naturübel, über das verderbenbringende, unheilschwangere Prinzip gezeigt? In Aegypten selbst war das nicht nöthig, ja nicht einmal möglich. Die Aegypter verehrten den Typhon nicht, ja sie haßten und verfolgten ihn. Typhonische Thiere und Menschen wurden ihren Göttern zu Ehren verflucht und gemordet. Deswegen mußte erst die völlige Ohnmacht ihrer Götter manifestirt sein, ehe die Reihe an Typhon kommen konnte, denn so lange noch irgend ein Glaube an ihre Götter bestand, mußte ein den Typhon beherrschender Gott mit diesen selbst verwechselt werden. Jetzt aber, nachdem diese Ohnmacht eingestanden war, mußte auch die des Typhon, der, wie gesagt, sowohl Gott der Wüste, als der des Meeres ist, offenbar werden. Gott läßt also Israel statt der beiden ihnen möglichen Wege einen dritten, scheinbar zwecklosen, wählen (s. hierüber Philippson); läßt sie vor einem Grenzort, wo Typhons Dienst vorzüglich gepflegt wird, scheinbar rathlos still stehen, so daß Pharao auf die Meinung kommen mußte, sie seien verirrt im Lande; Typhon, der Herr der Wüste, habe ihnen diese verschlossen (סָגַר עליהם המדבר 14, 3). So steht Typhon ihnen eben so feindselig entgegen, wie er uns feindselig entgegen steht; ihr Gott ist also doch nicht mächtiger, als unsere Götter, vielleicht hilft uns jetzt Typhon, sie zurückzuführen.*) Durch die Spaltung des rothen Mee-

*) Wir erinnern hier daran, daß die Aegypter auch ihre Götter strafen, wenn sie gegen Typhon sich unwirksam zeigen (s. oben S. 271.)

res zeigte nun Gott, daß auch das Naturübel in seiner Gewalt sei, daß das, was den Aegyptern den Untergang brachte, den Israeliten zum größten Heile gereichte, indem dadurch, wie Philippson richtig bemerkt, die ewige Trennung zwischen Israel und den Aegyptern entschieden ward.

Anmerk. Schon führt den bisherigen Gedankengang der Midrasch aus, er bemerkt:

ואל פרעה מלך מצרים אמר ר"לוי משל למלך שחיה לו פרדס ונטע בו אילני סרק ואילני מאכל אמרו לו עבדיו מה הנאה יש לך באילני סרק הללו אמר להם כשם שאני צריך לאילני מאכל כך אני צריך לאילני סרק שאילולי אילני סרק מחיכן אני עושה לי מרחצאות וכבשונות לכך נאמר אל בני ישראל ואל פרעה מלך מצרים שכשם שקילוסו של הק"ב"ה עולה מגי"ע מפי הצדיקים כך קילוסו עולה מגיהנם מפי הרשעים

„Weswegen ward Moscheh auch an Pharao gesandt (Exod. 6, 13)? Es sagte Rabbi Lewi: Es ist dies zu vergleichen einem König, welcher einen Baumgarten besitzt, in welchem sich sowohl Fruchtbäume als auch wilde befinden. Da fragen ihn seine Diener: Was hast du für einen Genuß von diesen unfruchtbaren Bäumen? Und er antwortet: Sowie ich der Fruchtbäume benöthigt bin, so sind mir auch die unfruchtbaren nicht unnütz. Denn ohne sie hätte ich kein Holz für die Bäder und sonstige Feuerung. Deswegen heißt es: „Gott entbot sie an die Söhne Israels und an Pharao, den König von Aegypten;" denn so wie das Lob Gottes aus dem Paradiese aus dem Munde der Frommen aufsteigt, so steigt es auch aus der Hölle aus dem Munde der Frevler auf (Schemoth Rabba Cap. 7)."

Wir bemerken nur, daß es mit dem Beispiel von fruchtbaren und unfruchtbaren Bäumen hier nicht so genau zu nehmen ist. Der Midrasch will keineswegs sagen, daß auch Frevler für Gott nöthig sind, wie die Prädestinationslehre behauptet, sondern daß Gott sich um die nun einmal vorhandenen Frevler bekümmert und zwar wird diese göttliche That nicht unnütz, wenn die Frevler sich auch nicht bessern. Denn selbst in der Hölle werden sie, wie der Midrasch alsdann weiter ausführt, zur Anerkenntniß Gottes getrieben. So sollte auch hier Pharao durch die gegen ihn gerichtete Wunder zur Anerkenntniß Gottes kommen.

Dasselbe liegt in dem Ausspruche des Midrasch: וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים מתים לא נאמר אלא מת מלמד ששרו של מצרים מצרים שמו וראו אותו מת

„Israel sah Mizraïm todt an dem Ufer des Meeres (Exod. 14, 30)." Da der Singular statt des Plurals steht, so bedeutet dieses den Genius Aegyptens, der ebenfalls Aegypten hieß; diesen sahen sie todt (Ibid. 21 u. 22). Den Genius, den Volksgeist, das ägyptische Heidenthum sahen sie im Meere ertränkt.

Auch für das Einzelne unserer Auffassung finden sich Spuren; vgl. Schemoth Rabba 9.

למה לקו המים תחלה בדם מפני שפרעה והמצריים עובדים ליאור אמר הקב"ה אכה אלוהו תחלה ואח"כ עמו משל הדיוט אומר מחי אלהיא ויבעתון כומרא

„Warum wurde das Wasser zuerst geschlagen, daß es sich in Blut verwandelte? Weil Pharao und die Aegypter den Jeor anbeteten. Gott sagte: Ich will erst seinen Gott schlagen und dann sein Volk, nach dem Sprichwort: Vernichte die Götter und es beben die Priester."

Vergl. ferner ibid. Cap. 15. מי גרם להם שיהיו לוקים כל מכה ומכה על שחיד בוטחים בע"ז שלהם מה עשה הק"ב"ה הכה אלוהיהם עמהם מי שהיה של עץ היה נמס של כסף ושל זהב ושל נחושת התיכן כשם שחיד מתחילתן שנאמר ובאלהיהם עשה ה"שפטים וכל ע"ז שבעולם אבדו חרץ מבעל צפון למה בשביל להטעותן לכן כתיב משגיא לגוים ויאבדם כיון שיצאו ישראל ממצרים אמר הק"ב"ה וישובו ויחנו לפני פי החירות ואמר פרעה לבני ישראל נבוכים הם בארץ קרא לכל חיילותיו ואמר להם אי אתם יודעים שבעל צפון כנס על ישראל כל אריות שבמדבר מיד שרן של מצרים ירד לאבדם וכ' ועל בעל צפון שבטחו עליו נאמר ותקותם מצח נפשו

„Was war schuld, daß sie mit allen diesen Plagen heimgesucht wurden? Weil sie Vertrauen setzten in ihre Götzen. Was that Gott? Er schlug die Götzenbilder mit. Der Götze von Holz verfaulte, der von Silber, Gold oder Kupfer zerbrach in Stücken, wie er auch anfangs war; denn es heißt (Num. 33, 4): „An ihren Göttern that Gott Strafgerichte." Alle Götzenbilder in der Welt (d. h. in Aegypten) gingen zu Grunde, außer das des Typhon. Weshalb? Sie irre zu führen; des-

wegen heißt es auch (Hiob 12, 23): „Er erhebt die Völker (macht sie übermüthig), um sie zu Grunde zu richten".*) Als Jisrael aus Aegypten zog, befahl Gott: „Sie sollen zurückkehren und lagern vor Pi-Hachiroth und Pharao wird sagen von den Kindern Jisraels, sie sind verirrt im Lande (Exod. 14, 2.3.);" er berief alle seine Heerschaaren und sagte zu ihnen: Wißt ihr denn nicht, daß Typhon gegen Jisrael alle Löwen der Wüste versammelt hat? Alsbald stieg der Genius Aegyptens herab, sie zu Grunde zu richten ꝛc. Und vom Typhon, auf den sie ihr Vertrauen gesetzt hätten, heißt es (Hiob 11, 20.): „Ihre Hoffnung ist das Verhauchen der Seele (der Tod)."

*) Der Midrasch erklärt sich hierüber (ibid. Kap. 13):

כי אני הכבדתי את לבו אמר רבי יוחנן מכאן פתחון פה למינין לאמר לא היתה מימנו לעשות תשובה א"ל רבי שמעון בן לקיש יסתום פיהם של מינים אלא אם ללצים הוא יליץ שה"ק ב"ה מתרה בו באדם פעם ראשונה שניה ושלישית אינו חוזר בו והוא נועל לבו מן התשובה כדי לפרוע ממנו מה שהטא אף כך פרעה הרשע כיון ששיגר הקב"ה ה' פעמים ולא השגיח על דבריו אמר לו הקב"ה אתה הקשית עיפך והכבדת את לבך הריני מוסף לך טומאה על טומאתך הוי כי אני הכבדתי את לבו

„Es heißt (Exod. 10, 1): Ich habe sein Herz verhärtet." Es sagte Rabbi Jochanan: Hier können die Minim (Manichäer!) den Mund aufthun und sagen: Es stand demnach nicht bei Pharao, sich zu bessern. Da sagte ihm Rabbi Simeon, Sohn des Lakisch: Möge der Mund der Minim gestopft werden. Der Sinn ist: „Mit den Spöttern spottet Gott" (Spr. Sal. 3, 34). Gott warnt den Menschen das erste, zweite und dritte Mal. Bessert er sich aber auch alsdann nicht, so verschließt er sein Herz vor der Besserung, ihm zu bezahlen, was er gesündigt hat. So auch hier mit dem Bösewicht Pharao. Da Gott ihm fünfmal seine Boten gesendet hatte und er sich dennoch nicht daran kehrte, da sagte Gott: du bist hartnäckig und hartherzig geblieben, so soll durch mich deine Unreinheit noch größer werden, das bedeutet das: „Ich habe sein Herz verhärtet."

Es ist hier das gemeint, wie wir anderswo zeigen werden, was, Sprüche der Väter 4, 2. שכר עברה עברה „der Sündensold ist die Sünde" genannt wird. Sobald nämlich der Mensch sich nicht freiwillig bessert, so kann er auch nicht auf der Stufe des Lasters stehen bleiben, die er einmal eingenommen hat, sondern das in ihm wohnende Böse treibt ihn, es zu äußern, noch mehr böse zu werden, auf daß die Nichtigkeit des Bösen in seinem Siege offenbar werde.

§. 55. Schluß.

c) Positive Wunder.

Der Gedanke, daß Gott Herr sei über die ganze Natur, der durch die Wunder in Aegypten und am Meere, von Israel durch Thatsachen erfahren wurde, ist zwar der Inhalt der ganzen Religion, aber dieser Inhalt ist nur implicite in ihm enthalten. Es ist noch nicht herausgesetzt, wie so in diesem Gedanken Alles, was sich auf Religion bezieht, mit gegeben sei. So für sich erscheint dieser Gedanke leer, weder unsere Pflichten, noch unsere Rechte umfassend; er erscheint nur als eine Wahrheit neben anderen Wahrheiten, aber nicht als alle Wahrheit. Israel sollte aber diesen Gedanken, als alle Wahrheit erfahren, und daher geschahen ihm noch ferner Wunder. Schon in der Wolken- und Feuersäule, die seinen Zug auf wunderbare Weise leitete, war ihm dieses leise angedeutet. Daraus, daß Gott, der Herr des Alls, seinen Zug sichtbar leitete, konnte es erkennen, wie es von allem Natürlichen sich frei wissen sollte, wie kein Naturgesetz es zwingen könne, zu sündigen, was eben diese Wahrheit der Herrschaft Gottes, zu aller Wahrheit macht. Noch schärfer trat dieses hervor, bei seiner Rettung am Meere; denn dort, wo die Gefahr aufs Höchste gestiegen war, zeigte sich Gott als der Retter in allen Gefahren; von keiner Gefahr braucht also der Mensch sich seine Freiheit rauben zu lassen. Doch es mußte sich dieses durch fortgesetzte Wunder bewähren; denn sonst blieb ihnen der Zweifel, daß wohl diese oder jene Gefahr die Freiheit des Menschen nicht beeinträchtigen könne, aber daß es doch noch irgend eine Gefahr geben möchte, der er nicht Widerstand zu leisten vermöchte. Dieses ist der von der h. Schrift selbst angedeutete Schlüssel zu den folgenden Wundern.*)

Nach einer dreitägigen Wanderung in der brennenden Sand-

*) Wahrlich es wird uns beim Folgenden sonderbar zu Muthe, wenn wir uns wieder dessen erinnern, was die Hegelsche Schule dem jüdischen, abstrakten Gott, dem Herrn, nachzusagen oder anzudichten beliebt. Denn wenn Gott so mitten unter dem Volke wohnt, wie dieses die h. Schr. bei der Erzählung der Wunder so sichtbar hervorhebt, so ist er doch wahrlich nicht das bloße Jenseits.

wüste und zwar ohne irgendwo auf Wasser zu stoßen, finden die Israeliten endlich eine Quelle, aber eine ungenießbare. Man muß sich die Qual dieser ungeheuren Menschenmenge und die Masse von Vieh in ihrem Gefolge in der brennenden Wüste lebhaft vorstellen, um ihre Verzweiflung zu begreifen (Exod. 15, 24). Dieses war aber von Gott beabsichtigt, denn (רעם נסהו) er wollte das Volk hier zum erstenmale „in Versuchung führen" (V. 25).

Versuchen, Prüfen heißt in der h. Schr. überall, wenn es von Gott gegen den Menschen gebraucht wird, die Natürlichkeit recht stark gegen ihn auftreten lassen, ihm die Gelegenheit zu sündigen, die Verführung zur Sünde recht mächtig bieten, auf — daß er seine Freiheit bewähre und dennoch nicht sündige. Indem Gott sie aus dieser großen Noth, der Gefahr des Verschmachtens, plötzlich und durch ein einfaches Mittel errettete, sollten sie eben ihre Herrschaft über alle Noth erfahren, sollten sie inne werden, daß keine Noth sie vom Rechten abzuweichen zwingen könne. Deswegen wird ihnen auch hier zum erstenmale Gesetz und Recht (שם שם לו חק ומשפט V. 25), d. h. der Inhalt ihrer Freiheit, mitgetheilt.*) Deswegen wird hier gesagt, daß sie im Gehorsam gegen Gott kein irdisches Leid zu fürchten hätten כי אני ה׳ רופאך „Denn Gott ist dein Heiler (V. 26). In jedem irdischen Leiden hast du nur an Gott festzuhalten; keines ist, wenn du willst, stark genug, dich von Gott abwendig zu machen.

Sie ziehen fort nach der Wüste Sin und die Nahrungsmittel gehen aus (Kap. 16). Mit Recht bemerkt Philippson, wie dies deutlich aus 16, 3., verglichen mit V. 7., hervorgeht, daß sie nicht an Gottes Allmacht zweifelten, sondern daran, ob alle diese Züge in der Wüste auch von Gott so angeordnet waren, d. h. sie wußten hier gerade das noch nicht, was die Hegelianer vom jüdischen Gotte nicht wissen wollen, sie wußten noch nicht, daß sich Gott um Alles in dieser Welt bekümmert, daß schlechterdings nichts dem Menschen begegnen kann, was nicht von Gott bewirkt ist, daß es also auch schlechterdings nichts geben kann, was den Menschen bewegen sollte, von Gott abzufallen.

*) Nach allen traditionellen Erklärungen sind hierunter die allgemeinmenschlichen Pflichten, die sog. noachidischen Gebote hauptsächlich verstanden.

Auch hier wird daher wiederholt: (למען אנסנו הילך בתורתי אם לא) „Sie sollen täglich ihren Bedarf einsammeln und das geschieht, weil ich sie prüfen will, ob sie nach meiner Lehre wandeln werden, oder nicht" (Kap. 16, 4). Täglich sollen sie sich von neuem in die Gefahr des Verhungerns versetzt sehen und dennoch sich nicht zur Sünde bewegen lassen. Deswegen auch sollte nach V. 19. nichts von diesem Himmelsbrod auf den andern Morgen aufbewahrt werden und deswegen endlich ward ihnen hier der Sabbath gegeben (V. 5, 22 — 30.) Die Sabbathsruhe ist, wie wir in der Cultustheologie zeigen werden, für den Israeliten gerade die Bewährung dieser seiner Freiheit von und in allem Irdischen und diese seine Herrschaft über dasselbe und in demselben.

Von neuem murrt aber das Volk wegen Wassermangels (Kap. 17). Doch da es die wunderbare Hülfe Gottes schon erfahren hatte, so wird dieses Murren mit starkem Tadel hervorgehoben (V. 2). Dieses wiederholte Abfallen des Volkes von Gott darf aber nicht als ein Beweis gegen die Wunder benutzt werden. Die Wunder waren nothwendig, um das Volk zur Wahrheit zu führen, aber sie sollten niemals dasselbe zwingen zur Wahrheit zu greifen, oder bei ihr zu bleiben; denn nur dann ist der Mensch in der Wahrheit, wenn er freiwillig zu ihr kommt. Daher blieb es trotz aller Wunder immer möglich, von Gott abzufallen, wie dieses ja auch dem Einzelnen, trotz aller Wunder, die er erlebt, immer möglich bleibt. Deutlich wird der Zweck dieses Wunders ebenfalls angegeben. Sie wollten erfahren היש ה׳ בקרבנו אם אין „ob Gott unter ihnen ist oder nicht (V. 7.)," d. h. ob er sich stets um sie bekümmert oder nicht. Ebenso giebt Moscheh den Zweck dieser Wunder an. „Erinnere dich des ganzen Weges, den der Herr dein Gott dich geführt hat, jetzt vierzig Jahr in der Wüste, dich zu peinigen (לְמַעַן עַנֹּתְךָ), dich zu prüfen, zu wissen, was in deinem Herzen ist, ob du seine Gebote beobachten wirst, oder nicht. Er hat dich gepeinigt (וַיְעַנֶּךָ) und dich hungrig gemacht (וַיַּרְעִבֶךָ) und dir das Manna zu essen gegeben, das du nicht kanntest und nicht deine Väter, auf daß dir bewußt werde, daß nicht auf das Brod allein das Leben des Menschen sich stütze, sondern daß durch Alles, was aus dem Munde des Herrn kommt, der Mensch leben könne. Deine Kleider sind

nicht verfault an dir, dein Fuß ist nicht geschwollen, jetzt vierzig Jahre. Wisse in deinem Herzen, daß so wie der Vater seinen Sohn züchtiget, so züchtigt dich der Ewige, dein Gott. Beobachte daher die Gebote deines Gottes, wandele in seinen Wegen und fürchte ihn (Deut. 8, 2—6)." Gott hat dich gepeinigt, er hat dir absichtlich Uebels zugefügt, aber nur wie ein Vater seinem Sohne Uebels zufügt, um dich zu erziehen, um dich zu prüfen, auf daß offenbar werde, was in deinem Herzen ist, auf daß offenbar werde, ob du stark genug bist, dich durch kein Uebel von Gott abwendig machen zu lassen.

Wir gehen nun zu den Wundern über, die im Buche Jehoschua erzählt werden. Auch hier kommt es nur darauf an, ihre Nothwendigkeit zu begreifen. Sollte das Volk nicht zu dem Gedanken kommen, daß mit dem Tode des Moscheh Alles aufgehört habe, daß die besondere göttliche Leitung, der es sich bis jetzt zu erfreuen gehabt, doch nur an die Person des Moscheh geknüpft gewesen, daß es also doch noch Fälle und Verhältnisse des Lebens geben könne, um die sich Gott nicht bekümmert, in denen also auch der Sünde zu widerstehen nicht möglich ist: so mußte die wunderbare Leitung Gottes auch über den Tod des Moscheh hinausreichen. Es mußte der Nachfolger des Moscheh ähnliche Wunder thun, als dieser gethan hatte, um das als ewig dauernd zu zeigen, was durch Moscheh schon gezeigt war. Diesen Zweck der Wunder giebt die Schrift selbst an: „An diesem Tage will ich anfangen, dich groß zu machen in den Augen von ganz Jisrael, auf daß sie wissen, daß, wie ich mit Moscheh war, so werde ich auch mit dir sein." (Jehoschua 3, 7). „Dadurch werdet ihr erfahren, spricht Jehoschua zu den Kindern Jisrael (כי אל חי בקרבכם), daß der lebendige Gott unter Euch ist ꝛc. (Ibid. 10.)" Ebenso stellt die Schrift die Vergleichung mit dem Wunder beim rothen Meere selbst an (Kap. 4, 23). Hier wird denn auch das andere Moment jenes Wunders hervorgehoben, nämlich: die Völker sollen erfahren, daß der Gott der Jisraeliten auch über ihre Götter Herr sei, daß sie ihm daher nicht widerstehen können (4, 24; 5, 1).

Dieses andere Moment, die Nichtigkeit der Landesgötter, sollte durch den wunderbaren Fall Jericho's noch kräftiger manifestirt werden; denn hatte sich Gott in Aegypten als den Herrn über Osiris und Isis bewiesen, so mußte er sich hier ebenfalls als den

Herrn über die Baalim und Astartes beweisen;*) vgl. Kap. 6, 27. Wenn eine ganze Stadt so vernichtet wird, wie Jericho es ward, so vermögen die Landesgötter gewiß nichts. Bemerkenswerth ist noch, daß die Völker sich nun nicht mehr gegen Jehoschua unmittelbar zu verbinden wagen, sondern nur gegen die Einwohner Gibeons (Kap. 10). Das möge denn auch das Wunder erklären, welches Cap. 10, 12 — 14. berichtet wird. Sonne und Mond, die beiden Hauptgottheiten dieses Landes, zeigten sich gehorsam dem Befehle Jehoschua's, und es ist nicht nöthig, mit Philippson dieses Faktum als eine aus dem Buch Jaschar mit aufgenommene Sage zu betrachten, noch kann man aus den Gesetzen der Astronomie Etwas gegen das Faktum beibringen. Astronomisch glauben wir nicht an dieses Faktum, sondern psycho- und theologisch. Es ereignete sich eine solche physische Erscheinung, die man für ein ungewöhnliches Stillestehen der Sonne betrachten mußte. Damit war der Zweck dieses Wunders erreicht; ob dieses nun bloße Erscheinung war (nicht Schein), oder ob es wirklich an der Sonne vorging (und nicht blos in der Atmosphäre), diese Frage ist für die h. Schrift völlig gleichgültig.

Doch dies sind noch nicht alle Wunder, die wir zu begreifen haben. Ein Wunder haben wir noch zu erwähnen, das die übrigen alle bewährt, sie zusammenfaßt und abschließt, wir meinen die ganze Geschichte Israels von dem Auszuge aus Aegypten an, bis zu dem Bau des zweiten Tempels. Wo giebt es noch ein Volk, dessen Macht oder Ohnmacht so von seiner sittlichen Würdigkeit abhing, wie dieses beim jüdischen Volke der Fall war? Jedes andere Volk weiß sich zwar auch nur so lange zu erhalten, als der ihm inwohnende sittliche Geist es durchdringt und belebt. Ist der Geist ihm entflohen, dann wird es die unrettbare Beute seiner mächtigern Nachbarn. Wo giebt es aber ein Volk, das, so oft es sündigte, gestraft wurde, und sobald es zur Wahrheit zurückkehrte, wie-

*) Ist dieses vielleicht schon in dem שר צבא ה׳ (5, 14) angedeutet? nicht die himmlischen צבאות sind Götter, sondern sie sind nur Diener des wahren Gottes und das soll von jetzt an manifestirt werden (vrgl. die vorderasiatische Religion). Deutet die hier angewendete Siebenzahl auch auf dieses Moment, auf die Nichtigkeit der sieben Planetengötter und auf ihr Verhältniß zu Gott?

der gesegnet wurde? Wo giebt es ein Volk, dessen Strafen niemals zu seiner Vernichtung dienten, sondern das gerade durch die härteren Strafen, die seinen größern Vergehen auf dem Fuße folgten — die sich zuletzt bis zu seiner völligen Vertreibung aus dem Vaterlande steigerten — zur Wahrheit kam? Und was dieses Wunder vollkommen macht, ist, daß die Folgen der Sünden und die Folgen der Strafen ihm von heiligen Männern, von Propheten, immer vorher verkündet wurden — doch dieses führt uns zu der andern Seite der Wunder, zur Prophetie.

Anmerk. 1. Die übrigen Wunder, von denen die h. Schr. berichtet, sind Wunder, die nicht vor den Augen des ganzen Volkes geschahen und fallen daher dem Gebiete der Exegese oder dem der biblischen Biographie anheim. Es möchte indeß nicht schwer halten, von den hier gewonnenen Prinzipien aus auch für sie den Schlüssel zu finden!

Anmerk. 2. Der Midrasch bemerkt auch hierzu treffend: אמר רבי ברכיה יפה היתה הקרבת פרעה לישראל מ׳מאה צומות ותפלות למה שכיון שרדפו אחריהם וראו אותן נתיראו מאוד ותלו עיניהם למרום ועשו תשובה ותתפללו שנאמר ויצעקו בני ישראל אל ה׳ ולמה עשה הק״ב״ה להן כך אלא שהיה הק״ב״ה מתאוה לתפלתן

„Rabbi Berechjah sagte: Das Annähern von Pharao brachte bei Jisrael mehr gute Wirkungen hervor als hundert Fasttage und Gebete; denn als sie sahen, daß die Aegypter sie verfolgten, geriethen sie sehr in Furcht und richteten ihre einzige Hoffnung auf Gott und bekehrten sich und beteten, wie es heißt (Exod. 14, 10): „Jisrael schrie zu Gott.“ Warum brachte Gott sie in diese Gefahr? Er wünschte ihr Beten zu hören“ Schemoth R. Kap. 21. Und zu dem Haderwasser bemerkt er מהו מריבה רבי יהודה אומר אמרו אם רבון הוא על כל המעשים כדרך שהוא רבון עלינו נעבדנו ואם לאו נמרוד בו

„Warum heißen sie Haderwasser? Rabbi Jehuda sagte: die Jisraeliten sprachen, wenn Gott sich als den Herrn über All und Jedes erweist, wie er sich als unsern Herrn erwiesen hat, dann wollen wir ihm dienen, wenn das aber nicht ist, so wollen wir von ihm abfallen.“ Ibid. 25.

Anmerk. 3. Man hat dem Mosaismus häufig vorgeworfen, daß er nur zeitliche Strafen und zeitliche Beloh-

nungen kenne, daß nur gesagt sei: „Wenn ihr fromm seid, so wird es regnen zur rechten Zeit, wenn ihr aber nicht fromm seid, so werde ich meine Strafen siebenfach steigern u. s. w.“ Allein weit entfernt, daß dieses eine niedrigere Stufe der Religiosität andeutete, bezeichnet diese Eigenthümlichkeit der Thora gerade ihre absolute Geltung. Diese Strafen sind nicht an den Einzelnen gerichtet — darüber ist der Mosaismus weit hinaus, das zeitliche Uebelergehen des Einzelnen als Maasstab für seine Religiosität nehmen zu wollen; vielmehr hat der Einzelne seine Religiosität in seinen Leiden zu bewähren; vgl. das Leben Jizchacks, seine Blindheit; das Leben Jakobs und vieler Anderern, besonders die treffliche Stelle Klagel. Jerem. 3, 37 — 39. „Wer sagt, daß etwas geschehen könne, das Gott nicht befohlen? daß aus dem Munde des Höchsten die Uebel nicht eben so hervorgehen, als die Güter?“ besonders V. 39. מה יתאונן אדם חי גבר על חטאיו „Was beklagt sich der Mensch, so lange er lebt, er bleibt ja immer Herr über seine Sünden? — sondern sie gelten für das Volksganze und gehören eben mit zu den fortwährenden Wundern, die Gott diesem Volke gethan. Schön fügt daher die h. Schr. hinzu (Lev. 26, 44): ואף גם זאת בהיותם בארץ איביהם לא מאסתים ולא גאלתים לכלתם להפר בריתי אתם כי אני ה' אלהיהם „Und bei allen dem, wenn sie sein werden in dem Lande ihrer Feinde, verschmähe ich sie nicht und verwerfe sie nicht, sie aufzureiben, meinen Bund mit ihnen zu vernichten, denn ich der Ewige bin ihr Gott.“

§. 56. Prophetie.

In jedem Falle ist das Phrophetenthum, wie es in der h. Schrift vorliegt, eine Art des menschlichen Wissens, wie dieses sonst nirgends, weder bei irgend einem Volk des Alterthums noch der neuern Zeit wieder gefunden wird. Nirgends treten uns eine ganze Reihe von Männern entgegen, welche ihr Sprechen und Thun nicht als das ihrige anerkennen, sondern als das ihnen auf eine ganz eigenthümliche Weise von Gott eingegebene darstellen; nirgends karakterisirt sich die Literatur so sehr durch das Vorherwissen sowohl der nahen als der fernen Zukunft, wie hier und was der Eigenthümlichkeiten der prophetischen Schriften noch mehr sind. Somit giebt sich die Prophetie selbst für

ein Wunder zu erkennen und zunächst erheben sich gegen sie alle Bedenken, die wir gegen die Wunder überhaupt gerichtet sahen. Sowohl die sich nennende spekulative Philosophie als der sogenannte Rationalismus müssen eben so sehr gegen das Wunder der Prophetie zu Felde ziehen, als sie gegen das Wunder überhaupt sich nur negativ verhalten konnten. Ist Gott, geschieden von der Welt, nur eine Abstraktion ohne Wirklichkeit; hat Gott seine Wirklichkeit nur als Geist der Menschheit: so kann er sich diese Wirklichkeit auch nicht auf eine außerordentliche und ungewöhnliche Weise geben. Nur auf stetige Weise entwickelt sich der Geist; er hat nicht nöthig, die Mittelstufen seines Wissens durch wunderbare Inspirationen zu überspringen; denn vor dem Geist sind Jahrtausende wie ein Tag. Der Weltgeist nimmt sich Zeit in seinem ewigen Geschäfte, sich Wirklichkeit zu geben, denn alle Zeit gehört ihm ja an und wie die theologisch gefärbten Phrasen noch weiter heißen. Diese Denkweise haben wir, so weit es in der Religionsphilosophie möglich ist (denn die eigentliche Widerlegung gehört in die Theologie), schon überwunden und wir brauchen hier nicht weiter auf dieselbe zurückzukommen.

Eben so tritt der Rationalismus gegen die Prophetie in die Schranken. Nicht ihre Möglichkeit bestreitet er, wie dies die spekulative Philosophie der Hegelianer thut, denn ihm ist Gott auch geschieden von der Welt wirklich; sondern ihre Nothwendigkeit, und da bringt er denn außer dem, was er gegen die Nothwendigkeit der Wunder überhaupt herbeigebracht hat, noch neue Waffen in Anwendung. Er stellt uns wieder Dilemmata entgegen, wodurch er uns auch in unserm Glauben an Prophetie ad absurdum zu führen gedenkt. Er sagt: Entweder das, was auf so eine außerordentliche Weise der Menschheit mitgetheilt wurde, ist zum Seelenheil derselben unerläßlich, oder nicht. Natürlich muß jenes angenommen werden, denn wäre das so an die Menschheit gekommene zum Seelenheil der Menschheit überflüssig, so wird Niemand mehr an die Prophetie glauben können, da doch Niemand wird annehmen wollen, daß Gott Wunder thue, um etwas rein Ueberflüssiges hervorzurufen. Wenn aber die durch eine außerordentliche göttliche Mittheilung uns gewordenen Wahrheiten für unser Seelenheil unerläßlich sind, so fragt sich weiter, warum hat Gott den Menschen nicht ursprünglich so geschaffen, daß

er die zu seinem Seelenheil nothwendigen Wahrheiten auch ohne dieses Wunder, aus sich, vermöge des rechten Gebrauchs seiner geistigen Anlagen eben so hätte entwickeln können, als er minder nothwendige Wahrheiten aus sich zu entwickeln vermag. Und so stünden wir denn bei dem alten Dilemma: Entweder Gott hat den Menschen nicht so zu schaffen vermocht, daß er die zu seinem Heile nothwendigen Wahrheiten auch aus sich hätte finden können — und ihr leugnet die Allmacht Gottes! Oder Gott hätte dieses gekonnt, allein er hat nicht im Voraus gewußt, ob diese Wahrheiten auch zum Seelenheile der Menschheit nothwendig sein werden — und ihr leugnet die Allwissenheit Gottes! Dazu kommen denn noch andere Fragen, die schon Maimonides (more Nebuchim II., 25) kennt. Wie? Es sollen diese durch die Propheten bekannt gewordenen Wahrheiten zum Seelenheil der Menschheit unerläßlich sein und dennoch hat Gott die Menschheit Jahrtausende lang schmachten lassen, ohne ihr diese unerläßlichen Wahrheiten kund zu thun! Und auch nachher hat er sie nur einem kleinen, unbedeutenden Völkchen mitgetheilt! Und selbst heute kennt sie ja nur der kleinste Theil des Menschengeschlechts: Heißt so etwas glauben nicht Gott die ärgsten Ungerechtigkeiten andichten?

Ein Drittes giebt es, welches den Glauben an Prophetie in der christlichen Theologie erschüttert hat. Das Hauptinteresse, welches hier die biblische Weissagung hat, ist das, daß von den Propheten die Messiasschaft von Jesus von Nazareth geweissagt sein soll. Im N. T. werden viele alte Weissagungen auf die damaligen Verhältnisse, als nun eingetroffen und in Erfüllung gegangen, angewendet. Eine Zeit lang schloß man hier so: Jesus und die Apostel müssen die besten Exegeten gewesen sein; da sie nun jene A. T. Stellen auf sich anwendeten, so muß das auch ihr ursprünglicher Sinn gewesen sein. Nachdem aber größere philologische Kenntniß des Hebräischen auch bei den christlichen Theologen allgemeiner wurde, so konnte man sich nicht länger verhehlen, daß fast nicht eine dermaßen im N. T. angewendete A. T. Stelle den ihr untergelegten Sinn auch im Urtexte habe, und nun schüttete oder schüttet man das Kind mit dem Bade aus. Da keine A. T. Weissagung im

N. T. richtig angewendet ist, so giebt es im A. T. überhaupt keine Weissagung.*)

Der Rationalismus ist überhaupt die Denkweise, welche den Weg vergißt, den sie hat machen müssen, ehe sie zu der jetzigen Stufe des Erkennens und Begreifens hat gelangen können. In politischer Beziehung fand er daher auch seinen adäquaten Ausdruck in der französischen Republik seligen Andenkens, wo mit anno 1 der Republik eine neue Weltperiode beginnen sollte. Er vermag sich in keinen andern Standpunkt hineinzudenken, sondern schließt nur von sich auf Andere. Was ihm geläufig erscheint, das muß allen Menschen von jeher geläufig gewesen sein; was er hingegen nicht begreift, das ist überhaupt unbegreiflich. Es liegt dieser Denkweise die erbärmlichste Eitelkeit zu Grunde. Nur von sich auf Andere zu schließen, niemals aber von Anderen auf sich, ist Eitelkeit, heißt, seine Subjektivität als den Inhalt aller Wahrheit aufspreizen. Liegt ihr eine große weltgeschichtliche Persönlichkeit zur Beurtheilung vor, etwa ein Moscheh, ein Schmuel, ein Jesus: so mißt sie dieselbe an dem Maaßstabe der eigenen kleinen Person; fragt sich, was würde ich, d. h. etwa der Herr Paulus in Heidelberg, gethan haben, nicht wenn ich Moscheh gewesen wäre, auch nicht wenn ich in so entfernten Zeiten und in von den unsrigen so verschiedenen Verhältnissen gelebt hätte, sondern wenn ich, Herr Paulus aus Heidelberg, zufälligerweise nicht Paulus, sondern Moscheh hieße und wenn ich Paulus-Moscheh oder wie man will, Moscheh-Paulus im neunzehnten Jahrhundert gelebt hätte?

So hat denn dieser Rationalismus, vermöge seiner Zweifel an Wunder und Prophetie, eine neue sog. Wissenschaft in Schwung gebracht, auf die zwar der Meister der spekulativen Philosophie nicht gut zu sprechen ist, indem er oft es ärgerlich wiederholt „daß überall, wo das Wissen ausgeht, die Gelehrsam-

*) Hätte man christlicher Seits je die talmudische Literatur zu einem andern Zweck studirt, als um à la Eisenmenger und Hartmann die Juden mit Koth zu bewerfen, so würde man erfahren haben, welcher Geist diesen N. T. Anwendungen von A. T. Schriftstellen zu Grunde liegt. Es ist dieses der Geist des Midrasch, der eine erkannte Wahrheit an eine altteſtam. Schriftstelle anknüpft (אסמכתא) gleichviel ob diese Stelle im Kontext den beabsichtigten Sinn hat oder nicht.

keit und der Hypothesenkram sich breit und wichtig mache," die sich aber seine Schüler doch nicht haben nehmen lassen, so daß Strauß in seiner christlichen Glaubenslehre sich der Resultate dieser sog. biblischen Kritik, als der Beweise ad hominem, mit vieler Selbstgefälligkeit zu bedienen beliebt.

Und dennoch hat die Wissenschaft sich dieser ihrer jungen Schwester, trotz der ungeheuren, zu ihrer Ausstattung verwendeten Kräfte, trotz der Bibliotheken, die zu ihrem Brautschmucke seit ungefähr sechzig Jahren geschrieben worden sind, bis jetzt nicht recht freuen können. Und wie könnte dieses auch anders sein! Man geht von Voraussetzungen aus — nämlich: daß Wunder und Prophetie kindische Vorstellungen seien — und kommt dann vermöge aufgefundener sprachlicher Schwierigkeiten — deren jeder Kritiker eine beliebige Anzahl zu finden weiß — gerade zu denselben Voraussetzungen an. Man erfährt nun sehr Vieles, von dem man sonst sich nichts hätte träumen lassen; man weiß nun einem jeden Stücke, ja einem jeden Stückchen, einer jeden Zeile in der h. Schrift ihr Alter abzusehen. Sie sind nämlich etwas jünger, als die in denselben als zukünftig geschilderte Begebenheit sich ereignet hatte. Man würde freilich bei uns Jemanden fürs Tollhaus reif halten, der uns in emphatischer Rede die französische Revolution, die Zeiten Robespierre's, die Despotie und den Glanz Napoleons, als uns in ferner Zukunft bevorstehende und ihm durch göttliche Inspiration auf eine außerordentliche Weise bekannt gewordene Ereignisse schildern wollte — doch dafür waren jene Zeiten noch kindische und wir müssen unser Urtheil, daß der Rationalismus alle fremde Zustände sich gleich mache, zurücknehmen.*)

*) Wie arg es um diese sog. Wissenschaft zur Zeit noch steht, möge Folgendes beweisen. De Wette und nach ihm unzählige Andere hatten, vermöge der einem jeden Kinde wohl auffallenden Aehnlichkeit, ja copiemäßigen Gleichheit zwischen verschiedenen Stellen im Jeremias und im Deuteronomium herausgebracht, daß das fünfte Buch Moses entweder den Jeremias selbst oder einen ihm nachahmenden Zeitgenossen zum Verfasser habe. Somit galt es eine lange Zeit hindurch für ausgemacht, daß das Deuter. das jüngste Buch des Pentateuchs sei und daß die vier frühern Bücher einer ältern Zeit angehörten. Da kommt George und beweist das Gegentheil. Das zur Zeit des Jeremias verfaßte fünfte Buch Moses ist das älteste Buch im Pentateuch; die

Man muß also das, was der Rationalist selbst thun sollte, nämlich seine Voraussetzungen genauer prüfen, für ihn thun, und da wird sich denn ein ganz anderes Resultat herausstellen.

§. 57. Nothwendigkeit der Prophetie.

Wunder waren nothwendig; denn ohne Erfahrungen, die dem vorausgesetzten Grundgedanken, daß der Mensch sündigen müsse, daß die Natürlichkeit und die Natur das Höchste wären, geradezu widersprechen, kommt weder der Einzelne noch ein ganzes Volk aus dem Heidenthum heraus. Aber Wunder allein genügten nicht bei dem Einzelnen, ihn von der Schmach des Heidenthums zu befreien und können daher auch bei einem ganzen Volke nicht genügen. Nur mit Freiheit kann der Mensch frei werden und so bleibt es ihm möglich, allen erfahrenen Wundern zum Trotze, Heide zu bleiben. Er kann die erfahrenen Wunder, freilich der ihm theuer gewordenen sündhaften Lust zu Liebe, entweder für Zufall erklären, dem keine weitere Bedeutung zukomme, oder annehmen, sie seien nur zum Behufe zeitlicher Zwecke geschehen: er sei etwa gesund geworden, blos um gesund zu werden, habe in sonstiger Noth die Nähe der göttlichen Hülfe erfahren, eben nur um aus der Noth gerettet zu werden, nichts weiter. Was also zu den Wundern noch hinzukommen muß, ist die innere Stimme des reinen Herzens, das aufrichtige Suchen nach Wahrheit, welches den Menschen belehrt, daß von Zufall zu reden gedankenlos ist, daß aber auch jede Gefahr zwecklos ist, aus der man gerettet wird, einzig und allein um aus ihr gerettet zu werden; denn Gott hätte alsdann sich sein Helfen in der Noth dadurch ersparen können, daß er dem Menschen die Noth erspart hätte; eine innere Aufrichtigkeit, die sich nicht mehr durch eine selbstgeschaffene Lüge betrügen läßt, die vorurtheilsfrei den Menschen sich selbst beurtheilen lehrt und ihm zeigt, daß es eben eine selbstverschuldete Lüge ist, wenn er sich einredet, sündigen zu müssen.

Dasselbe Gesetz des menschlichen Geistes mußte sich nun wiederholen, als ein ganzes Volk zu dieser Wahrheit, daß der

---

übrigen vier sind erst nach dem Exil, zum Theil in den Zeiten der Makkabäer oder noch später abgefaßt! Wahrlich diese Wissenschaft hat eine wächserne Nase!

Mensch nicht sündigen müsse, geführt werden sollte. Es geschahen auch hier Wunder, welche zeigten, daß die Natur nicht der absolute Herr sei, doch diese Wunder genügten für sich nicht, dem Volke dieses einzuprägen. Auch die Wunder, welche Jisrael geschahen, waren stumm und daher, der Sündhaftigkeit zu lieb, verschiedener Deutung fähig. Entweder sie konnten für zufällige Begebenheiten angesehen werden, die nur klug benutzt worden, (etwa wie ja noch immer die Meinung zu hören ist, daß Moscheh am Sinai die Schauer eines zufällig eingetroffenen Gewitters benutzt habe,) oder das Volk konnte sich einbilden, daß die ihm widerfahrenen Wunder nur zeitliche Bedeutung hätten, daß es aus Aegypten geführt worden, eben um herauszukommen, um ein selbstständiges Volk, wie alle anderen Völker, zu bilden u. s. w. Deswegen mußte das, was bei dem Einzelnen zu den Wundern hinzukommen muß — das innere aufrichtige Suchen nach Wahrheit — auch hier zu den Wundern hinzukommen. Was bei dem einzelnen Individuum das reine Herz, das sind bei dem Volke, als Ein Individuum betrachtet, die Propheten. Sie sind das reine Herz des Volks, welches dem ganzen Volksindividuum die Bedeutung der ihm widerfahrenden Wunder erklärt; denn die Grundbedeutung von נביא ist jedenfalls, wie die von προφήτης, Aussprecher, Deutlichmacher, Erklärer (vgl. Exod. 4, 16 הוּא יִהְיֶה לְךָ לְפֶה „Er wird dir zum Munde dienen," da du nicht deutlich zu sprechen weißt, mit Exod. 7, 1. וְאַהֲרֹן אָחִיךָ יִהְיֶה נְבִיאֶךָ „Ahron dein Bruder wird, in Beziehung auf 6, 30, dein Prophet sein).

Somit widerlegen sich hier, ebenso wie bei den Wundern, die Voraussetzungen des Rationalismus von selbst. Wohl hat Gott den Menschen so geschaffen, daß er alle zu seinem Heile nothwendigen Wahrheiten aus sich hätte entwickeln können. Aber durch die nicht nothwendige Sünde bestrickt, wollte er jene Wahrheiten anfangs nicht finden und vermochte sie dann, auf der einmal betretenen Bahn beharrend, nicht mehr zu finden. Gott hat daher von Anfang an mit den Wundern auch die Prophetie beschlossen. Auch die Frage ist widerlegt, warum Gott den Heiden weder Wunder gethan, noch Propheten geschenkt habe? Jedem einzelnen Heiden geschahen Wun-

der und die Stimme seines Gewissens konnte ihm die Erklärung dieser Wunder geben; jeder Heide, also alle Heiden, konnte die außerordentlichen Wunder und Prophetie unnöthig machen; aber das wollte kein Heide, denn die Sünde war ihnen Allen zu lieb, um sie nicht mit der Natürlichkeit zu entschuldigen. Die Sünde hat aber dennoch keine Macht gegen Gott und so beschloß er das, was er jedem einzelnen Menschen fortwährend thut, an einem ganzen Volke zu wiederholen, auf daß die Wahrheit ein ganzes Volk sich unterwerfe und durch dieses Volk die Menschheit. Da es also schon ein ganzes Volk sein mußte und keins mehr Ansprüche auf diese Auszeichnung hatte als das andere, so wählte Gott ein Volk, nicht willkürlich, auch nicht der Frömmigkeit dieses Volks wegen — es war nicht besser als die übrigen — sondern aus Liebe zu den Vätern. Sobald aber die Wahrheit in diesem Volke durchgedrungen war, unterwarf sie sich durch die Botschaft von den Wundern, die diesem Volke geschehen waren, und durch die von den sittlichen und geistigen Wirkungen, die sie bei diesem Volke hervorgebracht hatten, alle Heiden.

Anmerk. Die Weisheit des Rationalismus, daß, weil der Rationalist nicht selbst ein Prophet sei, es überhaupt keine Prophetie gäbe, ist keineswegs neu; sie ist eben so alt, als die Prophetie selbst. Schon Korach führte sie im Munde רב לכם spricht er (Numer. 16, 3) כי כל העדה כלם קדשים ובתוכם ה׳ ומדוע תתנשאו על קהל ה׳ „Ihr maßt euch zu viel an (wenn ihr vorgebt auf eine andere Weise die Stimme des Herrn zu vernehmen, als wir sie vernehmen), die ganze Gemeinde ist (eben so) heilig (wie ihr) und Gott ist (ebenso) in ihnen (wie in euch), warum erhebt ihr euch denn über die Versammlung des Herrn?" daher ist denn auch das Wunder (Vers 28—33) ein argumentum ad hominem.

Die andere Frage, warum gerade Israel Wunder geschehen und Propheten erweckt worden sind, kennt der Midrasch ebenfalls schon. Er beantwortet sie dahin, daß auch den Heiden Aehnliches geschehen sei, doch ohne Früchte zu tragen, weil seine Propheten selbst in der Lüge verharren wollten; vgl. Bamidbar Rabba Kap. 20:

ז״ש ״ה הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט לא הניח הק ב״ה לאומות העולם פתחון פה לעתיד לבא לומר שאתה רחקתנו מה עשה הקב״ה כשם שהעמיד מלכים והכמים ונביאים לישראל כך העמיד לאומות העולם העמיד שלמה מלך על ישראל ועל כל הארץ וכן עשה לנבוכדנצר זה בנה בית המקדש ואמר כמה רננות ותהנונים וזה החרבו וחרק וגדף ואמר אעלה על במתי עב ניתן לדוד עושר ולקח הבית לשמו וניתן להמן עושר ולקח אומה שלמה לטובתה כל גדולה שנטלו ישראל את מוצא שנטלו האומות כיוצא בה העמיד משה לישראל ובלעם לאומות העולם ראה מה בין נביאי ישראל לנביאי אומות העולם נביאי ישראל מזהירין את ישראל מן העבירות שנאמר ואתה בן אדם צופה נתתיך וכל נביא שעמד מן הגוים העמיד פרצה לאבד את הבריות מן העולם ולא עוד אלא שכל הנביאים היו במדת רחמים על ישראל ועל אומות העולם שכן ירמיהו אמר לבי למואב כחלילים יהמה וכן יחזקאל בן אדם שא על צור קינה וזה אכזרי עמיד לעקור אומה שלמה הנם על לא דבר לכך נכתב פרשת בלעם להודיע למה סלק הקב״ה רוה הקדש מאומות העולם שזה עמיד וראה מה עשה

„Das ist der Sinn des Verses (Deut. 32, 4): „der Schöpfer, vollkommen sind seine Werke, alle seine Wege sind gerecht.“ Gott ließ den Völkern keinerlei Ausrede für die Zukunft. Sie könnten sagen: du hast uns ja von dir fern gehalten! Was that Gott? So wie er Könige, weise Männer und Propheten in Jisrael erweckte, so erweckte er deren auch unter den Völkern der Welt. Er machte Schelomah zum König über Jisrael und über die ganze Welt (nach einer Sage des Midrasch) und eben so den Nebukadnezar. Jener baute den Tempel zu Jerusalem und sprach viele Gesänge und Gebete und dieser zerstörte denselben und schimpfte und lästerte, wie es von ihm heißt (Jes. 14, 14): „Ich besteige die Höhen der Wolken, will dem Höchsten gleich sein.“ Er gab dem David Reichthum und dieser kaufte ein Haus zur Ehre des göttlichen Namens; er gab auch dem Haman Reichthümer und er kaufte eine ganze Nation, sie hinzuschlachten. Alles Große, was Jisrael empfangen hat, bekamen auch die übrigen Völker. Gott berief den Moscheh für Jisrael, den Bileam für die Völker. Siehe aber, welcher Unterschied statt findet zwischen den Propheten Jisraels und den der übrigen Völker! Die jisr. Propheten warnen Jisrael vor Sünden, wie es heißt (Jecheskeel 3, 17):

„Sohn des Menschen, zum Wächter habe ich dich eingesetzt ꝛc.“ aber der Prophet, den Gott den Völkern erweckt hat, stellte ein Aergerniß hin (die Geschichte Samer. 25, 1—9 ist nach der Tradition durch Bileam veranlaßt), die Menschen zu verderben. Nicht nur dieses, sondern alle (iisr.) Propheten waren liebevoll sowohl gegen Jisrael als auch gegen die übrigen Völker.*) Jeremias rief (Jer. 48, 36): „Mein Herz erbebt über Moab, wie eine Trauerpfeife;“ eben so Jecheskeel, von dem es heißt (Jechesk. 27, 2): „Du Sohn des Menschen erhebe über Tyrus ein Klagelied“ und dieser Barbar erhob sich für nichts und wider nichts, eine ganze Nation auszurotten; deswegen ist der Abschnitt von Bileam niedergeschrieben worden, damit man wisse, weshalb Gott seinen heiligen Geist den Völkern entzogen habe; denn dieser wurde erweckt, sieh', was er gethan hat!“

§. 58. Der Inhalt der Prophetie.

Die Propheten erkennen und verkündigen nun 1) die allgemeine Bedeutung der Wunder, nämlich daß nicht die Natur, sondern Gott der Herr sei, daß der Mensch also nicht von der Natur abhänge, sondern in Gott zur Freiheit, zur Beherrschung der Natur berufen sei. Sie erkennen und verkündigen aber auch 2) die Bedeutung davon, daß die Wunder gerade Jisrael geschehen seien. Sie wissen, daß hierin der Beruf Jisraels enthalten ist, vor allen Völkern zur Freiheit zu kommen. Sie sehen daher die iisr. Volksgeschichte auf eine andere Weise von der Hand Gottes geleitet, als die Geschichte aller Völker. Sie wissen, daß, während bei den übrigen Volkern Gott den Götzendienst duldet und ihn seiner eigenen Dialektik, seiner innern Selbstvernichtung überläßt, er denselben bei Jisrael nicht dulden will; daß, während Gott den übrigen Völkern nur Schöpfer und Herr ist, er den Jisraeliten Vater sein will, „welcher sie züchtigt, wie der Vater seinen Sohn züchtiget (Deut. 8, 5,“ d. h. daß Gott Jisrael durch seine Geschichte zur Freiheit erziehen will. Kein Ereigniß kann also bedeutungslos das iisr. Volksleben berühren; alles soll nur

*) Warum übersehen die Hart-Männer und die Eisen-Menger ähnliche Stellen aus den Midraschim?

als Mittel dienen, sie zur Freiheit zu bringen. Niemand kann daher auch die Schicksale dieses Volks, wenn auch nur auf kurze Zeit, leiten wollen, als wer diesen göttlichen Beruf Jisraels erkannt hat und von dem Bedeutungsvollen seiner Schicksale überzeugt ist. Und so treten sie denn selbst auf als Führer des Volks, aber niemals auf eigenen Antrieb oder in eigenem Namen, sondern auf den Ruf des Vaters dieses Volks. Jede Handlung, die sie verrichten, wissen sie, ihnen von Gott eingegeben, denn jede Handlung, die auf des Volkes Wohl oder Wehe abzielt, dient als Mittel, dieses Volk zur Freiheit und Wahrheit zu erziehen. So als Anführer auftretend und die Volksgeschicke auf göttlichen Befehl lenkend hieß der Prophet a) ursprünglich רואה der Seher, derjenige, welcher den göttlichen Willen in Bezug auf die vorliegenden Verhältnisse deutlich zu sehen vermochte. Aber b) konnten die Propheten sich auch darauf beschränken, dem Volke seinen Beruf deutlich zu machen, ohne selbst handelnd in die Geschichte einzugreifen. Sie konnten dem Volke zeigen, wie es durch seine Geschichte darauf hingewiesen werde, dem Herrn des Himmels und der Erde, dem wahren Gott vor allen Völkern anzuhängen; wie es für jeden Abfall von Gott von seinem himmlischen Vater gezüchtigt, für seine Treue aber mit Volkswohlsein mit Selbstständigkeit gegen Außen und Gedeihen im Innern belohnt werde. So als der bloße Betrachter der Volksgeschichte, der nicht unmittelbar selbst in dieselbe eingreift, ist der Prophet der חוזה, der Schauer genannt, der Alles vom richtigen Standpunkte aus schaut. Zu einer Zeit, wo das jisr. Volk es noch nicht bis zu einem geordneten Staatsleben gebracht hatte, wo man also allen Abfall von der Bestimmung dieses Volks auf die vorhandene Anarchie schieben konnte, und es noch zu erwarten stand, daß mit dem geordneten Staatsleben auch das Volk zur festen Treue für seine Bestimmung sich erheben würde, genügte ein רואה, genügte es, wenn Männer an der Spitze des Volkes standen, welche die vorhandene Unordnung auf Befehl Gottes in wohlgemäßigte Ordnung umzugestalten bestrebt waren. Was sollte auch ein öffentlicher Verkünder der Wahrheit (der eigentliche נביא), so lange das Volk in sich selbst in Anarchie aufgelöst, von der Noth des Augenblicks gedrückt, für höhere

Interessen noch unreif war? So lange die Einheit des Volks, also auch das Volksbewußtsein fehlte, so lange es nicht einmal irdisch ein Volk bildete, wie sollte es da die höhere geistige Einheit, seine Volksbestimmung zu fassen vermögen? Wir haben daher in der ganzen Periode, vom Tode Jehoschua's an bis zu Schmuels Zeiten nur רואים, nur Seher, d. h. Männer, die wohl die ideale Bestimmung dieses Volks erkannt hatten, aber diese Erkenntniß nicht in Reden zu verbreiten suchten, die doch noch nicht verstanden werden konnten, sondern vorerst nur bestrebt waren, die reale Einheit dieses Volkes, ein einiges Volksleben herbeizuführen.

Als mit der errungenen realen Einheit des Volks die von Schmuel vollendet worden, das Volk von Königen geleitet, die sich von dem idealen Beruf dieses Volkes durchdrungen fühlten, auf geradem Wege seiner höhern Bestimmung entgegengeführt zu werden schien, da genügte das stille Wirken des חוזה, des Schauers, der durch Wort und Belehrung die Mißverhältnisse auszugleichen bestrebt war, die sich zwischen dem, was das Volk noch war und dem, was es werden sollte, zwischen der noch vorhandenen Sündhaftigkeit und der absoluten Religiosität herausstellten.

Als aber seit Schelomah's Regierung die Leiter des Volks selbst diese seine ideale Bestimmung aus den Augen setzten, da mußte c) der נביא auftreten. Der נביא, Prophet, vereinigt in sich den רואה, Seher und den חוזה Schauer. Er sucht sowohl in die vorhandenen Verhältnisse auf alle mögliche Weise einzugreifen, als auch durch Wort, Strafpredigt, Belehrung, Ermahnung, Züchtigung das Volk seiner idealen Bestimmung treu zu machen. Trotz des vorhandenen und von Staatswegen gepflegten Götzendienstes, der argen Sittenlosigkeit und des allgemeinen Verderbnisses, so daß er von der Fußsohle bis zum Scheitel auch nicht einen unverderbten Fleck zu finden weiß (s. Jesaja 1), verliert der Prophet den Muth doch nicht und wird nicht zweifelhaft an seiner Ueberzeugung. Er weiß und verkündet es, daß dieses Volk nur für diese ideale Bestimmung da sei, daß es also auch zu ihr kommen wird, daß wenn Reden und Ermahnungen gegen das vorhandene Arge fruchtlos bleiben, Gott das Volk strafen und immer härter strafen wird, und daß es zu-

letzt, wenn alle Strafen eingetroffen sein werden, doch noch die Augen öffnen, sein Herz beschneiden und zu Gott zurückkehren wird. Darin steht also zunächst das prophetische Wissen von Seiten seines Inhalts einzig und als Wunder da, daß der Prophet im Voraus den Zweck und die Bestimmung seines Volksdaseins kennt, und daß, obgleich die ganze Gegenwart und Alles, was er in ihr erlebt, seinen Glauben der Lüge zeiht, er dennoch in seiner Ueberzeugung nicht wankend wird und Gut und Blut für sie freudig zum Opfer bringt. Welcher Staatsmann der alten, oder der neuen Zeit hat es je vermocht, die Bestimmung seines Volks, das, was es beizutragen habe zur Entwickelung der Menschheit, im Voraus anzugeben? Von den Griechen und Römern wissen wir heute freilich anzugeben, was sie beigetragen haben zu der Geschichte der Menschheit; aber nur weil Griechen und Römer todte Völker sind, weil wir die Summe ihrer Leistungen auf dem Gebiete einer jeden menschlichen Thätigkeit überschauen und wissen, was wir von ihnen gelernt haben und noch lernen können. Aber wer wagt uns z. B. über die Zukunft Deutschlands, nicht die äußerliche, sondern die ideale Zukunft desselben Auskunft zu geben? Wer wagt uns zu sagen, das hat Deutschland zur Entwickelung der Menschheit beizutragen und das wird es beitragen?

Es ist möglich, daß man uns die Antwort hierauf nicht schuldig bleiben wird; der eine wird vielleicht antworten, die Zukunft Deutschlands ist die spekulative Tiefe des Wissens; der andere, deutsche Industrie und der Zollverein; ein dritter Beides; aber diese Antworten erhalten wir nur, weil Beides sich jetzt schon zur schönsten Blüthe angelassen hat. Wie aber, wenn von allem diesem das gerade Gegentheil vorhanden wäre? Würde da auch noch Jemand zu sagen wagen, das, dessen gerades Gegentheil jetzt wirklich ist, wird die ideale Zukunft dieses Volkes sein. Und so war es zur Zeit der Propheten; das gerade Gegentheil von dem war wirklich, was sie als die ideale Bestimmung dieses Volkes, mit einziger Zuversicht, vorher verkündigten. Volk und König waren Götzendiener; alle Sittenlosigkeit und jede Art von Gräuel war durch den Dienst eines Baal, einer Astarte, eines Moloch, eines Thamuz geheiligt. Da verkündeten die Propheten, daß dies Volk bestimmt sei, den Baalsdienst

und den der Astarte und den aller Naturkräfte zu vernichten. Sie kündigten Strafen an für den vorhandenen Abfall vom wahren Gott und ihre Vorherverkündigung ging in Erfüllung. Sie kündigten noch härtere Strafen an und auch diese trafen ein; sie kündigten an, daß das Volk, wenn es nicht sich seiner Bestimmung widmen würde, jede nationale Selbstständigkeit, ja das Vaterland selbst verlieren würde und auch dieses traf ein. Aber sie kündigten auch an, daß dann endlich diese äußerste Bestrafung, die ein Volk nur treffen kann, sie zur Besinnung, zur Anerkenntniß ihrer Bestimmung, zur alleinigen Verehrung des wahren Gottes bringen würde und sieh! auch dieses traf ein. Mit dem Bau des zweiten Tempels ist der Götzendienst aus Israel spurlos verschwunden und unerschütterliche Liebe und Verehrung gegen den einzigen Gott an dessen Stelle getreten — unter allen politischen Rednern und Lehrern aller Volker und aller Zeiten wird nichts Aehnliches zu finden sein.

Aber auch Philosophen waren die Propheten nicht. Die Philosophie ist, um dieses hier zu wiederholen, mit Schelling und Hegel zum Bewußtsein gekommen, daß ihr Geschäft es niemals war, noch sein wird, eine neue Welt zu schaffen, sondern nur die vorhandene Wirklichkeit zu begreifen; daß ihr Geschäft nicht ist, die Welt zu schaffen, sondern über die geschaffene Welt nachzudenken; daß sie die Entwickelung der Gegenwart aus der Vergangenheit einzusehen hat, über die Zukunft aber nur träumen kann.

Wollt ihr denn endlich die Propheten mit Euren Dichtern vergleichen? Wahrlich eine solche Einsicht, von einer solchen idealen Bestimmung seines Volks, ist geeignet, die Rede auch des kältesten Menschen mit dichterischem Feuer zu beleben; aber das ist denn auch die einzige und zwar sehr äußerliche Aehnlichkeit zwischen den Werken der Propheten und denen der Dichter aller Zeiten und aller Völker; den Inhalt der Propheten (nicht der Psalmen, diese zählt das Judenthum eben so wenig, wie das Buch Daniel zu den Propheten) müßt ihr vergleichen mit dem Inhalt der Werke aller großen Dichter und da werdet ihr nur totale Verschiedenheit, aber keine Aehnlichkeit finden.

Aber dieses erschöpft bei weitem noch nicht den Inhalt der

Prophetie. Nicht blos von ihrem Volk sahen die Propheten die ideale Zukunft, eine Zukunft, in welcher aller Götzen- und Naturdienst und alle Herrschaft des Fleisches aus Israels Mitte verschwunden sein wird, sondern sie sahen auch 3) die ideale Zukunft der Menschheit. Sie wußten, daß der Mensch von Gott zur Freiheit geschaffen sei und daß daher alle Menschen einst frei sein werden. Und von ihrem Volke wußten sie, daß ihm deswegen Wunder geschähen, weil es vor allen Menschen zur Freiheit kommen sollte und zwar deshalb, damit durch die Nachricht von seiner wunderbaren Geschichte und durch das Anschauen seines heiligen Lebens, die ganze Menschheit die Herrlichkeit des Gottesdienstes und die Nichtigkeit der Sünde kennen ernen und erfahren solle; sie sahen für die ganze Menschheit die Zeit voraus, wo keine Bosheit mehr vorhanden sein, kein Unrecht mehr geschehen wird, „wo die Völker die Schwerter in Pflugeisen, die Lanzen in Rebmesser umschmieden werden.“*) (Jes. 2, 2 ff. Micha 4, 1 ff.)

Faßt man dieses Moment ins Auge, so bleibt es wirklich unbegreiflich, wie man je nur daran denken konnte, die Prophetie mit sonst einer bekannten Geistesanlage in Parallele zu bringen. Während die ganze Welt in den Fesseln des Naturdienstes festgeschmiedet ist, während Alles dem Dienste des Fleisches fröhnt, schauen die Propheten eine solche Zukunft für alle Menschen, deren Wahrheit und Hoheit so überschwenglich ist, daß es Jahrtausende gekostet hat, ehe man sie auch nur zu würdigen wußte. Jetzt beginnen wir erst und das noch zaghaft genug, von einem europäischen Congreß, der alle Zwistigkeiten unter den Staaten schiedsrichterlich ausgleichen solle, von einer Politik, die auf Offenheit und Gerechtigkeit und nicht auf den Macchiavellischen Nutzen sich gründen soll, von der Freiheit aller Menschen, von ihrer Gleichheit vor Gott zu reden — leset die Propheten! sie haben vor dritthalb tausend Jahren, zu einer Zeit, wo nichts dem Aehnliches auch nur als möglich zu ahnen war, eine Zukunft, wo dieses Alles wirklich werden wird, verkündet. Wie redeten die Gebildetsten unter den gebildetsten Volkern des Alterthums, ein Aristoteles, ein Plato, ein Cicero, von den Ausländ-

*) Das Weitere über die Messiaslehre s. in dem folgenden Kapitel.

dern, und wie die Propheten? Jenen waren alle Ausländer Barbaren, Menschen, die fast eben so tief unter ihnen standen, als die Thiere; diesen sind sie ihres Gleichen, die nur deshalb unter ihnen stehen, weil sie Heiden sind, weil sie sich dem Dienst der Natur und der Sünde preis gegeben haben, die aber nicht Heiden sein sollten, sondern, freie Menschen und deren Abgötterei nicht ewig dauern, sondern ebenso wie in Israel, einst bis auf all und jede Spur verschwinden wird.

Doch die Propheten haben ja auch 4) einzelne Begebenheiten vorausgesagt! An dieses Moment der Prophetie hat man sich weidlich gehalten, es für den ganzen Inhalt der Prophetie ausgegeben und da war denn die Polemik leicht. Freilich es ist nicht so leicht einzusehen, zu welchem Zweck Gott solche Einzelheiten im Voraus sollte geoffenbart haben. Ob diese oder jene Stadt eine Belagerung des Feindes aushalten wird, oder nicht, und Aehnliches, das im Voraus zu wissen scheint für das religiöse Leben höchst gleichgültig, höchstens für die äußerlichen Verhältnisse des Menschen, doch auch dieses nicht immer, nützlich zu sein: wozu sollte Gott dieses einem Menschen im Voraus mitgetheilt haben? Hätte man den ganzen Inhalt der Prophetie immer vor Augen behalten uud nicht blos solche Einzelheiten, so würde man auch für sie den Schlüssel gefunden haben und man hätte nicht nöthig gehabt, sie für prophetias post eventum auszugeben. Die Propheten in ihrer Schilderung der idealen Bestimmung und der idealen Zukunft ihres Volks thaten dieses nicht, um eine bloße Neugierde zu befriedigen, sondern sie thaten dieses züchtigend, ermahnend, strafend, belehrend. Das Volk sollte durch die Schilderung dieser Zukunft, durch das sich Vergegenwärtigen seiner Bestimmung angehalten werden, sich dieser Bestimmung würdig zu machen, allen Dienst des Fleisches verlassen und nur Gott allein lieben, dienen und verehren. Es sollte diese Schilderung der Zukunft, sowohl in ihren Leiden als in ihrer Herrlichkeit mit ein Mittel sein zur Erziehung Israels. Wie aber, wenn das Volk diese ganze Zukunft nur für die Einbildung von Schwärmern und Phantasten ansah? Wie diesem Unglauben, der so nahe lag, begegnen? durch Wunder? Die Wunder, welche dem Volke schon geschehen waren, konnte und wollte man nicht verstehen, was sollten einzelne

Wunderthaten beweisen, deren die Baalspfaffen gewiß Aehnliches zu machen wußten? Nur wenn ein Prophet ein nahes, von ihm völlig unabhängiges Ereigniß im Voraus verkündigen konnte, war auch sein Vorhersagen der fernen Zukunft in ihrer allgemeinen Trefflichkeit vor dem Vorwurf der Schwärmerei gesichert. Deswegen ist dies Moment des Vorherwissens einer einzelnen Begebenheit schon Deut. 18, 22. als die Probe anerkannt, wodurch der wahre Prophet von dem falschen erkannt werden kann. Dieses Vorherwissen sollte daher da, wo nicht andere Zwecke zu erkennen sind, die mit dem Hauptzweck der Prophetie in direkter Beziehung stehen,*) nur Mittel sein, um den Propheten bei ihren Zeitgenossen Eingang zu verschaffen und ist für die Zukunft, nachdem jene Begebenheiten längst eingetroffen sind, allerdings von keinem Interesse.

Endlich 5) erkannten die Propheten den ganzen Inhalt des Gedankens: Gott ist Herr der Welt, der Mensch ist also frei der Natur gegenüber und braucht nicht zu sündigen und den ganzen Inhalt des andern Gedankens, die Juden sollen vor allen und für alle Völker die Freiheit sich aneignen und sie verwirklichen. Jenes ist die allgemein menschliche Moral, das was Recht und Unrecht, was zu thun und zu lassen ist und die so trefflich in den Schriften der Propheten gepredigt wird, dieses die Symbolik des Judenthums, die jüdischen Zeremonialgesetze, welche nur für den Juden Geltung haben sollen, und zu behandeln dem zweiten Theil der Apologetik, der Cultusphilosophie, obliegt.

*) Es lassen sich nämlich auch solche Prophezeihungen einzelner Begebenheiten erkennen, die unmittelbar zur Erziehung des Volks beitragen sollten. Wenn der Untergang von Moab, von Tyrus u. s. w. im Voraus verkündet wird, so sollte dies dem Volke zeigen, daß die Götter jener Völker nicht zufälliger Weise unterlägen, sondern daß der Gott des Himmels und der Erde es ist, der diese Völker für ihren Unglauben straft und sich ein Beispiel daran nehmen und nicht länger jenen ausländischen Götzen nachhängen. Wie will aber die biblische Kritik, fragen wir ernstlich, beweisen, daß solchen Verkündigungen politische Berechnung zu Grunde lag, da wir die Kenntniß von den Zuständen jener Völker in jenen Zeiten nur aus diesen Vorhersagungen zu schöpfen vermögen?

§. 59. Die Form der Prophetie.

Der Inhalt der Prophetie besteht also in Wahrheiten, die allerdings jetzt, nachdem dieselbe so lange schon in der Welt gewirkt, anfangen uns geläufig zu werden, so daß wir philosophisch die Nothwendigkeit dieser Wahrheiten, von der Freiheit aller Menschen, von der Gerechtigkeit und Redlichkeit, die sowohl unter den Völkern, wie unter den einzelnen Menschen herrschen soll u. s. w. einzusehen vermögen und an die einstige Verwirklichung dieser Wahrheiten glauben können — denn was nothwendig ist, das hat sich entweder schon verwirklicht, oder muß sich im Laufe der Zeit verwirklichen — die aber ohne göttliche Eingebung vor dreitausend Jahren nicht einmal geahnt werden konnten. Was nun die Form der Prophetie betrifft, d. h. die Art und Weise der Anschauung jener Wahrheiten, so muß sie bei jedem Propheten verschieden sein. Denn erstens ist der Prophet nicht Selbstzweck, — es ist nicht Zweck der Prophetie, diesen Einzelnen gerade mit höherer Einsicht zu begaben — auch ist es nicht Zweck der Prophetie, die Zukunft zu enthüllen, sondern beides, sowohl der Prophet selbst, als auch sein Enthüllen der Zukunft, ist nur Mittel, um die Gegenwart für jene Zukunft zu erziehen. Der Prophet spricht also die für seine Zeitbildung verständlichste Sprache in Bildern und Anschauungen, die ihr geläufig sind. Daraus folgt zweitens, daß der Prophet selbst in Allem, was nicht jene absolute Wahrheiten, von der Freiheit des Menschen, von der Unnöthigkeit der Sünde, von dem, was recht und unrecht ist, betrifft, nicht über der Bildung seiner Zeit zu stehen braucht und daher auch nicht steht.

Da nun aber die Verwirklichung jener Wahrheit, d. h. die Freiheit und Sündlosigkeit in jedem Zeitalter und von jedem Menschen immer fort und absolut möglich ist; da es nur die Schuld des Menschen ist, daß ihre Verwirklichung sich immer weiter hinausschiebt: so folgt daraus, daß gleich bei der ersten Berufung des Volkes ihm auch der ganze Inhalt der Prophetie offenbart werden mußte. Denn nur so war es möglich, die Anforderung, daß das Volk gleich von Anfang an seinem Berufe treu bleiben solle, zu erfüllen. Moscheh war daher der größte Prophet sowohl von Seiten des Inhalts, indem er den ganzen Inhalt der Religion lehren mußte, als von Seiten der Form, indem er allein von allen Propheten nicht blos

für seine Zeit, sondern für alle Zeiten sprach. Die übrigen Propheten haben aber nur ihrer Zeit, auf die ihr gemäße Weise das ans Herz zu legen, was Moscheh schon gegeben hatte, sie für die Lehren des Moscheh empfänglich zu machen. In Allem aber, was nicht unzertrennlich ist von diesen allgemeinen Wahrheiten, von der Freiheit des Menschen, von dem jisr. Volksberuf, steht auch Moscheh nicht über seiner Zeit. (Vgl. übrigens das oben S. 478 ff. schon Beigebrachte.)

Anmerk. 1. Die Wichtigkeit dieser Sätze werden wir erst in der historischen Theologie, wo es gilt, die jüdische Auffassung von der Schrift und der Tradition zu entwickeln, kennen lernen. Sie sind übrigens die einstimmige Ansicht der Synagoge. Abgesehen von der schon oben S. 483. angeführten Talmudstelle aus Chagiga 13, b:

אמר רבא בל מה שראה יחזקאל ראה ישעיהו למה יחזקאל דומה לבן כפר שראה את המלך ולמה ישעיהו דומה לבן כרך שראה את המלך

„Raba sagte: Alles, was Jecheskeel sah, hatte auch Jeschaja gesehen; wem ist Jecheskeel zu vergleichen? Einem Dorfbewohner, der den König sieht, und wem Jeschaja? einem Bewohner der Residenz, der den König sieht," gehören hierher noch folgende Stellen:

אמר רבי יצחק סגנון אחד עולה לכמה נביאים ואין שני נביאים מתנבאין בסגנון אחד

„Rabbi Jizchack sagte: Ein Inhalt wird vielen Propheten offenbart (wie Raschi richtig erklärt, jedem auf eine andere Weise und in anderen Ausdrücken), aber zwei Propheten sprechen niemals auf dieselbe Weise (in einem und demselben Ausdruck Raschi)." Sanhedrin 89 a.:

כתיב אלה המצות שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה

„Es heißt: „Das sind die Gebote" (an vielen Stellen des Pentateuchs), daß kein Prophet nach Moscheh etwas absolut Neues (nicht schon im Moscheh Enthaltenes) verkünden darf." Sabbath 104 a, Megilla 2 b, Joma 80 a und sonst noch

ארבעים ושמנה נביאים ושבע נביאות נתנבאו להן לישראל ולא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה חוץ ממקרא מגילה

„Acht und vierzig Propheten und sieben Prophetinnen prophezeihten an Jisrael und sie ließen nichts weg und fügten nichts hinzu zu dem, was in der Thora schon enthalten ist,

außer dem Gebot, jährlich am Purim die Rolle Esther öffentlich vorzulesen." Megilla 14, a:

כל הנביאים נסתכלו באיספקלריא שאינה מאירה משה רבינו נסתכל באיספקלריא המאירה

„Alle Propheten schauten durch einen (von ihren Zeitverhältnissen) getrübten Spiegel; unser Lehrer Moscheh aber durch einen ungetrübten Spiegel." Jebamoth 49 b.

Auch daß unsere Vernunft jetzt gereift genug ist, die Nothwendigkeit und Wahrheit des Inhalts der Prophetie einzusehen, weiß schon der Talmud (vgl. Baba Bathra 12 a):

אמר רבי אבדימי דמן חיפא מיום שחרב בית המקדש ניטלה נבואה מן הנביאים וניתנה לחכמים אטו חכם לאו נביא הוא הכי קאמר אע"פי שניטלה מן הנביאים מן החכמים לא ניטלה אמר אמימר וחכם עדיף מנביא שנאמר ונביא לבב חכמה מי נתלה במי חוי אומר קטן ניתלה בגדול

„Es sagte Rabbi Abdimi aus Chipa: Von dem Tage an, wo der Tempel zerstört worden ist, ward die Prophetengabe von den Propheten weggenommen und den Weisen gegeben. Konnte denn früher ein Weiser nicht auch ein Prophet sein? Das ist die Meinung des Rabbi. Obgleich diese Gabe den Propheten entzogen worden ist, so ist sie den Weisen doch nicht entzogen worden. Es sagte Amemar: Ein Weiser ist mehr denn ein Prophet, denn es heißt (Ps. 9, 12): „Dem Nabi (נביא) gieb ein weises Herz" (midraschmäßig übersetzt). Was wird hier dem andern nachgestellt? Nicht das Kleinere (die Prophetie) dem Größern (der Weisheit)?"

Hätte übrigens die biblische Kritik recht, daß z. B. das Deuteronomium zur Zeit des Jeremias verfaßt worden ist, so wäre es wahrlich unbegreiflich, wie die Messiasidee im Pentateuch noch so unbestimmt gehalten sein konnte. Dieses erklärt sich nur aus der Stellung des Moscheh. Moscheh wünschte nicht, fürchtete es nur, daß das Volk nach seinem Tode seinem Berufe nicht treu leben werde; er legte daher dem Volk ans Herz, seinem Berufe treu zu bleiben und die göttlichen Strafen, die zur Vernichtung seiner Sündhaftigkeit festgesetzt waren, unnöthig zu machen. Das Weitere, daß durch dieses Volk die anderen Völker auch zur Wahrheit angereizt worden wären, hätte sich von selbst ergeben und ist blos angedeutet (Deut. 4, 6). Erst als die vorhandene Sündhaftigkeit des Volks die Wahr-

heit verdrängen wollte, da verkündeten die Propheten, daß die Wahrheit trotz der Sünde siegen werde, daß der göttliche Zweck doch erreicht werden wird, kurz die ganze Messiasidee.

Anmerk. 2. Es ist eins der Grundsätze der heutigen Philosophie, daß das Prinzip, der Anfang, immer das Abstrakte und Unvollkommene sei, daß daher dem Moscheh noch nicht die ganze Wahrheit der Offenbarung zugetraut werden könne. Von diesem Gesichtspunkte geht Vatke aus in seiner bekannten biblischen Theologie. Indeß wird auch hier, wie gewöhnlich, Oberflächlichkeit unter dem Scheine des Tiefsinns für Tiefsinn selbst ausgegeben. Allerdings ist nie das Prinzip das Vollkommene, sondern das entwickelte, in seine Momente ausgelegte und zur Einheit der Idee sich zusammengeschlossen habende Prinzip. So hätte Adam, auch wenn er nicht vom Baume, der blos gewußt werden sollte, gegessen hätte, doch noch eine Reihe von Prüfungen bestehen müssen, ehe er die objectiv vollkommene Religiosität (denn die subjective Vollkommenheit ist in jedem Moment erreicht, wo ich nicht sündige) erreicht hätte. So hat Abraham eine Reihe von Prüfungen bestanden, ehe er die absolute Religiosität sich aneignen konnte. Aber Moscheh sollte nicht mehr die absolute Religiosität *sich aneignen*, — auf dieser Stufe stand er schon — *sondern er sollte sie einem ganzen Volke einbilden*; sie mußte also *in allen ihren Momenten entwickelt seinen Augen deutlich vorliegen*. Nur wenn behauptet wird, die Sünde ist der Durchgangspunkt zur Wahrheit, *die erste Negation*, also das Volk mußte durch seine Sündhaftigkeit zur Wahrheit kommen, konnte nicht von Anfang an seinem Berufe treu leben, nur dann ist nicht einzusehen, weshalb Moscheh die Wahrheit, wie sie sich in dem Leben dieses Volkes gestalten wollte, nach allen Seiten schon gekannt haben sollte, da sie doch erst so spät zum Volksbewußtsein geworden ist. Somit ist Vatke wohl ein konsequenter Hegelianer, denn er hat die Fehler mit den Tugenden Hegels eingesogen; aber sein ganzer Standpunkt ist ein verfehlter.

Prophetie und Wunder sind nun die beiden Momente, deren Einheit eben die Offenbarung ist.

§. 60. Die Offenbarung am Sinai.

Wunder und Prophetie genügten für sich noch nicht, das Volk zum Festhalten an dem wahren Gotte, zum Erfassen und Verwirklichen der Freiheit zu bewegen, und zwar deswegen nicht, weil sie zwei Momente bilden, deren Einheit noch nicht gegeben war. So lange einerseits nur Wunder geschahen und die Erklärung derselben nur auf der andern Seite stand, nur aus dem Munde der Propheten vernommen ward, war an dieser Erklärung immer noch zu zweifeln. Wie so kann ich gewiß sein, daß die Deutung, welche die Propheten den Wundern geben, auch die wahre sei, daß nicht auch noch eine andere Deutung zulässig wäre? Freilich hatten die Propheten durch das Vorhersagen einzelner, in naher Zukunft bevorstehender Ereignisse sich das Recht erworben, auf Glaubwürdigkeit überhaupt Anspruch zu machen; allein da nach Deut. 12, 3 auch der falsche Prophet zuweilen in den Stand gesetzt wird, solche Einzelheiten vorherzuwissen, so bleibt der Zweifel an der Grundanschauung der Propheten immer noch ebenso gerechtfertigt, als solches Vorherwissen das falsche Prinzip des Lügenpropheten nicht vor der Anklage eines Verbrechens sichern kann. Das Prinzip, die Grundanschauung mußte daher, wie es dem Einzelnen vor aller Prophetie und unabhängig von ihr wird (s. oben S. 458 u. 480 ff.), so auch dem Volke unabhängig von aller Prophetie offenbar werden. Deswegen erschien Gott am Sinai, um jeden Zweifel an der Grundanschauung der Propheten unmöglich zu machen (vgl. Exod. 19, 9). Diese Erscheinung war selbst ein Wunder, aber das Wunder enthielt zu gleicher Zeit seine Deutung sammt der Erklärung aller Wunder in sich. Ich bin der Herr über Alles, der sich um alles Irdische bekümmert (אנכי ה׳), der aber vor Allem dein Gott sein will, denn dich habe ich hierzu aus Aegypten geführt, daß du von jetzt an nicht mehr Sklave von irgend etwas seiest. Du sollst nur mich als den wahren Gott verehren, denn in mir allein ist die Freiheit; was du aber sonst außer mir als Gott verehren willst, es sei ein himmlisches, irdisches oder unterirdisches Ding, es macht dich zum Sklaven und ist deiner unwürdig," das ist die Erklärung dieses Wunders, und diese Erklärung ward von allen Israeliten vernom-

men, so wie sie auch heute noch von jedem Menschen vernommen wird und von jeher vernommen worden ist, der aufrichtig die Wahrheit suchte und die Versuchung der Natürlichkeit bestand; denn es heißen diese Worte nichts anderes als Gott ist Herr über alles Natürliche und der Mensch soll in dieser Herrschaft Gott ähnlich werden. Der Mensch soll sich nicht von der Natur abhängig, sondern ihr gegenüber frei wissen und die Natur als zu seinem Dienste bestimmt ansehen. Diese beiden ersten Worte enthalten daher den ganzen Inhalt der Religion, sowohl nach ihrer allgemeinen Seite, insofern alle Menschen den Ruf vernehmen sollen: Gott und nicht die Natur ist Herr, der Mensch soll Gott ähnlich als Herr und nicht als Sklave der Natur leben, als auch nach der besondern Seite, daß dieser Gott Jisrael zuerst befreit hat, daß Jisrael daher auch vor allen Völkern der Freiheit leben soll. Die übrigen acht Worte sind eben nur die in Umrissen gegebene Explikation dieses Inhalts, seine Anwendung auf das Leben und in demselben; denn der Gedanke, Gott ist Herr, der Mensch ist frei, kann immer und überall frei sein und braucht niemals zu sündigen, soll nicht bloßer Gedanke bleiben, soll nicht blos gewußt und anerkannt werden, sondern er soll das ganze Leben durchdringen, im Leben seine stete Verwirklichung finden. Daher vergiß es niemals, daß Gott und das Göttliche das Höchste, das allein Werth Habende, das allein allem Irdischen Werth Gebende ist (3tes Wort). Stifte dir daher religiöse Symbole, die dir diese Gedanken von Gott und von deiner Gott-Ebenbildlichkeit in der Erfüllung deines Berufes, in deiner Lebensarbeit, immer lebendig vor Augen halten (4tes Gebot). Wende nun viertens diese Gedanken in dem nächsten Kreise, in dem du dich schon durch die Geburt befindest, fortwährend an (5tes Gebot). Aber auch im ganzen Leben zeige deine Gottähnlichkeit. (Folgende Gebote.)

Mit der Erscheinung Gottes auf dem Sinai war daher die vollständige Heilung der durch Adams Sünde in die Welt gekommenen Schuld, oder die Vernichtung des ganzen Heidenthums, wie schon der Midrasch bemerkt (s. oben S. 81) objektiv vollendet, und es galt daher nur noch diese Heilung auch subjektiv zu vollenden, oder das hier Vernommene, von Moscheh nach seinem ganzen Inhalt alsdann Entwickelte, sich einzubilden.

„Jisrael hatte gesehen, was an Aegypten geschehen war," es hatte die Nichtigkeit der Naturgötter gesehen; es hatte aber auch gesehen, was ihm geschehen war, „wie es auf Adlerflügel getragen wurde und dadurch hatte es die besondere Nähe Gottes erfahren." — Diese besondere Nähe Gottes in seinen Schicksalen legte ihm auch besondere Pflichten auf, „denn Gott gehört die ganze Erde;" wenn er ein Volk besonders schützt, so geschieht das der ganzen Erde wegen. Jisrael mußte also wissen, daß, wenn Gott sich ihm besonders hülfreich erweise, „es dafür der Priester der übrigen Völker werden müsse," wie der Priester, den übrigen Völkern die Wahrheit zu bringen und die Herrlichkeit der Wahrheit durch sein geheiligtes Leben zu beweisen habe" (Exod. 19, 4—6), und als es dieser Pflicht nachzukommen in freudiger und heiliger Begeisterung gelobte, da erschien ihm Gott, um es für alle Ewigkeit zu überzeugen, daß diese Deutung seiner Geschichte die von Gott eingegebene und allein wahre sei.

Anmerk. Schön spricht der Midrasch sich über die Erscheinung Gottes auf dem Sinai aus:

מאי דכתיב כל אשר חפץ ה' עשה בשמים וארץ משל למלך שגזר על מלכותו בני רומי לא ירדו לסוריא ובני סוריא לא יעלו לרומי לימים בקש המלך לישא אשה מסוריא עמד וביטל הגזרה ואמר מכאן ואילך ירדו בני רומי לסוריא ויעלו בני סוריא לרומי ואני אתחיל כך כשברא הקב"ה את עולמו בתחילה אמר השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם וכשביקש ליתן תורה לעמו ישראל אמר מכאן ואילך יעלו תחתונים אל עליונים וירדו העליונים אל התחתונים ואני ארד תחילה דכתיב וירד ה' על הר סיני וא"ח"כ ואל משה אמר עלה אל ה' אתה ואהרן ונדב ואביהוא ושבעים איש מזקני ישראל הוי כל אשר חפץ ה' עשה בשמים ובארץ

„Was bedeutet der Vers (Ps. 135, 6): „Alles was der Herr wollte, that er, im Himmel und auf Erden." Es ist dieses zu vergleichen einem Könige, der den Befehl gegeben hatte, daß die Einwohner Roms nicht nach Syrien und die von Syrien nicht nach Rom kommen sollten. Nach einiger Zeit wollte der König eine Frau aus Syrien heirathen, da hob er denn jenen Befehl auf und sprach: Von jetzt an sollen die Römer nach Syrien und die Syrer nach Rom gehen und ich will der Erste sein, der nach Syrien gehet: so auch hier. Als

Gott die Welt geschaffen hatte, sprach er: „Der Himmel gehört Gott, und die Erde gab er den Menschen (Ps. 115, 16) (das Himmlische bleibe für sich und das Irdische für sich); als er aber die Thora seinem Volke Israel geben wollte, sprach er: Von jetzt an sollen die irdischen Wesen den Himmel besteigen und die himmlischen zur Erde kommen und ich will der erste sein, der hinabsteigt; deswegen heißt es zuerst (Exod. 19, 20): „Gott stieg hinab auf den Berg Sinai," und nachher (Exod. 24, 1): Und zu Moscheh sprach er: steige hinauf zu Gott du und Ahron und Nadab und Abihu und siebzig Mann von den Aeltesten aus Israel;" das ist der Sinn von dem Vers: „Alles, was der Herr will, thut er im Himmel und auf Erden." (Angeführt Akeda Thor 44.)

Der Akeda findet mit Recht in diesen Worten des Midrasch die Lehre von der göttlichen Natur des Menschen, von der Einheit des Göttlichen und Menschlichen, und man siehet auch hieraus, wie diejenigen Theologen nur sich selbst verwunden, die diese Lehre gerade als das Unterscheidende des Christenthums von dem Judenthum geltend machen wollen.

Daß aber diese Einheit des Göttlichen und Menschlichen, dieses sich Erheben des Menschen zu Gott und dieses Herabkommen Gottes zu dem Irdischen, oder das Verwirklichen des Göttlichen auf der Erde und in dem Irdischen der einzige Zweck der Schöpfung sei, weiß der Midrasch ebenfalls; vgl. Folgendes:

אמר חזקיהו מאי דכתיב משמים השמעת דין ארץ יראה ושקטה אם יראה למה שקטה ואם שקטה למה יראה אלא בתחילה יראה ולבסוף שקטה ולמה יראה כדריש לקיש דאמר ריש לקיש מאי דכתיב ויהי ערב ויהי בוקר יום השישי ה׳ יתירה מה לי מלמד שהתנא הקב״ה עם מעשי בראשית ואמר להם אם ישראל מקבלין את התורה אתם מתקיימים ואם לאו אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו

„Es sagte Chiskiahu: Was meint der Vers (Ps. 76, 9): „Vom Himmel herab hast du das Recht hören lassen, die Erde fürchtete sich und ward wieder ruhig," wenn sie sich fürchtete, weshalb ward sie wieder ruhig und wenn sie wieder ruhig ward, weshalb fürchtete sie sich? Die Meinung ist: Im Anfang fürchtete sie sich, zuletzt ward sie aber wieder ruhig

nach Risch Lakesch; denn dieser sagte: Was meint der Vers (Genes. 1, 31) „es ward Abend und ward Morgen den sechsten Tag," was bedeutet hier das ה des Artikels (das bei den übrigen Tagen fehlt)? Das beweist, daß Gott eine Bedingung sich vorbehalten hat mit den Werken der Schöpfung und ihnen gesagt hatte: Wenn Jisrael die Thora (an dem zukünftigen sechsten Tag des Siwan) annehmen werden, so werdet ihr fortbestehen; wenn nicht, so werde ich euch wieder vernichten." Sabbath 88 a.

Ebenfalls gehört hierher der bekannte Midrasch, daß Gott anfangs auf der Erde geweilt habe, durch die Sünde der Menschen immer weiter sich von der Erde entfernt habe, aber durch die Tugenden derselben wieder zur Erde herabgestiegen sei.

Diese Trennung des Menschen von Gott ist eben die Folge der adamitischen Sünde, das Karakteristische des Heidenthums; sie wieder aufzuheben, hat Gott sich geoffenbart. Die Einheit des Menschen mit Gott darzustellen und zu verwirklichen ist der einzige Zweck des Daseins der Juden und nicht erst das Eigenthümliche des Christenthums; vgl. noch Sabbath 146 a: מפני מה כותיים מזוהמין שלא עמדו על הר סיני שבשעה שבא נחש על חוה הטיל בה זוהמה ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן אומות שלא עמדו על הר סיני לא פסקה זוהמתן א״ל רב אחא בריה דרבא לרב אשי גרים מאי א״ל רבא אע״ג דאינהו לא הוו מזליהו הוו דכתיב את אשר ישנו פה עמנו עומד היום לפני ה׳ אלהינו ואת אשר אנינו פה ופליגא דר׳ אבא בר כהנה דאמר ר׳ אבא בר כהנה עד שלש דורות לא פסקה זוהמה מאבותינו אברהם הוליד את ישמעאל יצחק הוליד את עשו יעקב הוליד י״ב שבטים שלא היה בהם שום דופי

„Weshalb sind die Kuthäer (hier für alle Heiden) unrein? Sie haben nicht an dem Berge Sinai gestanden. Denn als die Schlange zur Chawa kam, flößte sie ihr Unreinigkeit ein (also auch das Judenthum hat die Erbsünde; es betrachtet das Heidenthum mit Recht als eine Folge derselben, aber Gott hat auch von Anfang an die Mittel geschaffen, sie aufzuheben), da Jisrael an dem Berge Sinai gestanden hat, so hörte seine Unreinigkeit auf; die Völker, die nicht an dem Berge Sinai gestanden haben, deren Unreinigkeit hörte nicht auf. Es sagte Rab Acha, Sohn des Raba, zu Rab Aschi: Wie verhält es sich denn mit den Proselyten (die sich die Offenbarung am

Sinai aneignen)? Da antwortete Raba: Wenn sie auch nicht am Berge Sinai waren, so waren sie doch geistig daselbst; denn es heißt (Deut. 29, 14): „Sowohl mit dem, der heute dastehet vor dem Ewigen, unserm Gotte, als auch mit dem, der heute nicht hier stehet." Anderer Meinung ist aber Rab Aba, Sohn des Kana, denn dieser sagte: Nur bei den drei ersten Geschlechtern hatte jene Unreinheit bei unsern Vätern nicht aufgehört. Abraham zeugte Jischmael (der noch unrein war); Jizchack zeugte Esau, aber Jakob zeugte zwölf Söhne, die schon ohne allen Makel waren."

Wie aber Jisraels Beruf einzig und allein darin bestehe, die wahre Religiosität zu verwirklichen und wie es außer diesem gar keinen habe, das drückt der Midrasch so aus. Während er zu Deut. 33, 2 bemerkt, daß Gott auch den übrigen Völkern die Thora angeboten habe, sie sich aber mit ihrem Nationalgeist entschuldigten, der ihnen nicht erlaube, der Thora Gehorsam zu leisten und Gott sich dieses von den übrigen Völkern gefallen ließ, bemerkt er von Jisrael:

ויתיצבו בתחתית ההר א״ר אבדימי בר חמא בר חסא מלמד שכפה הק״ב״ה עליהם את ההר כגיגית ואמר להם אם אתם מקבלין את התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם

„Es heißt (Exod. 19, 17): „Sie stellten sich unter den Berg, es sagte Rab Abdimi, Sohn des Chama, Sohn des Chasa: Das beweist, daß Gott den Berg über sie gehalten hat, wie einen Zober und gesprochen: Wenn ihr die Thora annehmt, so ist es gut, wo nicht, so sei hier euer Grab. Sabbath 88 a." Während nämlich die übrigen Völker auch außer der Religion noch etwas Ewiges besaßen (die Griechen z. B. ihre Kunst, die Römer ihre Rechtsinstitutionen u. s. w.) und daher auch ohne Religion ein Recht zu bestehen hatten, so besitzt Jisrael außer seiner Religion gar nichts, und kann nie etwas außer ihr besitzen. Kann Jisrael seine Religion aufgeben, so hat es sein Recht zu leben verwirkt. *)

*) Die ganze Geschichte hat die Wahrheit dieses Talmudausspruches gezeigt. Möchten daher die Männer in Jisrael, die da glauben, ohne Religion leben zu können, ohne für sie kein Opfer zu scheuen, doch noch vor Gott gerechtfertigt dastehen zu können, diese Wahrheit, die Jisraels Geschichte bis auf den heutigen Tag als Wahrheit bewährt hat, beherzigen! Wahrlich das Schwert des Damokles schwebt —

Endlich daß der ganze Inhalt der Offenbarung in dem Gedanken: Gott ist Herr: ergo ist der Mensch frei und hängt nicht von der Natürlichkeit ab, schon gegeben ist und daß die zwei ersten Worte eben diesen Inhalt enthalten, spricht der Talmud ebenfalls aus und zwar Makkoth 24 a:

אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום

„Die beiden ersten Worte vernahmen wir von Gott selbst (die übrigen sechshundert und elf Gebote durch Moses). *)"

§. 61. Die Offenbarung Gottes in Israel.

Obgleich durch die Offenbarung Gottes am Sinai nun alles Nöthige geschehen war, um Israel für seinen Beruf zu gewinnen, so fiel es dennoch wieder von Gott ab. Dieses beweist aber nur für die Wahrheit alles Bisherigen. Gott will niemals den Menschen zur Tugend zwingen; nur freiwillig soll der Mensch zu Gott kommen, seine Freiheit verwirklichen. Daher läßt Gott dem Menschen immer die Möglichkeit, trotz Wunder und Prophetie und trotz der sichtbaren Erscheinung Gottes am Sinai, zu sündigen und leider machte Israel von dieser Möglichkeit weidlichen Gebrauch. Aber Gott hatte Israel geschaffen, daß es für die Wahrheit und durchaus nicht für die Lüge leben sollte. Daher überließ er seine Lügenhaftigkeit nicht, wie die der heidnischen Völker der eigenen sich selbst vernichtenden Dialektik, aus welcher nur das Nichts resultiren konnte (s. oben S. 438 ff.), sondern er strafte es jedesmal auf der That. So oft es sündigte, war die Strafe auch bei der Hand und je mehr es sündigte, desto härter wurden seine Strafen. Und er schickte ihm immer von neuem von Gott begeisterte Männer, die ihm die Bedeutung dieses Wunders, warum Gott „durchaus es nicht gewähren ließ, wie die übrigen Völker, dem Holze und dem Steine zu dienen", erklärten. Und nicht eher

---

denn so will es der Vater im Himmel — auch heute noch über unserm Haupt! (Vgl. meine Predigt Israels Mission in der Sammlung: Friede, Freiheit und Einheit.)

*) Philippson thut daher Unrecht, wenn er diesem Talmudausspruche die heil. Schrift entgegensetzt. Der Zusammenhang (בא דוד והעמידן etc.) lehrt, daß hier nur davon die Rede ist, eine Formel zu finden, die Alles schon in sich befasse. Was Gott mit אנכי ולא יהיה, das versuchten David, Jeschajahu, Micha und Chabakuk vom Standpunkte des Menschen aus auszudrücken.

schwieg die Stimme der Propheten, als bis keine solche Erklärer mehr nöthig waren, als bis das Volk für alle Ewigkeit überzeugt war, daß alle heidnische Götter nichtig (אלילים) seien und daß nur der wahre Gott des Himmels und der Erde verehrt werden dürfe; daß der Mensch als Gottes Ebenbild Herr über die Natur und nicht ihr Sklave sei und daß diese Wahrheit zu erkennen und festzuhalten Jakobs Beruf, sein einziges, ewiges Erbtheil sei. Denn was nun noch geschehen mußte, nachdem diese Wahrheit sich in Jisrael den Boden geschaffen hatte, war einerseits die Erkenntniß aus dem Kopfe ins Herz zu verpflanzen, was erkannt war, darnach auch fortwährend zu leben und dazu konnte fernere Belehrung nicht beitragen. Ist die Wahrheit erkannt und fehlt nur noch der Wille, sie in Herz und Geist aufzunehmen, sie zu unserm Fleisch und Blut zu machen, dann hilft die Lehre nichts weiter. Was die Lehre geben kann, hat der Mensch schon, was ihm noch fehlt, das kann er nur einzig und allein sich selbst geben. Andrerseits fehlte die Verbreitung dieser Wahrheit über alle Völker; allein auch dazu war das Prophetenwort nicht mehr nöthig. Ist die Wahrheit einmal zum Lebensprinzip eines ganzen Volks geworden, hat sie Gestalt und kräftiges, alles bewältigendes Leben in einem ganzen Volke gewonnen, so muß sie von diesem Volke aus alle Völker von ihrer Herrlichkeit überzeugen. Mit dem Bau des zweiten Tempels verklang daher die prophetische Begeisterung, denn es gab nichts mehr zu prophezeihen.

Dieses nun, daß Gott vom Auszug der Kinder Jisrael aus Aegypten an bis zum Aufbau des zweiten Tempels, bis dahin, wo die Wahrheit nun durchgedrungen war, immer sichtbarlich unter Jisrael wohnte, seine züchtigende Hand und sein ermahnendes Wort niemals von uns abwendete, daß er uns zu seinem Sohne gemacht hat, indem er uns, wie ein Vater seinen Sohn, zur Wahrheit und Freiheit erzog, dieses und nichts anderes ist die Offenbarung Gottes in Jisrael. Gott hat nicht blos seine Lehren, sondern sich (גלוי שכינה) hat er in Jisrael geoffenbaret. Jisrael ist darin ausgezeichnet vor allen Völkern der Welt (ונבלינו אני ועמך), daß Gott immer vor uns herzog und uns führte (הלאבלכתך עמנו und = יהוחי לך פני ילכו והנ =

Exod. 33, 14 und 16), daß „Gott uns erkannte vor allen Völkern und deswegen der Sünde Macht bei uns nicht duldete" (Amos 3, 2), und das ist die Offenbarung Gottes in Jisrael. Die Offenbarung Gottes in Jisrael ist eben die Geschichte Jisraels, von da an, wo es zum Volke ward, bis dahin, wo es für immer erkannt hatte, weshalb es zum Volke geworden sei, denn bis dahin zeigte sich Gott in Jisrael, wie nirgends anders, als der Heilige und heilig Machende, als der Vater und Erzieher, der immer unter seinen Kindern ist, als der Gott Jisraels, als der Herr der ganzen Welt und als der Befreier und Erlöser der Menschheit. Die Offenbarung Gottes in Jisrael hörte nicht eher auf, als bis Jisrael die erste Stufe der intensiven Religiosität, die Selbsterziehung zur Wahrheit vollendet hatte.

Anmerk. Der Midrasch drückt dieses Verhältniß Jisraels zu den übrigen Völkern so aus:

אמר להם משה גבולות הלק ה"ק"ב"ה בעולמו יכולים אתם לערב יום ולילה והוא שאמר הכתוב בתחילה ויהי ערב ויהי בוקר ויבדל אלהים בין האור ובין החשך בשביל תשמישו של עולם וכשם שהבדיל בין האור ובין החשך בשביל תשמישו של עולם כך הבדיל ישראל מן האומות שנאמר ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי.

„Moscheh sagte zu ihnen (den Korachiten): Gott hat Grenzen in seiner Welt abgetheilt; vermögt ihr Tag und Nacht zu vermischen? Deswegen heißt es zuerst: „Es war Abend und es war Morgen und Gott unterschied zwischen dem Licht und zwischen der Finsterniß (Genes. 1, 4. 5.), warum? zum Nutzen der Welt. So wie Gott unterschieden hat zwischen Licht und Finsterniß zum Nutzen der Welt, so hat er auch Jisrael von den Völkern geschieden, denn es heißt (Lev. 20, 26): „Ich habe euch abgesondert von den Völkern, mir zu gehören." Bamidbar Rabba cap. 18. Oder so:

מאי דכתיב רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה על כן אפקד עליכם את כל עונותיכם מאן דאית ליה סיסיא ברחמיה מסיק ליה אמר להו אמשול לכם משל למה הדבר דומה לאדם שנושה בשני בני אדם אחד אוהבו ואחד שונאו אוהבו נפרע ממנו מעט מעט שונאו נפרע ממנו בבת אחת

„Was meint der Vers, fragten die Minim den Rab Abuhu: „Nur euch habe ich erkannt vor allen Völkern der Erde, deswegen strafe ich euch aller eurer Sünden wegen?" (Amos 3, 2) Wer Verdruß hat, läßt er ihn an seinem Freunde aus? Da sagte er: Ich will euch ein Beispiel anführen. Es ist dies zu vergleichen Jemandem, der zwei Leuten Geld geborgt hat, der eine ist sein Freund, der andere sein Feind. Von seinem Freund läßt er sich nach und nach bezahlen, von seinem Feind aber nur auf ein mal. (So läßt Gott die Heiden gewähren, bis ihr Sündenmaaß voll ist und sie dann untergehen; Jisrael läßt er aber niemals gewähren, sondern straft sie für ihre Sünden auf der That.)" Aboda Sara 4 a.

Fünftes Kapitel.

Die extensive Religiosität oder das Christenthum.

§. 62. Vorbemerkung.

Wäre das allgemein verbreitete Vorurtheil richtig, daß Judenthum und Christenthum sich durchaus feindselig gegenüberstehen müssen, daß nicht nur der Jude niemals Christ und der Christ niemals Jude werden kann — was sich als richtig herausstellen wird — sondern daß auch keins von beiden Bekenntnissen so lange sein Ziel und seine Bestimmung erreicht zu haben glauben könne, als das andere noch neben ihm bestehet: so würden wir nur mit Widerstreben an die Arbeit gehen, das Christenthum mit zu behandeln und sein Verhältniß zum Judenthum festzusetzen. Wir wüßten uns nicht gesichert vor dem argen Fehler der heutigen christlichen Theologie, daß wir nämlich dem Gegner erst Luft und Licht abschneiden und nun einen leichten Sieg, aber auch einen völlig nichtssagenden und unverdienten über ihn davon trügen. Aber Gott Lob! die Wahrheit ist hochherzig, braucht keine Repressalien zu gebrauchen und das Judenthum ist in der Wahrheit. Das Judenthum hat von jeher thatsächlich bewiesen, daß es für Böses Gutes zu vergelten liebt; es erröthet daher schon vor dem Gedanken, daß es fähig sein könnte, selbst wenn die Censur ihm auch nur den hundertsten Theil von dem erlauben würde, was, zu ihrer Schande sei es geklagt, in Deutschland jedem Buben gegen Judenthum und gegen die Juden freistehet, Gleiches mit Gleichem zu vergelten.

Das Judenthum stehet dem Christenthum nicht feindselig gegenüber und hat dieses niemals. Der Talmud kennt das Christenthum noch gar nicht. Alle Rabbinen, die im Talmud

zitirt werden, lebten im Lande und unter der Herrschaft der Sassaniden; sie hatten daher nur persisches und römisches Heidenthum vor Augen, nicht aber eine christliche Weltanschauung. Nur in einzelnen, fabelhaften Sagen ist ihnen eine Kunde von einem ישו geworden, der einst mit Rabbi Jehoschua Sohn des Perachja nach Alexandrien gereist sei und der durch die sehr getadelte Heftigkeit des Rabbi alsdann sich dem Bösen in die Arme geworfen haben soll.*) Die spätern jüdischen Autoren, wenn sie Gehässigkeiten gegen das Christenthum enthalten sollten, — denn das famose תולדות ישו ist das Machwerk eines getauften Juden, der sich durch dasselbe eine Autorität bei seinen neuen Glaubensgenossen verschaffen wollte, — so sind sie wahrlich zu entschuldigen. Das, was den Juden des Mittelalters im Namen und zu Ehren Jesus zugefügt ward, konnte ihnen gerade keine vortheilhafte Meinung von der Heiligkeit einer solchen Religion beibringen. Das Judenthum betrachtet das Christenthum vielmehr als sein liebstes Kind, als eine schöne Frucht, der es sich zu freuen hat. Erst lange Zeit nach dem Tode Jesus hat sich das Christenthum in feindliche Stellung gegen das Judenthum gesetzt und diese Unart, ja Undankbarkeit des verwöhnten Kindes hat der Mutter blutige Thränen gekostet, doch die mütterliche Liebe weiß Alles zu vergessen. Das Kind wird zur Ein-

*) Bekanntlich giebt es in unseren Ausgaben des Talmud einige, sehr wenige Censurlücken und man vermuthet, daß diese von Christus redeten. In einer alten amsterdamer Ausgabe fand ich einmal obige Notiz. Der Talmud stellt nämlich als Grundsatz auf, daß, was man mit der Rechten zurückstoße, solle man mit der Linken sich wieder näher bringen, und führt als warnendes Beispiel das des Rabbi Jehoschua, Sohnes des Perachja, an. Dieser sei mit ישו, seinem Schüler aus Alexandrien, nach Palästina gereist. Unterwegs im Wirthshause habe Jeschu zum Rabbi gesagt: sieh', welch' schönes Mädchen! der Rabbi erzürnt that ihn auf dieses Wort in Bann! Jeschu sei nun in sich gegangen, habe dem Rabbi flehentlich Abbitte thun wollen, sei mehrere Male gekommen mit dem Ausdrucke: Rabbi, ich bereue meine Unbesonnenheit sehr; „doch der heftige Rabbi habe seinem reuigen Schüler kein Gehör gegeben und das war Schuld, daß der Schüler sich alsdann dem Bösen in die Arme warf."

Selbst wenn der Talmud den Stifter des Christenthums hier meint, so ist er doch, wie man sieht, von allen den Gehässigkeiten frei, die man ihm anzudichten beliebt.

sicht kommen, daß die göttliche Strafe für sein Unrecht nicht ausgeblieben ist, daß es *sich nur selbst verwundet hat* mit den Waffen, mit denen es seine Mutter aus dem Vaterhause hat verdrängen wollen, daß dort für Beide Platz ist, daß Gott sowohl mit der Mutter (כנסת ישראל) als mit dem Kinde von Beiden ein ewiges Bündniß hat schließen wollen, und es wird fernerhin dem Willen seines Vaters kindlichen Gehorsam zollen. Das Judenthum hat das Kind geboren werden, wachsen, gedeihen sehen und es freuet sich heute noch der Erinnerung an jene schöne Zeit. Es hat aber auch das Kind unartig, knabenhaft trotzig werden sehen — allein es ist heute in Stand gesetzt, dem Kinde zu zeigen, wie dieser Uebermuth *ihm selbst gefährliche Wunden beigebracht hat* und ihm den rechten Weg zu zeigen, von dem es nicht hätte abweichen sollen — und dieser geschichtliche und spekulative Gang, den die Sache selbst genommen hat, das sei auch der unserige. Wir haben nur der Geschichte des Christenthums selbst zu folgen und wir werden erfahren, wo und wann die Opposition gegen das Judenthum entstand, welche Früchte diese getragen und wie es fernerhin keine mehr geben darf.

Es ist in seinem eigenen Schooße, — wie wir zeigen werden, in Folge seiner Opposition gegen Judenthum, — dem Christenthum ein Feind erwachsen, der das Unrecht, welches von Seiten des Christenthums gegen seine Mutter verübt worden ist, ihm vergelten, gegen Jene aber fortsetzen will — wir meinen das sich nennende linke Heerlager der Hegel'schen Philosophie. Die Kirche weiß sich bekanntlich auf die Thatsache gegründet, daß ihr Stifter, Jesus von Nazareth, ein religiös vollkommener, ein absolut sündloser Mensch war. Nun wird aber von diesem Heerlager aus behauptet, daß religiöse Vollkommenheit, absolute Sündlosigkeit bei einem einzelnen Menschen nicht gefunden werden könne, daß also jene Behauptung eine *Idee*, aber keine *Thatsache* gewesen sein könne. Nachdem nämlich Jesus längst gestorben war und bei seinen Anhängern sich nun der Glaube bildete, daß dieser verstorbene Mensch der Messias gewesen sei, habe man ihn auch in dichtender Begeisterung mit den Prädikaten ausgeschmückt, die man vom Messias zu erwar-

ten sich berechtigt hielt, worunter denn der Glaube an seine religiöse Vollkommenheit oben an gestanden habe.

Gegen diesen Feind hat das Judenthum durchaus gemeinschaftliche Sache mit dem Christenthum zu machen; denn beide sind durch ihn bedrohet. Ist Gott nichts weiter als die Idee der Menschheit, die sich ewig verwirklicht; kann die Religion daher sich im einzelnen Menschen auch nur eine endliche, unvollkommene, d. h. nach dieser Philosophie, eine sündhafte Wirklichkeit geben, so hört Juden- und Christenthum zu gleicher Zeit auf, Wahrheit zu sein. Wir haben daher in unserer bisherigen Arbeit (vgl. o. S. 461 ff u. A.) vielfach Gelegenheit gehabt, den alten Glauben gegen diese Angriffe zu vertheidigen; sie selbst anzugreifen, ihnen zu zeigen, daß *sie sich den Boden untergraben haben*, auf welchem sie doch fußen wollen, wird in diesem Kapitel sich die Gelegenheit bieten.

Nein der *einzelne, endliche* Mensch kann dennoch ein sündloser und religiös vollkommener sein, wenn er bis in seine Sterbestunde Gott treu bleibt, wenn er jede Versuchung zur Sünde durch das Ergreifen des Lebensbaums überwindet. Um aber einen solchen sündlosen Menschen zu verstehen, um es zu glauben, daß dieser Mensch, mit dem wir Umgang pflegen, auch wirklich religiös vollkommen sei, dazu gehört selbst ein großer Grad von religiöser Gesinnung. Fehlt diese, so wird, wie Jesus dem Pilatus, ein solcher Mensch immer nur als ein unkluger, gutmüthiger Schwärmer erscheinen und verlacht werden. Wenn also Jesus auf seine Umgebung den Eindruck machte, daß er religiös vollkommen war, auf eine Umgebung, *die durch die h. Schr. herangebildet* ein tiefes Gefühl sowohl von der Sünde, als von der Tugend besaß; wenn sie nach seinem Tode erkannte, daß dieser Mensch bis an sein Ende treu blieb: so ist der Zweifel unmöglich und unfruchtbar, ob er dieser religiös Vollkommene auch gewesen sei.

Stehet also diese Thatsache über allen Zweifel erhaben, so stehet das *wahre Christenthum*, das freilich himmelweit verschieden ist von dem Christenthum der Kirche oder der Kirchen, fest und es kann sich nun das Gute und Wahre, welches die Mythustheorie unleugbar zu Tage gefördert, auch aneignen. Ein anderes ist nämlich die Frage, was Jesus für sich war,

nämlich der religiös Vollkommene, und ein anderes die, was dieser religiös Vollkommene nun seinen Anhängern bedeutete? Hätten wir eine Lebensbeschreibung von Jesus, die rein im biographischen Interesse verfaßt wäre, so besäßen wir zwar noch immer keine rein objektive Geschichte von Jesus, aber doch eine möglichst objektive. Eine rein objektive Lebensbeschreibung ist unmöglich; deswegen weil sich Niemand so in den individuellen Karakter eines Andern versetzen kann, daß er uns seine Erlebnisse so wiedergeben könnte, wie er sie wirklich erlebt hat; ja nicht einmal eine Selbstbiographie kann dieses Ziel erreichen, weil unsere eigenen Erlebnisse uns nach einiger Zeit immer in einem andern Lichte erscheinen, als sie sich wirklich zugetragen haben. Indessen wäre eine rein im Interesse der Biographie verfaßte Lebensbeschreibung doch möglichst objektiv. Wir könnten annehmen, daß der Verfasser so wenig als nur möglich von dem Seinigen hinzugefügt habe; wir könnten glauben, daß die Reden, die er berichtet, wirklich wörtlich so gehalten worden sind, die Thaten, die er erzählt, wirklich so geschehen sind, und wir könnten uns hierbei beruhigen. Eine solche Lebensbeschreibung von Jesus ist aber nicht auf uns gekommen. Die Evangelien sind, wie dies auch (Johannes 20, 30. 31) deutlich zugestanden wird, keine Biographie von Jesus, sondern geschrieben, um zu beweisen, daß das, was der Verfasser für das Bedeutsame der Sündlosigkeit von Jesus hält, auch wirklich das Bedeutsame sei. Ohne dies wird es wohl jedem Unbefangenen bis zur Evidenz klar werden, daß der sündlose Jesus wohl so geredet und gehandelt haben kann, wie die Synoptiker, Matthäus, Markus und Lukas, berichten, oder auch so, wie Johannes berichtet, daß es aber unmöglich ist, daß er so und so geredet und gehandelt haben kann. War Jesus der der Synoptiker, so war er nicht der des Johannes und umgekehrt.

Dieses kann aber, nach unserer Ansicht, das wahre Christenthum, freilich nicht das kirchliche, wie es jetzt noch bestehet, zugeben, ohne dadurch im geringsten etwas verloren zu haben, vielmehr kann es durch dieses Zugeständniß nur gewinnen. Es zeigt sich hierdurch, daß der sündlose Mensch, um mich neutestamentlich auszudrücken, „in Allen Wohnung nehmen kann und will," daß gerade die Sündlosigkeit für alle Zeiten gilt, daß

aber ihre Bedeutsamkeit und das, worin sie sich manifestirt, oder ihre Form, nach der Individualität der Zeiten und Menschen wechselt. So wie von zwei vollkommen sündlosen Menschen ein Jeder doch anders handeln und anders reden wird, als der Andere, so werden auch verschiedene Zeiten sich verschiedene Ideale bilden von der Handlungsweise eines religiös vollkommenen Menschen. Nur dann ist das Christenthum und die Religion selbst gefährdet, wenn die Möglichkeit der Sündlosigkeit und religiösen Vollkommenheit eines individuellen Menschen überhaupt geleugnet und für ein Ideal, d. h. für eine Unwahrheit, erklärt wird. Stehet aber die Möglichkeit hiervon fest und stehet es eben so fest, daß nur religiöse Menschen einen solchen vollkommenen Menschen zu verstehen vermögen, daß er den Andern ein Schwärmer, ein Thor, ein Aergerniß sein muß, und stehet es drittens fest, daß solche religiös durch das A. T. gebildete Menschen sich nicht dem ersten Besten hingeben, sondern an der Summa des a. T. selbst ein Kriterium besitzen, um den absichtlichen oder unabsichtlichen Betrüger zu entlarven: so können sie nur geglaubt haben, daß Jesus sündlos war, wenn er es wirklich war. Aber weil er das wirklich gewordene Ideal für Alle war, so hat auch Jeder sein und nur sein Ideal in ihm sehen wollen und gesehen, und an den Berichten des N. T. hat das Christenthum nichts mehr und nichts weniger als historische Zeugnisse, nicht von dem, was Jesus wirklich gethan und geredet, sondern von dem, was er nach dem Glauben und den Bedürfnissen jener Zeiten gethan und geredet haben soll.

Diese Grundsätze, deren Fruchtbarkeit hier noch nicht ausgeführt werden kann, sind die nach unbefangenem und liebevollem Versenken in den Geist und in den Gehalt des Christenthums gewonnene und geben jedenfalls den Leitfaden ab für unsere folgende Betrachtung. An ihnen werden wir den Leitfaden haben um das Zeitalter der evangelischen Schriften, so weit es für uns nöthig ist, zu bestimmen und da wird sich denn zeigen, daß die Zeit, die durch Matthäus bestimmt ist, allerdings eine ältere ist, wie die des Johannes, wobei jedoch bei keinem von Beiden Zusätze und die nachbessernde Hand eines Spätern als Beide ausgeschlossen werden kann. Beide, sowohl die Auffassung des Matthäus, als die des Johannes, kennen noch keine

Opposition des Christenthums gegen das Judenthum; dagegen tritt im N. T. noch eine dritte und spätere Richtung auf, die des Paulus, die sich in entschiedene Opposition gegen das Judenthum setzt und die sich zur alleingeltenden in der Kirche zu erheben gewußt hat. Wir werden alsdann die Folgen dieser Opposition bis auf den heutigen Tag betrachten, und endlich die weltgeschichtliche Bedeutung des Christenthums und seine Stellung zum Judenthum zu karakterisiren haben.

§. 63. Jisraels messianische Hoffnungen zur Zeit Jesu und in allen Zeiten.

Die Propheten hatten also, wie wir das im vorigen Kapitel schon entwickelt haben, erkannt, daß die Bestimmung Jisraels nicht sei, wie die anderer Völker, blos zu leben und seine inneren Kräfte und Anlagen zu entwickeln, sondern daß sein Volksdasein eine höhere Bedeutung habe. *Jisrael ist bestimmt in der Wahrheit und in der Freiheit zu leben und diese Wahrheit und Freiheit der Welt zu bringen.* Einen doppelten Weg sahen sie für Jisrael offen, diese seine Bestimmung zu erfüllen. Entweder Jisrael hört endlich auf die Stimme seiner Wächter, erkennt, „*daß es nicht sein kann wie die übrigen Völker, dem Holz und dem Steine zu dienen* (Jecheskeel 20, 32)," erfaßt mit Treue und mit Wärme seinen Beruf: dann wird es auf direktem Wege seine Bestimmung erfüllen. Es wird unabhängig nach Außen, glücklich im Innern unter dem Schutze des göttlichen Lichtes dastehen; es werden auf dasselbe kommen alle Segenssprüche, die ihm am Berg Gerisim verkündet worden (Deut. 11, 29; 27, 12; 28, 1—14; Jehosua 8, 34). Die Völker werden alsdann, von der Trefflichkeit eines solchen Volkslebens überrascht, ausrufen: Welches kluge und verständige Volk ist dieses große Volk (Deut. 4, 6)," und sie werden sich seine Lehre und sein Leben anzueignen streben. Aber wenn Jisrael fortfährt seines Gottes zu vergessen, sich den Lüsten des Fleisches hinzugeben und die Sklaverei der Naturverehrung der Freiheit in Gott vorzuziehen, so wird deswegen Gottes Wort nicht zur Lüge, Gottes Zweck nicht vereitelt werden. „Er wird über Jisrael bringen alle Flüche, die geschrieben sind im Buche der Lehre (Deut. 29, 19);" er wird mit star-

ker Hand und mit ausgestrecktem Arm und mit ausgegossenem Grimm über dasselbe König sein (Jecheſk. 20, 33);" „Aschur wird die Ruthe werden seines Zornes und sein Verdruß wird zum Stock werden in dessen Hand; er wird diese wilden, ausländischen Heere schicken über das der ausländischen Sitte schmeichelnde Volk; er wird sie aufbieten gegen das seinem Grimm verfallene Geschlecht, Beute zu erbeuten, es auszuplündern und es niederzutreten, wie man den Koth auf der Straße niedertritt (Jes. 10, 5. 6)." Gott wird Jisrael zerstreuen unter die Völker, und nur wenig geachtet und für nichts gerechnet wird es unter denselben leben. „In diesem Leid wird es den Herrn suchen und ihn finden, denn nun wird es ihn suchen mit ganzem Herzen und ganzer Seele (Deut. 4, 29, 30)." In diesem Unglück wird es zum Herrn zurückkehren und auf seine Stimme horchen und der Herr wird es wieder annehmen; „denn er ist ein barmherziger Gott, er verläßt es niemals ganz, giebt es niemals dem Verderben völlig preis, denn er vergißt niemals des Bundes, den er den Vätern zugeschworen (Deut. 4, 27— 31)."

Doch nun, wenn Jisrael durch die wohlverdienten Leiden zur Erkenntniß seines Gottes, zur Liebe zu seinem Herrn gekommen sein wird, da wird Gott es nicht plötzlich, nicht wie aus Aegypten mit starker Hand, mit ausgestrecktem Arm, mit Zeichen und Strafgerichten an seinen Drängern aus den Völkern wieder versammeln, sondern es wird eine schwere Feuerprobe der Leiden erst zu bestehen haben. Die Völker, „die nur die Axt in der Hand Gottes waren, werden sich erheben über den, der sie aufgehoben; sie, die nur die Säge waren, werden sich größer dünken als der, der sie in Bewegung gesetzt (Jes. 10, 15, 16);" Jisrael wird ein verachtetes und zertretenes Volk sein, niedergebeugt alle seine Jünglinge, in Kerker gesteckt, zur Beute geworden ohne Retter, zertreten und Niemand wird sprechen: Laß ab! (Jes. 42, 22);" es wird geläutert werden; aber nicht mit Silber, für es ist erwählt der Tiegel des Elends (ibid. 48, 10 ;" „Gott öffnet ihm das Ohr, daß es alle seine Schmähungen hört und tief empfindet, es wird dennoch nicht bitter werden; es wird nicht zurückschrecken; seinen Rücken giebt es willig den Schlagenden preis, seine Wangen den Raufenden; sein Angesicht verbirgt es nicht vor Schimpf und Spuck (ibid. 50, 6)." Und unschul-

dig leidet es dieses Alles; denn „wer will mit ihm rechten? Wer ist sein Gegner, er möge offen auftreten? Wer will es vor Gericht fordern, er möge kommen? Gott hilft ihm, wer kann es eines Frevels zeihen (ibid. 7—9)?" „Es, welches die Gerechtigkeit kennt, das Volk, in dessen Herz die Lehre des Herrn ist, es fürchtet nicht die Beschimpfung der Menschen, vor ihren Schmähungen wird es nicht bange (51, 7);" denn es weiß, daß dieser Leidensbecher von seinem Gotte über es verhängt worden ist; es weiß, „daß von der Hand des Herrn ihm ward der Kelch seines Zorns, daß von Gott ihm bestimmt gewesen zu trinken und auszuschlürfen die Hefen des bittern Glases (51, 17);" denn an ihm soll alle Bosheit zu Schande werden; an ihm soll jeder Frevel seine Nichtigkeit erfahren. Die Völker sollen ihre ganze Wuth an ihm auslassen und es dann erfahren, daß sie ohnmächtig war. Es soll es bezeugen, „daß Gott dem Schwachen Kraft giebt, dem Muthlosen grenzenlose Festigkeit einflößt, daß, wo Jünglinge müde und schlaff werden, wo junge Männer kraftlos hinsinken, denen, die auf Gott vertrauen, neue Kraft erwächst, so daß sie wie die Adler Flügel erhalten (Jes. 40, 29—31)." Einst wird die Zeit kommen, „wo beschämt und beschimpft dastehen werden Alle, die ihm Leides gethan, wo wie nichts und verschwunden sein werden Alle, die mit ihm haderten. Es wird sie suchen und nicht finden jene Hadermänner, sie werden verschwunden sein die, die mit ihm so eifrig Krieg geführt (ibid. 41, 11. 12)." Israel weiß in seinen Leiden, daß „wenn es durch das Wasser geführt wird, Gott bei ihm ist, daß die tosenden Bäche es nicht überschwemmen können, daß wenn es durchs Feuer geht, es nicht verbrannt wird, daß die Flamme es nicht zu versengen vermag (ibid. 43, 2);" es weiß, „daß den Geschmähten in seiner Seele, das beschimpfte Volk, den Sklaven der Herrscher Könige sehen werden und vor ihm aufstehen, Fürsten und sich vor ihm bücken (49, 7);" „daß die Völker die Söhne Zions im Busen bringen, ihre Töchter auf den Achseln herumtragen (ibid. 22); daß Könige seine Erzieher, Fürstinnen seine Ammen sein werden (ibid. 23)." „Es wird nicht mehr bange sein vor dem Zorn des Drängers, wenn er sich zum Verderben bereitet; denn wo wird der Zorn des Drängers sein (51, 13)?"

„Alle Völker werden sehen den Verachteten und von Men-

schen Verlassenen, den Mann des Wehes, der als krank bekannt war, der sein Angesicht vor ihnen verbergen mußte, der verachtet war und von Niemandem werth gehalten. Und sie werden schmerzlich rufen: unsere Krankheit hat er getragen, unser Weh gelitten und wir hielten ihn geplagt, von Gott geschlagen und gepeinigt! Und er war nur durch unsere Sünde entweiht, durch unsere Vergehen verstoßen, die Leiden, für unser Glück hat er sie getragen, durch seine Wunden wurden wir gesund! Wir irrten wie Schafe umher; jeder von uns ergab sich der Willkühr seiner Laune und Gott hat an diesem Volke heimgesucht die Sünde von uns Allen! Es ward gedrängt und gehöhnt und öffnete den Mund nicht; wie das Schaf wurde es zur Schlachtbank geführt, und wie das Lamm vor dem es Scheerenden verstummt, so öffnete es seinen Mund nicht! (Jes. 53.)" Alle Völker werden einsehen, daß sie Jisrael, dem gepeinigten, aber geduldig leidenden eine große Erfahrung zu verdanken haben, die, daß das Böse, wenn es auch mit aller Macht ausgerüstet ist, wenn es auch Fürsten und Könige, Kirche und Staat in seinen Sold genommen, wenn es auch auftritt unter dem Deckmantel der Liebe oder des Hasses, des Feuereifers oder des verzehrend schleichenden, süßlich schmeckenden Giftes, daß es dennoch sich in Nichtigkeit auflöst.

Diese Erfahrung werden die Völker dem geduldigen, aber standhaften Muth verdanken, den Jisrael all ihrer Bosheit entgegensetzt, und nun werden sie erkennen, wie sie dem Nichtigen nachstrebten und wie die Frucht dieses Strebens die Leiden waren, womit sie Jisrael verfolgten, wie Jisrael unschuldig litt, wie alle Anklagen, die man gegen dasselbe erhob, nur zur Beschönigung der Bosheit erfunden waren, wie Jisrael nur deswegen litt, weil die Völker krank waren, weil sie dem Nichtigen nachjagten, wie Jisraels standhaftes Leiden nur ein Tragen, aber auch ein Vernichten dieser Völkersünde war, aber auch aufwies, daß alle Bosheit nichtig sei. Und nun werden die Völker das verachtete Jisrael hochhalten; sie werden sich von allem Nichtigen, von jeder Sünde abwenden; „bei Gott wird schwören jede Zunge, vor Gott wird sich beugen jedes Knie (Jes. 45,

23)." „Alles Böse wird unter den Völkern aufhören; die Schwerter werden in Pflugschaaren, die Spiese zu Rebmessern umgeschmiedet werden; kein Volk wird gegen das andere das Schwert erheben; man wird das Kriegshandwerk nicht mehr lernen. Alle Völker werden begierig sein nach der Unterweisung des Herrn; sie werden wandeln wollen in seinen Wegen. Sie werden in Zion den irdischen Mittelpunkt des gemeinschaftlichen Heils erblicken; die Lehre des Herrn wird von Jerusalem aus in alle Welttheile ausströmen (Jes. 2, 1 ff.)." Und sie werden in Zion sich einen gemeinschaftlichen König setzen, einen gemeinschaftlichen Dolmetscher des göttlichen Wortes, den Richter der Völker, vor dessen Forum alle Streitigkeiten unter den Nationen gebracht werden, dessen gerechter und unpartheiischer Entscheidung alle Nationen willig Folge leisten werden. „Das wird der Knecht Gottes sein, den Gott unterstützt, der Auserwählte, an dem der Herr Wohlgefallen hat; der Geist des Herrn ist ihm gegeben und deswegen ist er geschickt, den Völkern Recht zu sprechen. Er braucht nicht aufzuschreien, er braucht nicht die Stimme zu erheben, er braucht nicht seine Befehle nach Außen hören zu lassen, denn man wird ihm willig Folge leisten. Niemanden wird er verletzen, Niemandem zu nahe treten, das geknickte Rohr wird er nicht brechen, den glimmernden Flachsstengel wird er nicht auslöschen, nur nach der ewigen Wahrheit wird er Recht sprechen; er wird nicht zu verzagen haben, er wird nicht zu drängen brauchen, um auf Erden die Gerechtigkeit festzustellen, seiner Lehre werden die entferntesten Inseln lauschen (Jes. 42, 1—4)." Das sind die ewigen messianischen Hoffnungen Israels, wie sie die Propheten geschaut und ausgesprochen, und wie sie der tiefere Blick in die Weltgeschichte als überzeugende Wahrheit sich aneignen muß.

Anmerk. Wir brauchen wahrlich nicht mit den Judenmissionaren, den Pharisäern und Heuchlern, die zu Wasser und zu Lande umherziehen, um einen Proselyten zu machen (Matth. 23, 15), exegetisch zu rechten, wen Jeschajah in seiner Schilderung des leidenden Gottesknechtes im Sinne hat, ob, wie der Zusammenhang und die ausdrücklichen Worte des Propheten besagen, das Volk Israel oder, ob Jesus von Nazareth! Hier hat die Ge-

schichte gerichtet. Dieser Streit ist von den Thatsachen geschlichtet worden, die wir erlebt und gesehen haben. Sollte Jeschajah Jesus meinen, der frei im Lande umherzog, lehrte und predigte, wo und wie er wollte, sich eifriger Freunde, treuer Schüler, eines großen Anhangs zu erfreuen hatte, so daß seine Feinde nicht wagten, ihn anzutasten, der im Triumphe in die Hauptstadt einzog, dessen physische Leiden sechs bis zehn, oder auch sechzehn Stunden dauerten und der dafür das moralische Hochgefühl besaß, daß aus seinem Tode ein so großer Segen für die Welt erwachsen werde, oder sollte er Jisrael meinen, gegen das man seit zwei tausend Jahren Hamans Worte im Munde führt (Esther 3, 8), das seit zwei tausend Jahren der Vertilgung, dem Schwerte, dem Untergange preis gegeben worden ist (ibid. 7, 4); gegen das man die Waffen der Heimtücke, — indem man die Anarchie, an der die Synagoge leidet, in Schutz nimmt, —, der Verlockung und Verführung heute noch in Anwendung bringt und blos deswegen Folter und Scheiterhaufen nicht mehr in Bewegung setzt, weil sie sich als nutzlos erwiesen haben? Sollte Jeschajah nicht die Juden meinen, denen seit zweitausend Jahren alles Unheil der Welt aufgebürdet wurde, die immer den Blitzableiter für alles Unrecht abgeben, die bei jedem Anlaß sich geschimpft sehen mußten, selbst wenn sie ganz unbetheiligt waren*)? — Doch es beginnt in der Welt zu tagen! Der Trost des Propheten beginnt sich zu verwirklichen. Männer aus der wahren Kirche Jesu haben es laut verkündet, daß die Völker den Juden schweres Unrecht abzubitten hätten.

§. 64. Fortsetzung.

In dem Bau des zweiten Tempels und in der Zeit, die darauf folgte, war man weit entfernt, die Verwirklichung jener damals wenigstens längst schon verkündeten messianischen Hoffnungen zu erblicken. Weder die Verhältnisse der Außenwelt noch die im Innern der neu gegründeten Kolonie boten das Ideal, das erwartet und gehofft wurde. Nach Außen hatten die heidnischen Götzen noch überall den usurpirten Thron im Besitz.

*) Wir erinnern nur an Herrn Menzels Geschrei über den Juden Gutzkow.

Brach auch die Zeit bald herein, wo durch des Xerxes und Alexanders Völkervermischung die einzelnen Völker die Nichtigkeit ihrer Traditionen ahnen lernten, so klammerte man sich gerade um so fester an das, dessen unrettbaren Untergang man als bevorstehend fühlte. Man fuhlte Schmerzen in der entgötterten Welt und stürzte sich verzweiflungsvoll und heilsuchend in das Geheimniß der Mysterien. Hierin lag aber auch eine Quelle des Hasses und der Erbitterung gegen die Juden, von denen die Annalen der damaligen Zeit, wenn auch nur wenige, doch um so karakteristischere Spuren überliefert haben. An diesem allmählig immer tiefer empfundenen Weltschmerz nahm der Jude, der durch mannichfache Schicksale damals schon in der ganzen bekannten Welt zerstreut war, nicht nur keinen Antheil, sondern er war überall eine Ironie und Verspottung desselben. An dem Gotte seiner Väter, dem Schöpfer des Himmels und der Erde, festhaltend, wußte er nichts von einer götterlosen Welt, war er der einzige, der ruhig die Gegenwart beurtheilen, heiter in die Zukunft blicken konnte. Eine andere Quelle des Judenhasses war die, daß der Jude dem Heiden immer als ein Fremdling, als ein Barbar erscheinen mußte. Der heidnische Staat war überall ein Abbild der heidnischen Götterwelt; was für den Staat geschah, geschah damit im Namen und zu Ehren der Götter: der Jude konnte an diesem Staatsleben keinerlei Antheil nehmen. Er blieb daher, wo er sich auch befinden mochte, ein Ausländer, ein Bürger Palästina's, und man weiß, mit welchem tiefgewurzelten Mißtrauen der Ausländer, der schroff jeder durch Alexanders Züge versuchten Völker-Verschmelzung sich zu entziehen wußte, betrachtet wurde.

Aber auch im Innern der neu gegründeten Kolonie fühlte man sich keineswegs glücklich. Man fühlte sich gerade in Folge dieses Hasses argwöhnisch bewacht, und mußte Alles zu vermeiden suchen, was nur den Schein von einem Streben nach Selbstständigkeit auf sich werfen konnte. Dennoch war man weit entfernt, das Himmelreich erstürmen zu wollen, eine glücklichere, bessere Lage gewaltsam zu erstreben. Man hatte durch die überstandenen Leiden Vieles gelernt und wußte Gott nicht genug dafür zu danken. Statt des alten Götzendienstes hatte die Wahrheit, die reine Gotteserkenntniß, die heiße Liebe zu den Worten

von Moscheh und den Propheten sich der Gemüther bemächtigt; und war diese Erkenntniß auch noch nicht zur Wahrheit geworden, war Israel auch noch, wie wir bald sehen werden, weit entfernt von der Heiligkeit, die ihm ziemt und die seine Lehren fordern, so war doch schon unendlich viel dadurch gewonnen, daß die Forderung seiner Lehren allgemein anerkannt wurde. Man erwartete mit Recht, daß der Gott, der sie so wunderbar geleitet und zur Anerkenntniß der Wahrheit, trotz ihrer Sündhaftigkeit, gebracht hatte, auch für die Zukunft sorgen, auch den noch nicht Wirklichkeit gewordenen Theil der prophetischen Verkündigungen wirklich machen wird und strebte nur im Einzelnen — gerade auf unsere heutige Weise — den Gewissensanforderungen Genüge zu thun.

Mit dem Aufbau des zweiten Tempels schließt die heilige Geschichte und die fernere Geschichte der Juden beginnt erst wieder mit dem heldenmüthigen Kampfe der Makkabäer; denn von der Zwischenzeit — obgleich sie eine Periode von mehreren hundert Jahren umfaßt — ist wenig zu berichten. Man lebte ruhig, gehorsam den persischen Satrapen, später den ägyptischen oder syrischen Königen, ohne Antheil zu nehmen, noch Interesse zu empfinden für die welterschütternden Begebenheiten, die gerade in diese Periode fielen. Was hatte es auch mit ihrem Nationalheiligthum zu schaffen, ob persische oder griechische Heiden den Thron der Welt einnahmen? Nur Eins kannte man, das treue Festhalten an ein gegebenes Wort. Der unwiderstehliche Siegeszug eines Alexander konnte die Juden nicht bewegen, ihren Vortheil zu wahren und sich gegen den flüchtigen Darius zu wenden. Es wäre auch ein solcher Abfall eine unerhörte Anomalie in ihrer Weltanschauung gewesen. Ihre Kolonie wußten sie auf eine ganz besondere Weise unter dem Schutze des lebendigen Gottes, „der die Herzen der Könige, wie Wasserbäche lenket (Spr. Sal. 21, 1);" aber der Schutz dieses Gottes ist durch kein Unrecht zu erlangen, „denn bei ihm wohnt das Böse nicht (Ps. 5, 5)."

Alexander wußte auch eine solche Treue zu schätzen. Als er gegen Jerusalem zog mit der Absicht, dasselbe für seinen Ungehorsam gegen seine mehrmaligen Aufforderungen zum Abfall, hart zu züchtigen, und der Hohepriester, in dem Nahen des

Alexander einen Fingerzeig Gottes sehend, daß er von nun an statt des Darius die heilige Stadt beschützen sollte, dem Sieger an der Spitze einer Prozession zur Huldigung entgegenging, stieg Alexander eiligst vom Pferde herab, beugte sich vor dem Hohepriester und gab seinen staunenden Heerführern den Bescheid, daß eine Traumerscheinung ihn zu dieser Sinnesänderung bewogen habe. Dieselbe Treue bewahrten sie in den folgenden Kämpfen zwischen den Seleuciden und Ptolemäern um den Besitz ihres Landes. Es kam ihnen niemals in den Sinn, sich von dem einen oder dem andern gewinnen zu lassen, sondern jedem gehorchten sie willig und unverbrüchlich, so lange die Ereignisse nicht klar bewiesen hatten, daß er nicht länger der von Gott berufene Beschützer des heiligen Hauses sein solle.

Doch dieses Alles änderte sich mit dem gotteslästerischen Unternehmen des Antiochus Epiphanes. „In jenen Tagen standen ruchlose Leute in Israel auf, lesen wir 1 Makkabäer 1, 11—13 und überredeten Viele, indem sie sprachen: Auf, laßt uns einen Bund schließen mit den Völkern rings um uns her! Denn seitdem wir uns von ihnen abgesondert haben, traf uns vieles Unglück. Und diese Rede gefiel in ihren Augen. Und einige vom Volke wurden angefeuert und gingen zum Könige. Und er gab ihnen Erlaubniß, die heidnischen Sitten einzuführen." Ferner daselbst V. 41—43: „Und der König Antiochus schrieb in seinem ganzen Reiche aus, daß alle ein Volk sein und ein Jeder sein Gesetz verlassen sollte. Und alle Völker fügten sich in das Gebot des Königs. Auch Viele aus Israel fanden Wohlgefallen an seinem Götzendienste, sie opferten den Götzen und entweiheten den Sabbath." Hier findet sich der Ursprung des so vielfach verkannten Pharisäismus im Judenthum. Gegen diese Lxheit für die vaterländische Sitte, das Symbol des das Vaterland beherrschenden religiösen Gedankens, gegen dieses Nachäffen des Auslandes, gegen das Einführen heidnischer Sitten, Spiele und Gebräuche, die alle mehr oder weniger mit dem heidnischen Cultus in Verbindung standen, galt es einen schützenden Damm zu finden, einen Zaun aufzuführen, daß das schmälig verletzte Heiligthum nicht ferner ähnlichen Angriffen ausgesetzt werde. Was früher als Sitte und Gewohnheit gegolten, הלכה למשה מסיני, ward jetzt zu einer bin-

denden Rechtsformel umgeschaffen. Die herkömmliche Symbolik des Judenthums ward jetzt eifrig gesammelt, in bündiger Rechtsformel sie den Nachkommen zu überliefern. So entstand neben der schriftlichen noch eine mündliche Lehre, neben den Schriften von Moscheh und den Propheten noch eine Tradition, die sich gleich von Anfang an als von Moscheh herrührend mit Recht betrachten durfte. Nicht willkührlich war ein neues Gesetz aufgestellt worden, sondern man suchte vor Allem die Gewohnheit der Väter festzuhalten. So wie man wußte, daß diese oder jene religiöse Vorschrift — der Bau einer Laubhütte, die Art des Schreibens und Zusammenfügens der תפילין und Aehnliches — von den Vätern ausgeübt worden war, so suchte man sie nun für die Ewigkeit festzusetzen. Eine Verlegenheit mußte aber von Anfang an beseitigt werden, sollte dieses Streben nicht sogleich in sich zerfallen. Einerseits wußte man, daß nur von diesem Damm das Heil des Judenthums abhänge, daß nur, wenn das vaterländische Symbol rein auf die Nachwelt komme, der vaterländische Religionsgedanke, nicht blos wie er im todten Schriftbuchstaben, sondern wie er lebendig in den jisraelitischen Gemüthern aufbewahrt sein will, rein von aller leichtfertigen Trübung und Vermischung mit Heidnischem und Fremdartigem zu erhalten wäre; anderseits war doch wiederum in den Schriften des Moscheh nichts von dem jetzt als Zaun betrachteten Gesetz zu finden. Niemand, die Pharisäer am allerwenigsten, maßten sich das Recht an, dem reinen Mosaismus auch nur ein Jota zuzufügen. Sie, die sich absondern wollten (פרש) von allem Heidnischen, um den reinen Religionsgebrauch zu erhalten, wie hätten sie es gewagt, etwas anzuerkennen und zu empfehlen, das als menschlicher Zusatz zu dem Mosaismus hätte gelten können? Es fand sich ein Ausweg. Moscheh hat, eben um das Religionssymbol nicht im todten, der vielfachen Deutung preisgegebenen, Buchstaben erstarren zu lassen, dieses im Buchstaben nur angedeutet, den Schlüssel zu diesen Andeutungen aber mündlich überliefert. Deswegen übten die Väter die Symbole gerade auf diese und auf keine andere Weise, weil sie den Schlüssel zu den Andeutungen des Moscheh noch besaßen. Uns aber, denen jener Schlüssel verloren gegangen ist, bleibt nichts übrig, als

rückwärts aus dem Gebrauch auf den Schlüssel zu schließen. Es stehet fest, daß unsere Väter dieses oder jenes Religionssymbol so und nicht anders ausgeübt haben; es ist also zu suchen, wie dieser Gebrauch so und nicht anders in der Schrift aufzufinden ist. *) Nun ward auch in der Tradition selbst wieder ein Unterschied gemacht. Nur das, wofür sich durchaus, auch mit der neuen Schriftauslegungsmethode keine Andeutung in der Schrift auffinden ließ, ward als הלכה למשה מסיני, als Tradition im strikten Wortsinne betrachtet, das andere aber wohl als מדאורייתא als von der Schrift festgesetzt angesehen, doch weil es eben vermöge der neuen Auslegungsweise zu finden war, nicht als eigentliche Tradition genommen.

Dieser Pharisäismus mußte nothwendig eine heftige Reaction hervorrufen. Alle die, von denen er sich absondern wollte, alle die, welche die Vergnügungen der neuen, vom Ausland gelernten, Lebensweise nicht entbehren wollten, mußten ihm entgegen treten. Entweder von ihrem ersten Wortführer her, oder, was mir wahrscheinlicher dünkt, um auch einen wohlklingenden Namen zu besitzen, nannten sie sich die Zadukim, die Gerechten, צדוקים. Ihr Grundsatz war: Alles was nicht buchstäblich in den Schriften des Moscheh zu finden ist, ist für die Religion gleichgültig und erlaubt. Man sieht leicht ein, daß der Sadduzäismus ein bedeutender Rückschritt, der Pharisäismus aber ein wahrer Fortschritt war. Jener vergaß die Regel, der der Pharisäismus immer eingedenk blieb, so daß er es für das größte Unglück betrachtete, als die Zeitverhältnisse es nöthig machten, auch das sog. mündliche Gesetz dem Schriftbuchstaben anzuvertrauen (s. Sanhedrin 88 b, Themura 14 b, Gittin 60 a und b.), daß der Buchstabe tödtet. Der Pharisäismus hingegen wollte nur das religiöse Symbol rein und in seinem ganzen Umfang erhalten wissen, über die Bedeutung desselben, über die Glaubensansicht des Einzelnen maßte er sich niemals eine Autorität an (vgl. Sanhedrin 86 b). Das religiöse Handeln, da wo es sich im Symbol verkörpert, setzte er fest, um das religiöse Denken absolut frei

*) Belege zu dieser Deduktion sind überflüssig, da jede Seite des Talmud hierzu einen Beleg abgeben kann.

geben zu können. Denn von allem Denken, wenn es vernünftig zu Werke gehet und nicht Fragen zu lösen sich vorsetzt, die zu lösen durchaus unmöglich sind und die zu lösen der Mensch auch durchaus kein vernünftiges Bedürfniß hat, wie die nach dem, was da war, ehe diese Welt geschaffen worden und die, wie Gott wohl aussehen mag (Chagiga Cap. 2.), weiß das Judenthum, daß es mit ihm nicht in Conflikt kommen kann. Das Volk erkannte daher auch nach einem richtigen Takte, der der Mittelklasse immer einzuwohnen pflegt, daß der Phariſäismus der wahre Träger der väterlichen Religion und Sitte sei und wendete sich daher ihm in Masse zu, während die Reichen und Vornehmen, die das Leben genießen wollten, sich dem Sadduzäismus in die Arme warfen. Die weitere Verfolgung des Phariſäismus, wie dieser sich selbst wieder in Schulen spaltete und wie ihre Ausgleichung erzielt ward, gehört nicht hierher.

Sind religiöse Streitigkeiten, da wo sie sich um die Anerkennung oder Nichtanerkennung eines Prinzips drehen, überhaupt schon geeignet, den Verfolgungsgeist zu wecken und den Wahn hervorzurufen, daß man in seinem Eifer und Haß doch nur zur Ehre Gottes verfahre: wie vielmehr mußte dieses zwischen Phariſäern und Sadduzäern statt finden, deren Streit nicht ein theoretischer, sondern ein praktischer war, deren Streit sich im Grunde doch nur darum drehete, ob man der ausländischen, heidnischen Sitte Eingang gönnen dürfe oder nicht, und die sich mit vollem Recht gegenseitig des Verrathes an dem theuersten Kleinod des Vaterlands beschuldigten. Jede Parthei suchte den König, den Hohepriester und alle einflußreiche Männer im Staate für sich zu gewinnen und da, wo dieses nicht gelang, durch alle möglichen Intriguen die herrschende Parthei unwirksam zu machen. Man stellte in dem Bruder des Königs einen Gegenkönig auf u. s. w., und so ward der Staat von innern blutigen Partheikämpfen aufs heftigste und fortwährend erschüttert (vgl. Joma 9b.). Das Unheil wurde aber noch größer durch einen andern Umstand, der nicht ausbleiben konnte. Der Phariſäismus erfreuete sich, wie gesagt, besonders bei den mittlern und untern Ständen des Volks, eines bedeutenden Einflusses. Es konnte nicht ausbleiben, daß dieses viele Heuchler, die nur diesen Einfluß vor Augen hatten, den Reihen desselben zuführten. Diese waren denn die,

die sich natürlich durch jedes Mittel, durch Heftigkeit und Verfolgungsgeist, am meisten hervorzuthun suchten.*)

---

*) Der Talmud Sota 22 b. spricht sich nicht minder heftig gegen diese Klasse der Pharisäer aus, als es Jesus thut:

ת״ר שבעה פרושין הן פרוש שיקמי פרוש נקפי פרוש קיזאי פרוש מדוכיא פרוש מה חובתי ואעשנו פרוש מאהבה פרוש מיראה פרוש שיכמי זה העושה מעשה שכם פרוש נקפי זה המנקיף את רגליו פרוש קיזאי אמר רב נחמן בר יצחק זה המקיז דם לכתלים פרוש מדוכיא אמר רבה כר רב שילא דמשפע כי מדוכיא פרוש מה חובתי ואעשנו הא מעליתא היא אלא דאמר מה חובתי תו ואעשנו פרוש מאהבה פרוש מיראה אמרו ליה אביי ורבא לתנא לא תיתני פרוש מאהבה פרוש מיראה דאמר רב יהודה אמרדב לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אצילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה אמר רבנחמן בר יצחק דמשמרא מטמרא ודמגליא מגליא ביה דינא רבה ליתפרע מהני דחפי גינדי אמר לה ינאי מלכא לדביתי׳ אל תתיראי מן הפרושין ולא ממי שאינן פרושין אלא מן הצבועין שמעשיהן כמעשה זמרי ומבקשין שכר כפנחס

„Die Rabbinen lehrten: Es giebt sieben Arten Pharisäer; der Schechemische, der Schleicher, der Augenverdreher, der Kopfhänger, der Werkheilige, der Lohnsüchtige, der Aengstliche. Der Schechemartige ist der, der wie die Schechemiten die Religionspflichten eines irdischen Zweckes wegen ausübt ꝛc.; es sagten Abai und Raba zum Vortragenden: Erwähne nicht tadelnd des Lohnsüchtigen und des die Strafe Fürchtenden; denn Rab Jehuda sagte im Namen Rabs: der Mensch möge immerhin sich mit der Thora und den Religionsgeboten beschäftigen, wenn es auch nicht gleich aus reiner Absicht geschiehet, denn diese wird unfehlbar (vermöge der unwiderstehlichen Kraft der Thora) folgen. Rab Nachman, Sohn des Jizchack, sagte: Was verborgen ist, ist verborgen, was offenbar, offenbar (wir können Niemandem ins Herz sehen); aber der große Gerichtshof (Gott) wird die schon bezahlen, die sich in lange Gewänder hüllen (um sich als recht heilig zu zeigen. Es ist hier das טלית gemeint, der viereckige Mantel, an welchem die Schaufäden (ציצית) befestigt werden). — Alexander Jannäus (ein König aus der hasmonäischen Linie, Bruder des Aristobul), sagte (auf seinem Sterbebette) zu seiner Frau: Fürchte dich nicht vor den Pharisäern und nicht vor denen, die nicht Pharisäer sind, sondern fürchte dich vor den Gefärbten, die da thun die Werke des Simri (Num. 25, 14) und belohnt sein wollen, wie Pinechas (ibid. 1 ff.). Vgl. hiermit die Worte Jesu Matth. 23, 13—36; Mark. 12, 38 u. v. a. St.

Den nicht selten blutigen Verfolgungen gegenüber, womit Pharisäer und Sadduzäer sich gegenseitig anfeindeten, bildete sich eine dritte Sekte. Nicht alle Gemüther fühlen in stürmisch bewegten Zeiten in sich die Kraft und die Neigung, Parthei zu ergreifen. Die stillen, nach Ruhe sich sehnenden zogen sich daher aus dem Leben zurück und bildeten eine Gesellschaft für sich, die Essäische. Ihr kam die alexandrinische Religionsphilosophie bedeutend zu statten, welche eine heidnisch spekulative Weltanschauung in den h. Schriften wiederfinden wollte, welche daher die positive und nationale Seite des Judenthums zu Gunsten dieser Spekulation sehr beeinträchtigt hatte, und die religiöse Symbolik, von ihrer nationalen, historisch-ethischen Bedeutung ablöste und auf heidnisch-cosmische Verhältnisse übertrug. Die Essäer wußten die Wichtigkeit des Kampfes zwischen Pharisäern und Sadduzäern nicht zu würdigen, sie nahmen daher keinen Antheil an demselben, zogen sich aus dem Volksleben zurück und suchten keinerlei Einfluß auf dasselbe zu gewinnen. Man hat vielfach gefragt, warum Jesus, der sich so viel mit den Pharisäern und Sadduzäern zu schaffen machte, die Essäer gar nicht berücksichtige? Und man hat daraus schließen wollen, daß Jesus selbst diesem Orden angehört haben möge. Allein nichts weniger als dieses ist das Richtige. Jesus nimmt nur deßwegen keine Rücksicht auf die Essäer, weil sie auf ihn keine Rücksicht nehmen konnten, weil sie sich stets fern von allen die Gemüther damals so sehr bewegenden Fragen zu halten wußten. Für sich betrachtet, konnte Jesus sie nicht tadeln; denn man kann Niemandem zumuthen, sich wider Willen und Neigung mit den öffentlichen Angelegenheiten zu beschäftigen; aber eben deswegen konnte Jesus auch nicht auf sie, als auf ein Ideal hinweisen, dem man sich nachzubilden hätte. Sie konnten nur als Gesellschaft in der Gesellschaft, als Staat im Staate bestehen, aber das öffentliche Leben konnten sie nicht ersetzen.

Diese innern Streitigkeiten wußten die Römer, wie überall, so auch hier, geschickt zu benutzen. Bald wurden sie als Schiedsrichter angerufen zwischen den sich um die höchste Würde befehdenden Brüdern; und endlich wußten sie es dahin zu bringen, daß man es als eine Gnade ansah, des Scheines von Selbstständigkeit, die weislich gelassen wurde, überhoben und zu einer

römischen Provinz umgestempelt zu werden. Alles Elend, das auf den römischen Provinzen zu lasten pflegte, erdrückte nun auch Judäa. Ein Heer von Gesindel überschwemmte nun auch das ohnehin arme Ländchen, um sich daselbst zu bereichern und nebenbei die Herren zu spielen. Was Wunder, daß die Wuth, die man gegen den gemeinschaftlichen Feind nicht auszulassen wagte, um so viel mehr im Innern tobte? Jede Parthei beschuldigte die andere, das Unglück des Vaterlandes veranlaßt zu haben und die Römer suchten dieses im Innern tobende Feuer nur zu schüren, denn hierbei fanden sie am besten ihre Rechnung.

Jesus sagt in der Bergpredigt (Matth. 5, 43): Ihr habt gehört, daß gesagt ist: du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen; Ich aber sage euch u. s. w." Man darf dieses ja nicht so verstehen, als meine Jesus in diesen Worten die Schriften von Moscheh oder die Propheten. Die Methode, dem Andern erst Mängel anzudichten, um sich dann desto besser herausstreichen zu können, war gewiß nicht die von Jesus schon adoptirte. Ein Gesetz, das da sagt: Bedränge den Fremdling ja nicht, denn du weißt, wie es diesem zu Muthe ist, da du selbst Fremdling warst im Lande Aegypten (Exod. 23, 9); oder: „Wenn ein Fremdling in deinem Lande ist, so höhne seiner nicht. Ganz so, wie den Einsassen von euch, sei euch der Fremde und du sollst ihn lieben, wie dich selbst, denn ihr wart selbst Fremdlinge im Lande Aegypten (Lev. 19, 33. 34);" oder: „Gott liebt den Fremden, ihm zu geben Brod und Kleidung. Und ihr sollt lieben den Fremdling, denn ihr wart selbst Fremdlinge im Lande Aegypten (Deut. 10, 18. 19);" oder: Du sollst den Sklaven nicht ausliefern seinem Herrn, wenn er sich zu dir rettet vor seinem Herrn. Bei dir soll er wohnen, an dem Ort, den er sich erwählt, in einer deiner Städte, wo es ihm gefällt, du sollst ihn nicht höhnen (ibid. 23, 16. 17);" oder: „Wenn du begegnest dem Ochsen deines Feindes oder seinem Esel, der sich verlaufen hat, so sollst du denselben ihm zurückbringen. Wenn du siehst den Esel deines Feindes erliegen unter seiner Last, so darfst du dich von ihm nicht abwenden, sondern mußt ihm helfen (Exod. 23, 4. 5);" oder: „Du sollst deinen Bruder nicht hassen im Herzen, sondern du sollst deinen Nebenmenschen zurechtweisen, daß du nicht seinet-

halben Sünde trägst. Du sollst dich nicht rächen und nicht Böses nachtragen den Söhnen deines Volks, und du sollst lieben den Nächsten, wie dich selbst, ich bin Gott (Lev. 19, 17. 18);" oder: „Wenn dein Feind fällt, freue dich nicht, bei seinem Unglück sei nicht fröhlich im Herzen (Spr. Sal. 24, 17);" oder: „Sprich nicht, wie er mir gethan, will ich ihm wieder thun, ich will jedem nach seinen Werken vergelten (ibid. 29);" oder: „Wenn dein Feind hungrig ist, gieb ihm Brod zu essen, wenn er Durst hat, gieb ihm Wasser zu trinken (ibid. 25, 21)," kann wohl nicht lehren, du sollst deinen Feind hassen. (Vgl. das Leben Jesu von Salwador, deutsch von Jakobson, I, S. 208 ff.) Auch kann dieses den Feind hassen zu sollen nicht, wie die christlichen Theologen behaupten wollen, eine damalige, rabbinische Auslegung gewesen sein, die doch hätte gänge und gäbe sein müssen. Der denn Jesus viel ältere Hillel gab schon einem Heiden als die Summa des Gesetzes an: Du sollst lieben deinen Nächsten wie dich selbst, von welcher alles Andere im Gesetz und den Propheten nur Commentar wäre. (Sabbath 31 a.) Und ein anderer Rabbiner, Samuel, lehrt אסור לגנוב דעת הבריות ואפילו דעתו של ע"כ"ם „Man darf die gute Meinung von Niemandem stehlen, selbst nicht die eines Götzendieners (Cholin 91 a), d. h. man darf Niemandens Freundschaft durch Worte, die nicht aufrichtig gemeint sind, zu gewinnen suchen.

Wie finden wir denn den Sinn dieser allerdings anstößigen Worte? „Ihr habt gehört, daß gesagt ist, oder: „Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist *) שמעתם אומרים oder שמעתם אומרים לזקנים" bezieht sich weder auf Moscheh und die Propheten, noch auf eine in der Zeit zur Mode gewordene Auslegungsweise der Schrift; vielmehr beziehet sich Jesus auf einen unmittelbaren, freien Ausspruch der damaligen Religionslehrer (זקנים) oder Sektenhäupter. Wir finden diesen Ausspruch wieder in Aboda Sara 26 a und b: תני ר' אבהו קמיה דר' יוחנן הע"כו"ם והרועים בהמה דקה לא מעלין ולא מורידין אבל המינין והמסורות והמומרין מורידין ולא מעלין

„Rabbi Abuhu lehrte vor Rabbi Jochanan: die Götzendiener und die Hirten von Kleinvieh (die als Diebe betrachtet wurden, in-

*) Die Lesart ist nicht ganz sicher.

dem sie ihre Heerden auf fremdem Felde weiden ließen) rette nicht aus Gefahr, bringe sie aber auch nicht hinein; aber die Mannichäer, die Verläumder (die die Juden beim Staate anschwärzen) und die Abtrünnigen bringe in Lebensgefahr und rette sie nicht aus ihr."

In einer aufgeregten Zeit, wo gegenseitiger Haß und gegenseitige Verfolgung der Religion wegen gewöhnlich ist, sind solche grausame Lebensansichten erklärlich. Das Gelindeste ist: Gott hat den Verbrecher in Lebensgefahr geführt, will ihn umbringen, du darfst dem göttlichen Strafgericht weder vorgreifen, noch in dasselbe einzugreifen suchen (לא מיעלין ולא מורידין); Verbrecher aber, die dich und selbst das Heiligste immer in Lebensgefahr bringen, wie die Minim, die Verläumder (nämlich der Juden beim Staate), diese wegzuräumen wird als Nothwehr betrachtet. Diese Ansicht, daß, wo Gott sein Strafgericht zeigen wolle, der Mensch nicht hindernd eingreifen dürfe, war damals unter Pharisäern und Sadduzäern allgemein verbreitet. Der Pharisäer sah im Sadduzäer und dieser in Jenem den Religionsfeind und den Urheber alles Unglücks, welches das Vaterland betroffen hatte. Er betrachtete es als Strafe Gottes, wenn er seinem Feinde ein Unglück zustoßen sah und suchte, wie immer, wo Leidenschaft für Religion gelten soll, seine Schadenfreude Religion zu nennen.

Wir kommen nun zu der Frage: Was waren die messianischen Hoffnungen zur Zeit Jesu? Wir haben es schon oft beklagt, können es aber bei der Größe des Uebels, bei den theoretischen und praktischen Nachtheilen, die es in seinem Gefolge führt, nicht oft genug thun, daß auch die umsichtigsten Schriftsteller, da wo es sich um Juden handelt, alle Umsicht und Wahrheitsliebe verlieren. Es ist zu einer stehend gewordenen Formel in der christlichen Theologie geworden, die einer dem andern, selbst Strauß nicht ausgenommen, unbesehen nachschreibt, Christus trat den fleischlich messianischen Hoffnungen der Juden entgegen. Man bedenkt weder, daß fleischlich messianische Hoffnungen eine Contradictio in adjecto ist, noch daß alsdann Johannes der Täufer mit seinem Rufe: „Thut Buße, denn das Himmelreich ist nahe," unmöglich so vielen Zulauf hätte erhalten können, noch endlich daß es alsdann Jesu wohl erspart worden wäre, mit fünf Broden und zwei

Fischen fünftausend und mit sieben Broden und zwei Fischen viertausend verhungerte Menschen zu speisen: es gilt ja nur den seit Ewigkeit her beschimpften Juden von neuem zu beschimpfen. Wie? Sollten die Juden, die da wußten, daß der Gott von Himmel und Erde ihre Geschicke so wundervoll leitete; die da wußten, daß Gott auch die Schicksale Babylons, Ammons, Moabs, Aegyptens, Sidons, die von Tyrus und aller Völker nach Gerechtigkeit lenkt; sollten die Rabbinen, die damals, wie man schon aus Daniel ersehen kann, jedem Volk einen himmlischen Engel zum Könige gaben und nur sich entweder den größten Engel מיכאל vorbehielten, oder auch sich unter der unmittelbaren Leitung Gottes ohne Dazwischenkunft eines Engels sahen; sollten die Rabbinen, die da behaupten: גיי ועוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול „Wer aus den Völkern nach der Thora lebt, ist dem Hohepriester gleich (Sifra 13, 12; Sanhedrin 59 a);" ferner: כל האומר דבר חכמה אפילו באומות העולם נקרא חכם „Wer nur ein weises Wort spricht, selbst von den Völkern heißt weise" (Megilla 16 a); die Gott Anstalten treffen lassen, daß alle Welt von Israel die Thora sich hätte aneignen können (Sota 35 b); die Gott beim Auszuge aus Aegypten die Worte in den Mund legen: מעשי ידי טבעו בים ואתם אומרים שירה „Meine Geschöpfe versinken ins Meer und ihr (Engel) wollt Lobgesänge sprechen (vgl. Sanhedr. 98 b):*) sollten diese wirklich jemals geglaubt haben, daß Gott aus purer Laune und Willkühr *seinem auserwählten Volke* alle Völker der Erde *plötzlich* oder auch allmählig zu Sklaven geben werde? Nein! Israel hegte niemals solche gotteslästerische Hoffnungen; es wußte vielmehr immer, daß nur von seiner Selbstbesserung die messianische Zeit abhänge. Vgl. nur Sanhedrin 97 b:

ר׳ אליעזר אמר אם ישראל עושין תשובה נגאלין ואם לאו אין נגאלין אמר ליה רבי יהושע אם אין עושין תשובה אין נגאלין אלא הקב״ה מעמיד להם מלך שגזרותיו קשין כהמן וישראל עושין תשובה ומיחזרין למוטב

„Rabbi Elieser sagte: Wenn die Israeliten sich bessern, so werden sie erlöst werden, wo nicht, so werden sie nicht erlöst werden. Da sagte ihm Rabbi Jehoschua: Werden sie nicht erlöst werden, wenn sie sich nicht bessern? (Gott hat ja die Erlösung zu bestimmt verheißen.) Die Sache verhält sich so: Wenn die Israe-

*) Ich kann diese Stelle nicht mehr auffinden.

liten sich nicht freiwillig bessern wollen, so läßt Gott einen König über sie herrschen, dessen Befehle so grausam sein werden, wie die Hamans, dann wird Jisrael sich schon bessern und dem Guten sich zuwenden;" und ibid. 98 a אמר רבי חנינא אין בן דוד בא עד שיכלה גסי הרוח מישראל „Rabbi Chanina sagte: Der Sohn Davids kommt nicht eher, als bis aller Hochmuth aus Jisrael verschwunden ist." אמר עולא אין ירושלים נפדה אלא בצדקה „Alla sagte: Jerusalem kann nur durch Frömmigkeit erlöst werden. (Vgl. Sabbath 139 a) אמר רב פפא אי בטלי יהירי בטלי אמגושי אי בטלי דייני בטלי גזירפטי „Rab Papa sagte: Wenn die Hochmüthigen (in Jisrael) aufhören, dann hören auch die Dränger (Jisraels) auf; wenn die Prozeßsüchtigen (in Jisrael) aufhören, dann hören auch die Henkersknechte (Jisraels) auf." Und endlich אמר רבי יוחנן אין בן דוד בא אלא בדור שכולו זכאי או כולו חיב „Der Sohn Davids kommt nur entweder in einem Zeitalter, das ganz fromm, oder das ganz schlecht ist (in letzterm Falle wird ein Hamanitischer König sie fromm machen). *)

Fragen wir nun, was können die Hoffnungen Jisraels zur Zeit Jesu gewesen sein, so müssen wir, wenn wir psychologisch verfahren wollen, uns fragen: Was mußten die Juden in den damaligen Verhältnissen hoffen? Was drückte sie am meisten? Von was erwarteten sie vor Allem Erlösung? Und hierauf ergiebt sich die Antwort nach dem Bisherigen leicht. Sie erwarteten nichts mehr und nichts weniger als den Bedrückungen der Römer gegenüber einen neuen Judas Makkabäus, und zur Heilung der Zwietracht im Innern (eine Zwietracht, die zu strafen Gott die Römer über Jisrael hatte kommen lassen) den Hohepriester mit den Urim und Thumim, den Mann, der zwischen Pharisäern und Sadduzäern Frieden stiften, indem er den wahren Gehalt der Lehre und die rechte Ausübung der Religion lehren wird. Alles andere, was noch außer der Unabhängigkeit von den Römern und dem wahren Frieden im Innern geschehen müßte, um die Messiaszeit zu verwirklichen, war ihnen, wie uns, in eine unbestimmte Ferne gerückt.

*) Wir könnten diese Stellen zu Hunderten vermehren. Es genügen diese aber wohl schon, um eine willkührliche Beschuldigung, die allen psychologischen Gesetzen und allen Geschichtsverhältnissen Hohn spricht, zurückzuweisen.

a) Das Prinzip des Christenthums einig mit dem Judenthum.

§. 65. Jesus nach dem Matthäus.

Man hat es vielfach versucht, Jesus, sein Leben und Wirken, aus damaligen Zeitphilosophien zu erklären. Besonders bot hierfür das Ev. Johannis einen willkommenen Anhaltepunkt. Aber es ist sehr die Frage, ob Jesus die Philosophie, die man hierbei im Sinne hat, nämlich die alexandrinische Religionsphilophie auch nur dem Namen nach kannte; gewiß ist aber, daß er kein Anhänger derselben war. Weder einem alexandrinischen Religionsphilosophen, noch einem Essäer konnte es in den Sinn kommen, auf die Menge, auf das Volk, unmittelbar einwirken zu wollen: das wollte aber Jesus jedenfalls. Vielmehr ist zum Verständniß der Absichten Jesu nur auf die Kämpfe der Pharisäer und Sadduzäer, auf die Bedrückungen der Römer, kurz auf die innere und äußere Lage seines Volks, wir wir so eben sie zu karakterisiren versuchten, Rücksicht zu nehmen, besonders so lange wir es, wie in diesem §., mit dem historischen Jesus des Matthäus und nicht mit dem idealisirten des Johannes zu thun haben. Wir haben dabei nur das öffentliche Leben Jesu vor Augen, da die Erzählungen von seiner Geburt an bis zu seiner Taufe, von allen christlichen Theologen, die der Wissenschaft bei religiösen Dingen auch eine Stimme einräumen, als Geschichte aufgegeben sind.

Jedenfalls mußte Jesus schon früh sich eifrig und fleißig mit der h. Schrift beschäftigt haben; eben so mußte er schon früh tiefen Schmerz über die innere Zerrissenheit seines Volkes und über den Abstand von dem, was es nach seiner heiligen Geschichte sein sollte und dem, was es geworden war, empfunden haben. Da hörte er von Johannes, dem Täufer, wie dieser begeistert zur Buße aufrief, wie dieser begeistert eine bessere Zukunft predigte, die von der Buße abhängig wäre; wie dieser verkündigte, daß das ימליך מלכותיה, das der Jude sich damals schon täglich vom Herrn erbat,*) daß das Reich Gottes auf Erden nahe bevorstehe; wie dieser Jisrael für seine ewige Bestimmung empfänglich zu machen strebte. Auch er eilt

*) Im Kaddischgebet.

die Stimme des begeisterten Predigers in der Wüste zu vernehmen, das Symbol der Reinheit und die Pflicht, innerlich und äußerlich rein zu sein, zu empfangen und zu erfüllen. Aber hier wird es ihm plötzlich klar, daß seine Bestimmung mehr sei, denn der das Himmelreich Erwartenden Einer zu bleiben; daß seine Pflicht es sei, dasselbe herbeizuführen. Dem Zeitgeschmack gemäß wird dieser plötzliche Durchbruch seines innersten Wesens zur sichtbaren Klarheit, auf eine wunderbare Weise ausgeschmückt. (Matthäus 3, 16. 17.)*) Nun zog er sich zurück, um mit sich ins Klare zu kommen, was er denn sein müsse, um das Reich Gottes herbeizuführen. Und es ward ihm klar, daß er hierzu Gottes Sohn sein müsse.

Es bleibt für uns wirklich ein Räthsel, daß in so vielen Schriften christlicher Autoren wir uns auch umgesehen, wir auch nicht bei einem einzigen, die einfache von der h. Schr. selbst gegebene, richtige Auffassung dieses Ausdrucks gefunden haben. Man sagt, daß in der h. Schr. Männer von vorzüglicher Tugend Söhne Gottes heißen. Aber warum? Darauf fand ich nirgends eine befriedigende Antwort, außer in der h. Schrift selbst. Zunächst heißt Jisrael der Sohn Gottes (Exod. 4, 22. 23. wo es sogar der erstgeborene Sohn Gottes heißt, Deut. 14, 1). Warum? die h. Schrift giebt selbst die Antwort hierauf. „Wisse in deinem Herzen, daß so wie ein Vater seinen Sohn züchtigt (natürlich um ihn zu erziehen), so züchtigt dich der Ewige dein Gott (Deut. 8, 5)." Gott ist deswegen für Jisrael nicht bloß Schöpfer, sondern Vater, weil er Jisrael erziehet, weil er es nicht, wie andere Völker, seinen Sünden Preiß giebt, sondern der sündhaften That unmittelbar die Strafe folgen läßt, bis daß es von seinen Sünden abläßt.**) Deswegen heißt auch Schelomah der Sohn Gottes;

*) Wir bemerken hier ein für allemal in Beziehung auf die Wundergeschichten, die im neuen Testament erzählt werden, daß so lange es nicht gelungen ist, nachzuweisen, welches der Zweck eines jeden einzelnen Wunders, und wie dieser Zweck nur durch ein solches Wunder zu erreichen war (wie wir dieses in Beziehung auf die a. T. Wunder versucht haben), sie für uns zur Kategorie ganz gleichgültiger Fakta herabsinken, die Jesus in unsern Augen weder zu verherrlichen, noch herabzuwürdigen vermögen.

**) Es klingt wirklich komisch, wenn man in christlichen Schriften — ich erinnere mich dieses sogar in einer Lesefibel gefunden zu haben —

denn „ich werde ihm Vater sein und er mir Sohn, wenn er nämlich Unrecht thut, so werde ich ihn strafen mit der Ruthe der Menschen und mit Plagen der Menschensöhne (2 Sam. 7, 14)." Jisrael ist also deswegen der Sohn Gottes, weil es von Gott erzogen wird, und es wird von Gott erzogen, doch nur um einst der erzogene Sohn Gottes zu sein, d. h. um einst nicht mehr zu sündigen. Und das erzogene Jisrael, der erzogene Sohn Gottes ist doch nur der erstgeborene Sohn Gottes, durch welchen auch die übrigen Söhne des himmlischen Vaters erzogen werden sollen. Und das kann nur erreicht werden, wenn der Erstgeborene alle Schmach und Leiden der Welt auf sich nimmt, wenn an ihm alle Bosheit zu Schanden wird, wenn alle Völker an seinem standhaften und geduldigen Leiden die Nichtigkeit und Erfolglosigkeit einer jeden Sünde zu schmecken und zu erfahren bekommen.

Jesus ward es nun klar, daß nicht eher das Reich Gottes kommen könne, als bis das, was ganz Jisrael sein soll, der erzogene Sohn Gottes, der geduldig und standhaft leidet, auch jeder Jisraelit sein will, und daher faßte er in der Einsamkeit diesen heiligen Entschluß, dieser erzogene Sohn Gottes, und dieser Sohn des Menschen zu sein, dem alle Menschen Brüder sind, der nach der angeführten Stelle (2 Sam. 7, 14) geplagt werden will von den Plagen der Menschen, der wie ganz Jisrael, so auch er, der einzelne Jisraelit, von der Bosheit Alles ertragen und sie dadurch zu nichte machen will. Von jetzt an bis in seine Sterbestunde will er dieser unschuldig leidende Gottesknecht sein, denn nur wer bis in seine Todesstunde treu blieb, war der vollkommene Sohn Gottes. Das ist der große Gedanke, den er in der Einsamkeit der Wüste faßte, daß das, was ganz Jisrael sein soll, auch jeder einzelne Jisraelit sein müsse; für diesen Gedanken wollte er leben, leiden und sterben; ihn wollte er in Jisrael verbreiten, für ihn wollte er begeisterte Anhänger gewinnen; sein Beispiel sollte den Andern das Vorbild

---

liest, daß die Juden Gott, den Herrn, den יהוה nennen, die Christen aber einen neuen Namen für Gott gefunden haben, indem er ihnen Vater ist.

eines wahren Israeliten sein; denn von der Verwirklichung dieses Gedankens hing das Heil Israels, das Heil der Welt ab und von der Verwirklichung dieses Gedankens in Israel hängt das Heil Israels und der Welt heute noch ab.

Da trat der Versucher zu ihm und sprach: „Bist du Gottes Sohn, so sprich, daß diese Steine Brod werden (Math. 4, 3)". Würden die christlichen Theologen dem Evangelisten und Jesus selbst nicht zumuthen, die Sprache unseres Jahrhunderts zu reden und unsere Anschauungsweise sich angeeignet zu haben, so würde diese Versuchungsgeschichte in der That die Schwierigkeiten nicht geboten haben, die man in ihr findet. Da kein vernünftiger Mensch unseres Jahrhunderts an den leibhaftigen Satan glaubt, so fürchtet man die Hoheit Jesus beeinträchtigt zu haben, wenn er eine solche Anschauung für wahr gehalten hätte, die wir für Aberglauben halten. Und so sucht man lieber zu beweisen, daß an dieser ganzen Versuchungsgeschichte kein wahres Wort sei. Die Rationalisten glaubten das Räthsel gelöst zu haben, wenn sie angaben, daß durchaus hier nicht der Teufel gemeint sei, sondern ein Teufel von denen, deren es zum großen Leidwesen dieser Herren auch im neunzehnten Jahrhundert noch so Viele giebt. Ein Jude — die Juden sind ja alle Teufel — habe nämlich Jesus versucht und ihn zum Teufelsdiener herabwürdigen wollen; er sei aber schön angekommen. Da dieses indeß eine zu halsbrechende Arbeit war, aus dem Teufel der Evangelisten einen Juden zu machen, so begnügt man sich jetzt, das Unmögliche dieser Geschichte nachzuweisen. Man pocht darauf, daß es, wenn nicht für den Satan, so doch für Jesus, eine zu halsbrechende Luftreise gewesen wäre, mit dem Satan (nach V. 5) plötzlich von der Wüste nach Jerusalem auf die Zinnen des Tempels zu fahren. Und wiederum fragt man, wo dieser Berg denn gelegen sei, von welchem man (nach V. 8) alle Reiche der Welt sehen könne? Und endlich glaubt man, daß der Evangelist doch dem Satan gar zu wenig gesunden Mutterwitz zutraue, ihn zu einem gar zu dummen Teufel mache, wenn er ihn Jesus die aberwitzige Zumuthung machen lasse, sich mir nichts dir nichts Kopf unter Kopf über von den Zinnen des Tempels herabzustürzen, um das Vergnügen zu haben, vielleicht ohne zerschellte Glie-

der unten anzukommen — also es ist kein wahres Wort an dieser Erzählung, sondern sie hat sich erst aus mißverstandenen Bildern, die Jesus in seinem Lehrvortrage einmal anwendete, gebildet (so Strauß in seinem Leben Jesu). Aber meine Herren, warum wollt ihr durchaus, daß Jesus anders gedacht und gesprochen haben soll, als er im Verhältniß zu seiner Zeit, versteht sich, mit Berücksichtigung seiner Eigenthümlichkeit, denken und sprechen gekonnt? Was hilft es euch, wenn Jesus wirklich die Sprache unseres Jahrhunderts gesprochen hätte, da in fünf Jahrhunderten man dann, nach aller Wahrscheinlichkeit, abermals ihm vorwerfen würde, er sei nicht frei von abergläubischen Vorstellungen gewesen? Nein, wenn wir irgend etwas im Leben Jesu als wirklich geschehen betrachten sollen, so ist es diese Erzählung von den Versuchungen des Satans; nur muß man auch nicht glauben, daß Jesus die Sprache des fünfzehnten Jahrhunderts gesprochen habe und den Satan so leibhaftig gesehen haben wolle, daß er ihm, wie Luther, das Dintenfaß hätte mögen an den Kopf schmeißen. In dem Zeitalter Jesu*) galt jeder Gedanke für Satanisch, der den Menschen versuchte und ihn von einem heiligen Entschluß abzubringen strebte. Von diesem innern Satan ist hier die Rede. Er fragt Jesum, wie kannst du das sein wollen, was Israel sein soll; wie kannst du Einzelnen die Aufgabe erfüllen wollen, die nur einem ganzen Volk gegeben ward; wie kannst du der erzogene Sohn Gottes sein wollen, der immerwährend und in allen Verhältnissen des Lebens Gottes Willen, ohne zu wanken und zu weichen, erfüllen will? Sind denn nicht die physischen Bedürfnisse da, die dich zwingen können, vom Wege Gottes abzuweichen? Ja, wenn du die Macht hättest, aus Steinen Brod zu machen, dann wäre dein Entschluß allerdings ausführbar. Der ironisch trotzige Satan giebt diesem Gedanken die Form einer Aufforderung. Nicht eher wird es für dich und für jeden Einzelnen möglich sein, immerwährend den Pfad der

*) Vgl. das Talmudische אמר ר"ל הוא שטן הוא יצר הרע הוא מלאך המות „Resch Lakesch sagte, der Satan und die böse Neigung im menschlichen Gemüthe und der Todesengel sind eine und dieselbe Person" Baba Bathra 16 a.

Tugend einzuhalten, als bis du, und eben so jeder Einzelne, ein Universalmittel besitzest, jedem physischen Bedürfniß eigenmächtig abzuhelfen, ohne erst von der Welt die Mittel zu seiner Befriedigung zu erwarten zu brauchen. So lange du aber mit der Welt leben mußt, so lange wirst du auch mit dem Strome schwimmen müssen, so lange wirst du auch mannichmal ein Auge zudrücken und fünf gerade sein lassen müssen. Jesus weist daher diese Ironie des Satans zurück mit den Worten der Schrift (Deut. 8, 3.). Es ist nicht wahr, daß der Mensch in Verhältnisse kommen kann, wo er sündigen muß; kein physisches Bedürfniß kann ihn zum Sündigen zwingen. Gott hat Israel in der Wüste mit Manna gespeist, um ihm zu zeigen, „daß der Mensch nicht von Brod allein zu leben hat, sondern von Allem, was aus dem Munde des Herrn hervorgeht." Wenn das physische Bedürfniß auch noch so groß ist, so braucht der Mensch doch nicht zu sündigen; denn Gott wird ihm, sobald es Zeit ist, schon die Mittel geben, dasselbe zu befriedigen, und so lange es noch nicht Zeit ist, soll der Mensch diese Prüfung des Herrn geduldig tragen.

An dieses letzte Wort, daß der Mensch Gott vertrauend alle Leiden, bis Gott sie ihm abnimmt, zu tragen habe, anknüpfend, wendet sich der Satan mit seiner Ironie an den andern Theil, den sich Jesus zur Aufgabe gemacht. Wie! du willst auch darin die Aufgabe von ganz Israel zu der deinigen machen, daß du den Kampf mit dem Bösen auf die gottgemäße Weise eingehen willst? Du willst dich dem Bösen mit aller Kraft entgegen setzen, so daß es dich mit seiner ganzen Wuth schmähen, verfolgen und zu erdrücken suchen wird und du willst das Böse an deiner Geduld zu Schanden werden lassen, du willst, daß an deinem standhaften Leiden es sich selbst vernichten soll; bist du denn auch so unsterblich und so unverletzbar, wie es ganz Israel ist? Du Einzelner wirst wahrlich dem Bösen unterliegen; sie werden dich tödten und dann wird es mit deinem Sieg ein Ende haben. Nur wenn du dich von den Zinnen des Tempels herabstürzen könntest, ohne dich zu verletzen, nur wenn du unverletzbar, so zu sagen kugelfest, wärest, wäre dein Vorhaben mehr als ein Hirngespinnst. Diesen Gedanken weist daher Jesus abermals zurück mit den Worten

(Deut. 6, 16): „Du sollst nicht versuchen den Herrn deinen Gott." Der Mensch soll überall das Seinige thun, nicht, wie die Israeliten in der Wüste, den Tod scheuen, und dann wird auch Gott das Seinige thun. Ob ich die Vernichtung des Bösen noch erlebe, ist völlig gleichgültig, genug, daß es an mir zu Schanden wird.

Nun läßt der Satan alle Minen springen. Was hast du nöthig der leidende und sterbende Gottesknecht sein zu wollen; falle vor mir nieder und bete mich an; tritt als Heerführer, als Partheihaupt in dieser aufgeregten Zeit auf; ich stehe dir dafür, du wirst die Römer aufs Haupt schlagen; ihre Weltmonarchie wird sich an den Schaaren, die dir zulaufen werden, brechen. Und welche grenzenlose Aussicht bietet sich dir nun für die Zukunft! Die Römer einmal geschlagen, und alle Nationen, die jetzt ungeduldig ihr Joch tragen, werden dir zufallen, werden mit dir gemeinschaftliche Sache gegen den gemeinschaftlichen Feind machen, vielleicht sogar dich zu ihrem Kaiser erheben! Da weist Jesus diese Versuchung ab, wie man sie immer abweisen soll: „Hebe dich weg, Satan! Gott allein will ich anbeten (5 Mos. 6, 13)." Was geht mich dieser heidnische Glanz an, wenn ich ihn auf Kosten meines jüd. Berufs erwerben soll! Der Jude ist nur für die Religion auf Erden und nicht, um sich mit irdischem Glanze zu umgeben.*)

---

*) Nur deswegen finden die christlichen Theologen den Schlüssel nicht zu dieser Erzählung, weil sie glauben, der Satan habe Jesus etwas zugemuthet, was er wirklich hätte thun können, wenn er gewollt hätte. Jesus hätte wirklich aus Stein Brod machen können, sich wirklich von den Zinnen des Tempels herabstürzen können, ohne sich zu verletzen, wenn er nur gewollt hätte; allein davon stehet in der Erzählung kein Wort. Zwar sagt Jesus später (Matth. 21, 21). „So ihr Glauben hättet und nicht zweifelt, so werdet ihr nicht nur das Wunder mit dem Feigenbaume thun, sondern so ihr zu diesem Berge sprechet: Hebe dich und wirf dich ins Meer, so wird es geschehen," gerade wie die Rabbinen, — bei welchen, um dies hier schon hervorzuheben, sich fast alle für karakteristisch geltenden Aussprüche des N. T. wiederfinden, — sagen:

אמר רבי חלבו אמר רב הונא כל אדם שיש בו יראת שמים
דבריו נשמעים שנאמר סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא ואת
מצותיו שמור כי זה כל האדם מאי כי זה כל האדם אמר רבי

Mit dieser Absicht, der erzogene Sohn Gottes zu sein und dem Bösen überall tadelnd entgegen zu treten, die Feindschaft desselben aber geduldig und standhaft zu tragen, tritt nun Jesus ins Leben. Sein Plan ist, daß durch sein Beispiel auch Andere angeregt werden, den Beruf eines wahren Israeliten zu erfüllen, wahre Söhne Gottes, und wahrhaft zur Ehre des Herrn duldende Knechte zu werden, und so sollte das kleine Häuflein sich immer mehr vergrößern, wie Sauerteig ganz Israel durchdringen, wie das Salz alles Volk salzen, daß alsdann, wenn Israel wirklich das geworden sein wird, was es sein soll, die verheißene Messiaszeit auf Erden nach jeder Beziehung wirklich werde. Er beruft daher zunächst einzelne Jünglinge, in denen er eine vorzügliche Geistesverwandtschaft mit sich erblickte (Matthäus 4, 18—22); er tritt aber auch predigend und lehrend auf (ibid. 17), denn er will ja nicht im Stillen und blos in einem kleinen Kreise wirken; die Oeffentlichkeit ist vielmehr sein Lebenselement, der Boden für sein Wirken. Er will alle Geistesverwandte, wo und wie er sie finden kann, an sich ziehen und dem Bösen offen und mit heiterem Muthe entgegentreten. Bald hatte er

---

אליעזר אמר הק״ב״ה כל העולם כלו לא נברא אלא בשביל זה
דב אבא בר כהנא אמר שקיל זה כנגד כל העולם כלו רבי
שמעון בן עזאי אומר ואמרי לה רבי שמעון בן זומא כל העולם
כלו לא נברא אלא לצדוק לזה

„Es sagte Rabbi Chelbo im Namen Rab Huna's: Jeder Mensch, der gottesfürchtig ist, dessen Worte werden endlich erhört; denn es heißt (Prediger Salom. 12, 13): „das Ende des Wortes, Alles wird erhört, fürchte nur Gott und beobachte seine Gebote, denn das ist der ganze Mensch.“ Was heißt, das ist der ganze Mensch? Rabbi Elieser sprach: Gott sagte, die ganze Welt ist nur wegen dieses (des Frommen wegen) geschaffen worden. Rab Aba, Sohn des Kahna, sagte: Dieser wiegt so viel (ist so viel werth) als die ganze Welt. Rabbi Simeon, Sohn Asai's, nach Anderen Rabbi Simeon, Sohn des Soma, sagte: Die ganze Welt ist nur geschaffen, diesem zu gehorchen; Berachoth 6 b.“ Allein der Sinn ist kein anderer, als: Wer wirklich fromm ist, wer wirklich πίστις, אמונה hat, der wird auch nur das Gottgefällige von Gott erbitten und deswegen wird sein Gebet auch immer erhört werden.

sich auch eines großen Anhangs zu erfreuen, der theils durch seine auffallenden Thaten, die er an Kranken zu verrichten wußte, theils durch seinen Lehrvortrag und seine ganze persönliche Erscheinung an ihn gefesselt ward.

Von dem, was er wirken wollte, giebt uns zunächst die sog. Bergpredigt eine Anschauung. Sei es, daß Jesus diese Rede wirklich so gehalten, wie sie Matthäus berichtet, oder sei es, daß in diesem Rahmen noch andere bei anderen Gelegenheiten gehaltenen Rede zusammengestellt sind, jedenfalls können wir aus ihr die Anschauungen Jesu zum Theil kennen lernen. Wichtig ist die Frage, an wen soll Jesus diese Rede gerichtet haben, ob an das versammelte Volk, oder blos an seine Jünger? Es scheint zwar, daß sowohl das Evangelium Matthäus, als auch das des Lukas uns das Letztere glauben machen wollen — nach Matthäus (Matth. 4, 25 - 5, 2) stieg Jesus, da er das viele Volk sah, das ihm aus Galiläa und den zehn Städten und aus Jerusalem und aus Judäa und von jenseit des Jordans gefolgt war, auf den Berg, setzte sich, und seine Jünger traten zu ihm und da that er seinen Mund auf, *lehrte sie*, und sagte. Es scheint demnach, daß er sich blos an seine Jünger gewendet habe. Eben so erzählt Lukas (Lukas 6, 17 – 20), daß Jesus von dem Berge, auf welchem er, um zu beten und die zwölf Jünger auszuwählen — was nach Matthäus bei einer andern Gelegenheit geschah — übernachtet hatte, herabgestiegen sei und nun auf dem ebenen Platz, wo sich eine Menge Volks versammelt hatte, seine Augen *auf seine Jünger* gewendet hätte und gesprochen. Indeß berichtet doch wieder Lukas (7, 1), daß, nachdem er alle seine Reden vollendet hatte vor dem *zuhörenden Volke* ꝛc. Und Matthäus (7, 28), daß das *Volk* erstaunte über seine Lehre. In der That wäre auch die Zeit sehr unpassend gewählt gewesen, eine so ausführliche Rede an die ihn stets begleitenden Jünger zu halten, während eine solche Volksmasse seiner harrte.

Er beginnt: „Selig sind die Armen im Geiste," d. h. die, welche nicht, *wie die Pharisäer*, nur ihre Meinung für die allein wahre behaupten wollen, sondern stets Belehrung suchen und annehmen. „Selig die Trauernden ꝛc. über die jetzige Lage Israels und der Welt; es wird eine bessere Zeit für Israel

kommen und sie werden diese bessere Zeit herbeiführen helfen. „Selig die Sanftmüthigen," alles im Gegensatz zu den ihre Gegner wüthend verfolgenden Pharisäer und Sadduzäer. Ferner: „Selig, die da hungern und dürsten nach Gerechtigkeit!" Selig, die reinen Herzens sind; selig die Friedfertigen, die אוהבי השלום (Spr. d. Väter 1, 12); selig die verfolgt werden um der Gerechtigkeit willen, ihr ist, wie den Armen am Geiste, das Himmelsreich;" sie durch ihr standhaftes und geduldiges Leiden führen dasselbe herbei, indem sie das Böse zur sich selbst Vernichtung treiben. „Selig seid ihr, denen man fälschlich alles Böse nachgesagt hat, blos weil ihr mein Streben zu dem eurigen gemacht habt!" So wenig diese Verfolgungen das Werk der Propheten zu nichte zu machen vermocht haben, so wenig werden sie euer Streben besiegen können.

Jesus fährt fort: „Ihr seid das Salz der Erde. Wenn aber das Salz fade wird, womit soll es gesalzen werden? Es taugt zu nichts weiter, als daß es hinausgeworfen und zertreten werde von den Leuten. Ihr seid das Licht der Welt. Es kann eine Stadt, die auf einem Berge liegt, nicht verborgen werden; noch auch zündet man eine Leuchte an und setzt sie unter den Scheffel, sondern auf den Leuchter, und so leuchtet sie Allen im Hause. Also leuchte euer Licht vor den Leuten, daß sie eure guten Werke sehen, und euren Vater im Himmel preisen.*)

Hier zeigt sich die Wichtigkeit der Frage nach dem Subjekte dieses Ihr? Sind es die Jünger, so gestehen wir, nicht einzusehen, was Jesus zu diesem Ausspruche: ihr seid das Salz der Erde; ihr seid das Licht der Welt, bewogen haben sollte. Allerdings kann die Kirche heute geltend machen, daß die Apostel heute das Salz der Erde, die Leuchte der Welt geworden sind, indem die Kirche täglich aus den Schriften derselben Belehrung schöpft, und wir wollen dem gegenüber allenfalls kein Gewicht darauf legen, daß gerade der Apostel, der für sie der Hauptlehrer geworden ist, Paulus nämlich, noch gar nicht zugegen war und niemals mit Jesus Umgang pflegte. Allein das können wir doch nicht annehmen, daß Jesus in seinem Lehramte

*) Wir werden die ähnlichen Aussprüche der Rabbinen in einem Anhang zusammenstellen.

so verfahren sei, wie kein vernünftiger und umsichtiger Lehrer je verfahren wird, daß er nicht nur etwas Unnützes, sondern sogar vielleicht höchst Schädliches sollte gesprochen haben. Kein vernünftiger und umsichtiger Lehrer wird seinen Schülern etwas vortragen, von dem er weiß, daß sie zur Zeit noch durchaus unvermögend sind, es zu fassen; er wird vielmehr ihnen zuerst das mittheilen, was für das Höhere und Schwierigere als Vorbereitung zu betrachten ist und so sie fähig zu machen suchen, zuletzt auch dieses zu begreifen. Jesus erklärt diese Methode selbst für die seinige; Johannes legt ihm (Joh., 16, 12) die Worte in den Mund: „Noch Vieles habe ich euch zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht tragen." Nun aber haben bekanntlich die Apostel Jesus während der ganzen Zeit, wo er bei ihnen war, nicht ganz begriffen; denn Jesus mußte erst gestorben sein, er mußte erst bis in sein Ende treu geblieben sein, ehe seine Schüler ihn für den religiös Vollkommenen und Sündlosen halten konnten. Was sollten sie sich nun dabei denken, wenn Jesus ihnen sagte, *sie seien das Salz der Erde*? Wie konnten sie, die armen Fischer, die immer nur in Erwartung der irdischen Herrlichkeiten waren, deren sie in dem bald zu gründenden Messiasreich als treue Anhänger Jesu theilhaft werden werden, sich für das Salz der ganzen Erde, für das Licht der ganzen Welt ansehen? Mußten solche Worte sie nicht noch mehr verwirren, ihnen einen nicht zu verzeihenden Hochmuth einflößen? An seine Jünger hätte Jesus diese Worte wahrlich nicht eher richten dürfen, als *bis nach seiner Auferstehung*, wo er ihnen (nach Matth. 28, 19) sagte: „Gehet nun hin und bekehret alle Völker." Hier und sonst nirgends konnte er ihnen sagen: Werdet nun das Salz der ganzen Erde, das Licht der ganzen Welt.

Nehmen wir aber an, daß Jesus sich nicht blos an seine Jünger, sondern an alles versammelt gewesene Volk gewendet habe, so bekommen die Worte ihren vollen Sinn Nachdem Jesus in der Einleitung im Allgemeinen schon angedeutet hatte, wen er für das wahre Israel halte: die Armen im Geiste, die Trauernden über die Lage ihres Volks, die Sanftmüthigen, die nach Gerechtigkeit Hungernden, die Barmherzigen, die, welche reinen Herzens sind, die Friedfertigen, die in der Gerechtigkeit Standhaften, gehet er nun näher auf sein Ziel los, *die Pflich-*

ten eines wahren Israeliten zu entwickeln. Ihr Israeliten, spricht er zu ihnen, seid das Salz der Erde, eine von Israel damals schon geläufige Vorstellung. „Israel ist deswegen unter alle Völker zerstreut, behauptete schon der Alexandriner Philo, um alle Völker zur Erkenntniß des einzigen Gottes zu bringen," und diese Philonische Erklärung des Schicksals seines Volkes mußte allgemeinen Beifall gewinnen, und jedem Nachdenkenden als unumstößliche Wahrheit erscheinen. Nun, wenn ihr das Salz der Erde seid, sagt Jesus, so sündigt auch nicht, so werdet auch nicht fade; denn sonst seid ihr nicht in der Zerstreuung, um die Erde zu salzen, sondern um zur Strafe für eure Sünden von allen Völkern zertreten zu werden. Ihr seid das Licht der Welt, das ist wahr; aber eben deswegen können eure Handlungen auch nicht verborgen bleiben; eben deswegen könnt ihr nicht im Geheimen sündigen und doch für die Leuchte der Welt gelten. Euer Licht muß sich in euren Werken zeigen; nur wenn eure Werke gut sind, nur wenn sie von dem Lichte zeugen, von dem Lichte herstammen, das unter euch wohnt und in euch herrschen will, nur wenn die Leute durch eure Werke bewogen werden, euren Vater im Himmel zu preisen, nur dann könnt ihr für das Licht der Welt gelten.*)

*) Aehnlich der Talmud:

ואהבת את ה' אלהיך שיהא שם שמים מתאהב על ידך שיהא קורא ושונה ומשמש תלמידי חכמים ויהא משאו ומתנו בנחת עם הכריות מה הבריות אומרות עליו אשרי אביו שלמדו תורה אשרי רבו שלמדו תורה אוי להם לבריות שלא למדו תורה פלוני שלמד תורה ראו כמה נאים דרכיו כמה מתוקנים מעשיו עליו הכתוב אומר ויאמר לי עבדי אתה ישראל אשר בך אתפאר

„Du sollst lieben den Ewigen deinen Gott," d. h. der Name Gottes soll durch dich geliebt werden; wenn du im Gesetz und in der Lehre bewandert bist und Umgang pflegst mit den Schülern der Weisen und dein Umgang ist sanftmüthig mit den Leuten: was sagen alsdann die Leute? Heil seinem Vater, der ihn die Thora hat lernen lassen! Heil seinem Lehrer, der ihn die Thora gelehrt hat. Wehe den Menschen, die nicht die Thora gelernt haben, der die Thora gelernt hat, sehet wie schön seine Wege, wie hübsch seine Werke sind. Von ihm ist gesagt (Jes. 49, 3): „Er spricht zu mir, du bist mein Knecht, du bist Israel, durch dich werde ich gepriesen." (Joma 86 a.)

Mit richtiger Ideenverbindung fährt nun Jesus fort: „Wähnet nicht, daß ich gekommen sei, das Gesetz oder die Propheten aufzuheben (nach der griechischen Uebersetzung, wo das hebräische תורה in νόμος „Gesetz" verwandelt wurde, was keineswegs genau ist); ich bin nicht gekommen, sie aufzuheben, sondern zu erfüllen, denn wahrlich sage ich euch: Bis daß Himmel und Erde vergeht, wird kein Buchstabe oder Strichlein vom Gesetze vergehen, bis daß Alles geschehe (vgl. Jer. 31, 36)," Worte, die ganz ohne Zusammenhang dastehen würden, faßt man das Vorhergehende nicht als an Israel gerichtet auf. Wähnet nicht, ich wolle euch neue Lehren bringen; nicht Neues zu lehren ist mein Beruf, — Ihr habt Moscheh und die Propheten, sie enthalten Alles, was zu wissen euch Noth thut — sondern mein Beruf ist das Gelehrte zu erfüllen; so zu leben, wie der Prophet das Leben Israels und daher das Leben eines jeden wahren Israeliten geschildert hat. Die ganze Lehre will ich erfüllen; nichts in ihr als geringfügig, oder überflüssig oder nicht zeitgemäß betrachten; „denn wer irgend nur eines dieser Gebote, auch der geringsten, aufhebt, und also die Menschen lehret, der wird ein Geringster heißen im Himmelreich; der wird in dem Verein von wahren ächten Israeliten, die sich von nun an zusammenfinden werden, gering geachtet dastehen; wer aber irgend sie thut und lehret — nicht blos lehret, sondern durch das eigene Beispiel zeigt, daß es ihm mit seiner Lehre heiliger Ernst ist, — der wird groß heißen im Himmelreich. Nachdem er so seine Aufgabe, die eines jeden Israeliten und die von ganz Israel, als eine und dieselbe klar und bestimmt ausgesprochen hat, wendet er sich nun, wie ein ächter Volksredner, gegen das, was bisher es verhindert hat, daß seine Zeitgenossen ihre Aufgabe nicht in dem rechten Lichte gesehen haben. „Wenn eure Gerechtigkeit nicht vorzüglicher ist, als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr an dem neuen nun zu stiftenden Reiche, das aus lauter ächten Israeliten bestehen soll, keinen Antheil haben." Das heißt aber nicht, daß ihr als Parthei dem Pharisäer entgegentreten sollt und so etwa Sadduzäer werden, sondern ihr sollt die Religion und eure Aufgabe tiefer fassen, als Beide sie gefaßt haben und so die Vorzüge Beider, von ihren Fehlern gereinigt, in

Euch vereinigen. Wenn die Pharisäer die religiöse Sitte der Väter rein zu erhalten suchten, so haben sie damit ganz recht. Wenn sie dieselbe, der Zeitverhältnisse wegen, in einer möglichst bündigen Formel auszusprechen suchen, so haben sie ebenfalls noch recht. Aber sie dürfen niemals vergessen, daß die Form vom religiösen Geist geschaffen und belebt sein will; fehlt dieses, so wird sie etwas Todtes und Leeres und dient, statt der Religion, dem Gegentheil von Religion. Diesen Gedanken macht er ihnen durch aus den Pharisäerschulen aufgegriffene Beispiele anschaulich.*) Nach dem äußerlichen Buchstaben der Rechtsformel der Pharisäerschulen ist nur der wirkliche Mord strafbar; wenn ihr aber wahre Israeliten sein werdet, so werdet ihr noch vieles als Mord betrachten, was ihr jetzt nicht als solchen anzusehen gewohnt seid. Eben so in Beziehung auf Ehebruch, Ehescheidung, Eidesleistung, Wiedervergeltung, besonders aber in Beziehung auf die jetzigen Streitigkeiten der Pharisäer und Sadduzäer, daß sie sich gegenseitig das Unglück des Vaterlandes vorwerfen. Selbst wenn dem so wäre, daß eure Feinde das Unglück des Vaterlandes allein verschuldet hätten, so thut ihnen nicht Böses für Böses. „Gott läßt ja seine Sonne aufgehen über Böse und Gute." Seid daher nicht härter gegen sie, als Gott selbst. Würdet ihr ihnen Böses zu thun suchen, so würdet ihr sie nur erbittern und trotzig machen — sie würden euch für ihres Gleichen halten und sich niemals bessern. Wenn ihr aber ihrem Bösen standhaft Gutes entgegensetzt, so werdet ihr sie beschämen, die Nichtigkeit ihrer Bosheit ihnen zum Bewußtsein und so sie zur Besserung bringen.

Nun wendet sich Jesus gegen die heuchlerischen Pharisäer, die nur des Einflusses wegen, den der Schein der Heiligkeit verschafft, Pharisäer sein wollen (Matth. 6, 1–9). Das Gebet: „Unser Vater" V. 9 ff. ist ebenfalls keine Erfindung Jesu, sondern theils in dem sog. קדיש Gebet der Synagoge,

*) Wir haben schon oben darauf hingewiesen, daß alle diese Gegensätze: „Ihr habt gehört — Ich aber" ꝛc. nicht von Moscheh und den Propheten, ja nicht einmal von wahren Pharisäerschulen zu verstehen seien, sondern, da die Worte hebräisch lauten mußten: שמעתם אומרים לזקנים nur von zeitigen Pharisäerschulen, die ihr Prinzip zum Extrem auszubilden suchten, gelten können.

theils in den רבכך vom Neujahrs- und Versöhnungstage, theils in dem מלוך על כלהעולם כלו derselben Tage und in noch vielen anderen von den Männern der großen Synagoge verfaßt sein sollenden, also jedenfalls uralten Gebete der Israeliten wieder zu erkennen. Wir bemerken nur noch, daß bis V. 19. Jesus auch nicht der Pharisäer, sondern blos der Heuchler erwähnt, denn die ächten Pharisäer verdammen das Alles fast mit denselben Worten, was Jesus hier verdammt. V. 19 ff. folgen nun Betrachtungen allgemein moralischen Inhalts, wobei wiederum zu bemerken ist, daß das, was hier von den Sorgen für die Bedürfnisse des Leibes gesagt ist, sich ebenfalls wörtlich bei den Rabbinen wiederfindet. Die Rabbinen nennen diese so sorgenden Menschen ebenfalls קטני אמנה Kleingläubige." (Vgl. Sota 48 b) Ebenso, was Kap. 7, 1 ff. von dem Richten des Nächsten gesagt ist. V. 6. findet seine Erklärung in Kapitel 10, 14 und heißt so viel, als wo man keine Empfänglichkeit für das Heilige haben will, da bemühet euch nicht vergebens es aufzudrängen. Gerade wie Jesus Vers 12 spricht der viel ältere Hillel in der angeführten Stelle Sabbath 31 a: מה דעלך סני לחברך לא תיעבוד זו היא כל התורה כולה ואידך פירושא הוא זיל גמור „Was dir nicht lieb ist, thue dem Nächsten nicht, das ist die ganze Thora; das Uebrige ist nur Commentar; gehe und lerne ihn!" Eben so sprechen sich die Rabbinen aus über die enge Pforte, die zum Leben, und die weite, die zum Tode führt. Eben so „an ihren Früchten werdet ihr sie erkennen," ein inhaltreiches Wort, das auch die Kirche niemals hätte aus den Augen verlieren sollen. Wir wissen den Schluß dieser Rede nicht besser zu geben, als Jesus selbst ihn giebt. „Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr, Herr! wird ins Himmelreich kommen; sondern wer den Willen thut meines Vaters im Himmel (man siehet, Jesus ist hier noch weit entfernt, das zu fordern und für hinreichend zu halten, was die Kirche später „Glauben" genannt hat). Wer nun diese meine Rede höret und sie thut, den vergleiche ich einem klugen Mann, welcher sein Haus auf einen Felsen baute" ꝛc.

§. 66. Fortsetzung.

Der Evangelist erzählt uns weiter von der wunderbaren Heilung eines Aussätzigen, doch legt er Jesus die Worte in den

Mund: „Siehe zu, daß du es Niemandem sagest (8, 4)." Ferner die Heilung des Knechtes eines römischen Hauptmanns, wobei er ihn wieder merkwürdige Worte sprechen läßt: „Wahrlich sage ich euch, nicht einmal in Israel habe ich solchen Glauben gefunden. (V. 10.) Ich sage euch aber, daß viele werden von Aufgang und Untergang kommen, und zu Tische liegen mit Abraham, Isaack und Jakob im Himmelreiche (V. 11). Die Söhne des Reiches aber werden hinausgeworfen werden in die äußerste Finsterniß: daselbst wird Heulen und Zähneknirschen sein (V. 12)." Ob aber Jesus diese prophetischen Worte V. 11 und 12 wirklich gesprochen haben kann, möchten wir stark bezweifeln. 1) widersprechen sie geradezu den in demselben Augenblick von Jesus selbst gesprochenen Worten. Der Evangelist scheint es freilich nicht bedenklich zu finden, Jesus sich verwundern zu lassen über den Glauben des Heiden, und sich zweitens verwundern zu lassen, daß er *nicht einmal* in Israel einen solchen Glauben gefunden habe und in demselben Augenblick ihn wieder prophetisch aussprechen zu lassen, daß die Heiden glauben und selig, die Juden aber nicht glauben und verdammt werden werden. Ob wir das aber auch für *psychologisch möglich* halten können, ist eine andere Frage. Wie konnte sich denn Jesus so sehr verwundern über den Glauben des Heiden und über den Unglauben Israels, wenn er wußte, daß eben die Heiden glauben und die Juden nicht glauben werden? Wie konnte er ferner sagen: Wahrlich sage ich euch, *nicht einmal in Israel* habe ich solchen Glauben gefunden, wenn er eben wußte, daß Israel ungläubig bleiben werde? Diese Worte, *nicht einmal in Israel*, zeigen doch ganz bestimmt, daß Jesus Israel nicht blos für den Glauben *vorbereitet*, sondern auch vorzüglich *empfänglich* gehalten hat. 2) Wenn Jesus im Voraus schon gewußt hat, daß die Heiden glauben, Israel aber hinausgeworfen werden werden in die äußerste Finsterniß, warum blieb er ferner unter ihnen? Warum zog er nicht, wie später seine Anhänger, hinaus zu den Heiden, ihnen das Reich Gottes zu verkünden? Warum stieß er sogar, wie wir bald sehen werden, die Heiden und das nicht allzu sanft zurück? Der Orthodoxe wird uns hier die Antwort nicht schuldig bleiben. Erstens wird er sagen: *Jesus wollte leiden und die Schuld Aller*

durch seine Leiden bezahlen; zweitens: Jesus wollte den Juden das Heil anbieten, damit sie, wenn sie es verwerfen, recht verworfen werden. Allein was das Erste betrifft, so hätte Jesus wahrscheinlich unter den Heiden auch den Märtyrertod finden können und wahrscheinlich so gut, wie die spätern Christen (denen man eben so und mit mehr anscheinendem Grund, wie den heutigen Juden von Seiten der sich Christen nennenden Teufel, vorwarf, zur Feier ihres Osterfestes bedürften sie Menschenblut), ihn auch gefunden haben und weiter hat doch Jesus auch von den Juden nichts zu leiden gehabt; er brauchte nicht einmal, wie Paulus in Rom, eine lange Kerkerschaft zu erdulden. Und was das Zweite betrifft, so hieße das doch wohl, vor den Blinden einen Stein legen (Lev. 19, 14) nach rabbinischem Sprachgebrauche, oder nach dem von Jesus, dem Bruder ein Aergerniß geben, oder doch, das Heilige den Hunden preis geben und die Perlen den Schweinen vorwerfen, was Jesus so eben erst verboten hatte (Matth. 7, 6), wenn Jesus deswegen unter den Juden geblieben wäre, damit sie durch seine Verwerfung recht strafbar würden.

Wir glauben daher gern, daß Jesus überrascht von der ungeheuchelten Demuth des Heiden, der sich für zu gering hielt, um der Ehre eines Besuches von Jesus gewürdigt zu werden, sich darüber wunderte, und nun gesprochen hat: Wahrlich solchen Glauben habe ich nicht einmal in Israel gefunden! Aber Vers 11 und 12 müssen wir so lange für Zusatz eines spätern Christen, der schon bei der spätern Opposition der Kirche gegen das Judenthum betheiligt war, halten, als man unsere Bedenklichkeiten nicht hinweggeräumt hat.

Einen tiefen Blick in das eigenthümliche Wollen von Jesus gewähren uns die daselbst (8, 20 und 22) von ihm gesprochenen Worte: „Die Füchse haben Gruben und die Vögel des Himmels Wohnungen, der Menschensohn aber hat nicht, wo er sein Haupt hinlege;" und „Folge mir und laß die Todten ihre Todten begraben." Jesus, welcher der leidende Knecht Gottes sein wollte, und seine Anhänger, von denen er dasselbe verlangte, die leidenden Knechte Gottes zu sein, durften durchaus nichts Irdisches, keine Habe und kein Gut besitzen; ja selbst von den Banden des Blutes mußten sie sich losgesagt haben. So lange es

galt, das Böse durch Geduld und Standhaftigkeit sich selbst vernichten zu lassen, so lange durften diese standhaften und geduldigen Knechte Gottes nichts Irdisches dem Bösen gegenüber zu vertheidigen haben. Hätten sie etwas Irdisches zu vertheidigen gehabt, so hätten sie sich dadurch mit dem Bösen auf gleiche Stufe gesetzt; denn auch das Böse geschiehet ja niemals um des Bösen willen, sondern um ein irdisches Gut zu erhalten oder zu erlangen. Nur die völlige Besitzlosigkeit, nur das Preisgeben von Allem, woran das Herz des Bösen hängt, machte sie demselben gegenüber völlig unüberwindlich. (Vgl. auch oben 5, 39 ff. 10, 9 ff. 12, 48; 19, 12. 21.) Sobald aber der Sieg des Guten und die Selbstvernichtung des Bösen entschieden ist, dann tritt das natürliche Verhältniß wieder ein; dann gewährt die Armuth kein Verdienst mehr, sondern das gottesfürchtige Gebrauchen der Gaben Gottes.

Das Murren der Pharisäer über die Worte Jesu zu einem Gichtbrüchigen, zu dem er, seinen Glauben sehend — worunter doch nur sein gottergebenes Leiden verstanden werden kann, da Jesus ja in diesem Augenblick noch gar nicht an das Heilen desselben denkt — gesagt hatte: „Sei getrost, Kind, es sind dir deine Sünden vergeben," (9, 2—8) gestehen wir wiederum nicht begreifen zu können; da nach den Rabbinen geduldiges Leiden sogar ein Beweis von der Liebe Gottes zum Menschen ist (vgl. Berachoth 5 a). Wir glauben daher auch hier wieder die Anschauung eines Spätern erblicken zu dürfen, der einerseits schon die kirchliche Vorstellung von dem versöhnenden Opfertode Jesu und von seiner wunderbaren Mittlerschaft zwischen Gott und Menschen, anderseits die Opposition, welche in diesen Vorstellungen gegen das Judenthum liegt, kennt. Dieser verstand die Worte Jesu nicht im ursprünglichen, sondern in seinem Sinne, und nun ward es leicht, zwischen diese Worte des Trostes und der Ermunterung eine Episode von den murrenden Pharisäern, die später allerdings darüber murrten, daß das, was nur Gott zukommt, dem Mittler übertragen ward, einzuschalten. Ohnehin weiß ich, auch nach der einfachen Erzählung des Matthäus, von diesem Vorgange keine rechte Anschauung zu gewinnen. Der Gichtbrüchige wird zu Jesus gebracht, doch nur in der Absicht, daß Jesus ihn heile. Jesus ver-

giebt ihm seine Sünden. Nun murren die Pharisäer und nur um sie durch ein argumentum ad hominem zu widerlegen, heilt ihn auch Jesus. Hätten die Pharisäer geschwiegen, so wäre er also nicht geheilt worden. Allein um blos Vergebung für seine Sünden zu empfangen, war der Gichtbrüchige doch nicht zu Jesus hin gebracht worden.

Die Antwort, die Jesus (Matth. 9, 12) den Pharisäern, und die, die er (ibid. 15—18) den Johannesjüngern giebt, bestätigt unsere bisherige Auffassung. Jenen sagt er, daß er ein Arzt nicht für Gesunde, sondern für Kranke sei und daher mit Zöllnern und Sündern Umgang pflege; diesen, daß es jetzt nicht Zeit zu fasten sei, sondern sich seiner Gegenwart zu freuen; daß man nicht einen neuen Lappen auf ein altes Kleid flicken, noch neuen Most in alte Schläuche fassen könne; sondern daß zu neuem Wein auch neue Schläuche gehören. Der Sinn ist: das, was ich will, läßt sich nicht so ohne Weiteres mit den Gewohnheiten der damaligen Schulen, mit ihrem Fasten und sich Kasteien vereinigen. Ihnen gegenüber nehme ich einen neuen und höhern Standpunkt ein. Nicht in die Schule mich zurückzuziehen und wie jeder andere Rabbi mich zu benehmen, ist mein Beruf, sondern ich soll und will in das volle Leben eingreifen, öffentlich wirken, das Gute an mich ziehen, das Böse bekämpfen — hierzu taugt Fasten und sich Kasteien nicht.

Von der wunderbaren Heilung zweier Blinden berichtet uns der Evangelist abermals (Matthäus 9, 30), daß Jesus sie bedräuete und ihnen sagte: „Sehet zu, daß es Niemand erfahre."

Einen merkwürdigen Beleg zu dem Bisherigen giebt uns auch die Rede Jesu bei der Aussendung der Jünger. „Ziehet nicht," sagt er ihnen (Matthäus 10, 5), „nach den Heiden hin und in keine Stadt der Samariter gehet ein; gehet vielmehr zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel. Gehet aber hin und verkündet und saget: Das Himmelreich hat sich genahet." Solche Worte sind nur dann in dem Munde von Jesus begreiflich, wenn wir ihn, wie wir dies thaten, in dem möglichst innigsten Zusammenhang mit seiner Nationalgeschichte erblicken wollen. Nur wenn Jesus an die heilige Geschichte seines Volks und an seine ewige, heilige Bestimmung glaubte, konnte er einen solchen Auftrag seinen Jüngern

geben. Gott hat Jisrael bisher erzogen; er hat es durch eine wunderbare Geschichte zur Erkenntniß der Wahrheit gebracht, wahrlich nicht, um es nun zu verwerfen und die Heiden an seine Stelle zu setzen; Gott vernichtet nicht auf diese Weise sein eigenes Werk. So wie Gott Jisrael auch trotz seiner Sündhaftigkeit zur Erkenntniß der Wahrheit gebracht hat, so kann nun auch das Leben in der Wahrheit, das Himmelreich, nur so in der Welt sich verbreiten, wenn zuerst und vor Allem Jisrael seinen Beruf erfaßt, wenn zuerst und vor Allem die Jisraeliten Söhne Gottes und geduldig und standhaft leidende Knechte des Herrn sein wollen. Nicht zu den Heiden ziehet; wie sollen die, die nicht einmal Gott erkennen, die die Sünde als von Gott gewollt betrachten, zu einem heiligen, Gott getreuen Leben sich entschließen? Gehet aber auch nicht zu den Samaritern; denn obgleich diese in abstracto den Schöpfer des Himmels und der Erde verehren, so läugnen sie, die nicht vom Stamme Jisraels sind (2 Könige 17, 24—41), doch jede tiefere Bedeutung der jisr. Geschichte. Sie erkennen es nicht an, daß jeder Jisraelit durch seine Geschichte darauf hingewiesen ist, sich als das Werkzeug in der Hand Gottes zu betrachten, auf daß das Böse endlich von der Erde verschwinde. Gehet daher zu den verlorenen (ein prophetisches Bild für hirtelosen) Schafen aus dem Hause Jisrael; denn, wenn ihr einmal Jisrael zu euren begeisterten Anhängern gemacht, wenn die Jisraeliten einmal wahre Söhne Gottes und wahre leidende Knechte des Herrn, d. h. wahre Jisraeliten (der Name ישראל bedeutet ja weiter nichts als für den Herrn kämpfen und siegen; vgl. Genesis 32, 29. Hosea 12, 4. 5), sein wollen, dann wird auch die Wahrheit dieses gottgefälligen Lebens die Welt besiegen. Es liegt in diesen Worten von Jesus wahrlich keinerlei nationale Beschränktheit, aber auch wahrlich nicht die Gedankenlosigkeit, die selbst Strauß in denselben findet, als habe Jesus nur vorläufig die Jünger nicht zu den Heiden schicken wollen, weil diese zur Zeit noch nicht vorbereitet waren; als sei aber sein Hauptstreben allerdings die Bekehrung der Heiden gewesen. Es heißt dieses nichts anderes, als das, was später geschah, auf Jesus zu-

rücktragen. Wie sollten denn die Heiden in der kurzen Zwischenzeit, die zwischen diesen Worten von Jesus und der Stiftung der Gemeinden zu Ephesus, Athen, Corinth, Rom und anderswo liegen können, auf einmal so vorbereitet worden sein? Jedenfalls müßte alsdann Paulus die Heiden viel besser zu würdigen gewußt haben als Jesus. Es liegt in diesen Worten nur der treue Ausdruck der wahrhaft tiefen und ächt jisraelitischen Anschauungen Jesu. Er selbst wollte das Gesetz und die Propheten zu erfüllen gekommen sein, nicht blos nach der abstrakten, allgemein moralischen Seite derselben, sondern das Gesetz und die Propheten nach ihrem tiefen, ewigen, welthistorischen Inhalt. Er wollte ein wahrer Jisraelit sein und Jünger für das wahre Jisraelitenthum gewinnen, die sich nicht willkührlich, sondern in Berücksichtigung der ganzen Nationalgeschichte als die Werkzeuge in der Hand Gottes betrachteten, an welchen alles Böse, jede Lüge und jede Sünde zu Schande werden, ihre Nichtigkeit zu erfahren bekommen sollte. Daher konnte er seine Mission nur an Jisrael gerichtet betrachten; nur aus den Jisraeliten konnte er Geistesverwandte, Männer, die seine Aufgabe, als die ihrige, und als die von all und jedem Jisraeliten betrachteten, ziehen. Den übrigen Inhalt der bei dieser Gelegenheit gehaltenen Rede (10, 9—15) haben wir schon besprochen.

Vers 17—22 begegnen wir nun einer neuen Vorstellung, die von jetzt an häufig wiederkehren wird. Sie hängt genau mit der Anschauung Jesu von seinem und der Seinigen Beruf zusammen. Jesus schildert, bis zu welchem Grad die Wuth des Bösen, in Folge der Wirksamkeit seiner Jünger, sich steigern wird. „Es wird der Bruder den Bruder überliefern zum Tode und der Vater das Kind; und es werden sich erheben Kinder gegen Eltern und sie zum Tode bringen. Und ihr werdet von allen gehaßt sein um meines Namens willen; wer aber ausharret bis zum Ende, der wird gerettet werden" (10, 21. 22). Aehnliche Schilderungen geben die Rabbinen von den חבלי של משיח von den Wehen, die mit der messianischen Zeit und als ihr Vorbote eintreten werden. Das Böse wird nämlich, wie schon oft erwähnt, in der messianischen Zeit völlig vernichtet sein; allein

das Böse ist nichts dem Menschen Aeußerliches, sondern nur der Mißbrauch seiner Freiheit; es kann daher auch nur von der eigenen Freithätigkeit des Menschen vernichtet werden. Soll der Mensch aber dazu kommen, mit Freiheit vom Bösen abzulassen, so muß er die Nichtigkeit seiner Bosheit zu erfahren bekommen; er muß zu schmecken bekommen, daß beim Bösen durchaus nichts herauskomme, daß es sich zum absolut Nichtigen verkehre. Das ist das Weltgericht, welches die Weltgeschichte ist, und das wir als die eigene Dialektik des Bösen schon im Heidenthum kennen gelernt haben. Jesus betrachtete es nun als seinen und der Seinigen Beruf, so wie als den Beruf eines jeden Israeliten, dem Bösen diese seine Nichtigkeit zu erfahren zu geben. Er wollte in den Kampf mit demselben treten, aber so, daß er ihm den Sieg scheinbar überläßt, daß er seiner Wuth nur Geduld und Standhaftigkeit entgegensetzt; so wird das Böse an seinem scheinbaren Siege zu Grunde gehen und wie im Kleinen so im Großen. Seine Jünger sollten auf dieselbe Weise Israel, und Israel auf dieselbe Weise die Welt zum Bewußtsein der Nichtigkeit des Bösen bringen, indem sie ihm immer den scheinbaren Sieg lassen und demselben nur geduldiges und standhaftes Leiden entgegensetzen. Aber eben deswegen muß auch das Böse seinen scheinbaren Sieg vollkommen erreichen; es muß den höchsten Grad des Lasters erreicht haben, ehe die Menschen es in seiner absoluten Nichtigkeit erfassen werden. So lange noch ein höherer Grad des Lasters möglich ist, könnten die Menschen immer glauben, dieser höhere Grad würde sich nicht als nichtig erwiesen haben. Nur wenn Gott dem Bösen vollen Spielraum gewährt hat, nur wenn es den höchsten Grad des Lasters erreicht und sich da erst recht als ein Nichtiges erfährt, nur dann werden die Menschen es für ewig freiwillig verwerfen.

Und nun wird der Menschensohn kommen in seiner Herrlichkeit und nun, wenn das Böse überall und für immer als ein absolut Nichtiges erfaßt ist, wird das Gute auf Erden verherrlicht sein, wird das Reich Gottes, das מלכות השמים das Himmelreich kommen (Matth. 10, 23). Jesus erwartete diese Zeit bald verwirklicht zu sehen. „Wahrlich, ich sage euch, ihr wer-

det nicht alle Städte Israels durchgehen, bis daß des Menschen Sohn kommen wird." Darin hat er sich nun geirrt. Es sind seitdem achtzehnhundert Jahre verflossen und es giebt immer noch Böses auf Erden. Dieser Irrthum benimmt ihm aber gewiß nichts von seiner Größe, noch dem Gedanken, daß das Böse auf Erden sich in seiner absoluten Nichtigkeit aufweisen wird, etwas von seiner Wahrheit. Das Böse kann nur durch die eigene Freiheit des Menschen vernichtet werden. Selbst Gott will daher nicht wissen, wann es absolut vernichtet sein wird, selbst Gott hat, nach den Rabbinen, schon viele Zeiten (קצים) festgesetzt, zur Verwirklichung der messianischen Hoffnungen; doch der Sündhaftigkeit der Menschen wegen mußte Gott immer noch einen höhern Grad des Bösen zulassen und die messianische Zeit immer noch verschieben. Aber es wird absolut vernichtet werden, denn es ist von Anfang an ein Nichtiges und nur da, daß der Mensch es immer als ein Nichtiges wisse.

Nicht in dieser, aber in vielen anderen Stellen spricht Jesus ferner aus, daß er dieser alsdann kommende Menschensohn sein wird. Dieses zu verstehen bietet sich uns ein doppelter Ausweg. Jesus, der nur für die Verwirklichung jener Zeit lebte, der weiter kein Interesse am Leben hatte, als jene Zeit in sich darzustellen und für Andere herbeizuführen, konnte allerdings sagen, daß der König, den alsdann alle Völker zum Schiedsrichter über sich erwählen werden (s. oben), dem Geiste nach mit ihm identisch sein wird, ohne deshalb an eine physische Identität, die für Jesus doch werthlos sein mußte, zu denken. Jener König wird nichts wollen und nichts erstreben, als was auch er gewollt und erstrebt und deshalb sind er und jener geistig eins. Oder wir müssen annehmen, daß die Vorstellung von der Auferstehung der Todten — die, wie wir seinerseits gegen Salvador und Dr. Formstecher zeigen werden, ächt jüdisch und einzig und allein auf jüdischem Boden erwachsen ist — sich bei Jesus mit der Vorstellung von dem messianischen Reiche vermischte.

Schön schildert Jesus den Jüngern nun ihren Beruf im Folgenden. So gut ich zu leiden habe, so gut möget auch ihr leiden; aber es wird die Zeit kommen, wo die, welche euch bedrängten, sich ihrer Bosheit schämen und euch hochpreisen wer-

den; „denn nichts ist verhüllet, was nicht enthüllet werden wird u. s. w." Eure Leiden rühren nur scheinbar von den Menschen her; sie sind euer Beruf. Gott will, daß ihr zu seiner Verherrlichung leidet. Kein Haar kann euch gekrümmt werden, wenn Gott es nicht zugiebt.

Der Evangelist erzählt uns nun weiter von der Botschaft Johannis des Täufers. Auf die Frage, ob er der Messias sei, giebt nun Jesus weder hier noch später bei einer anderen Gelegenheit (Matth. 21, 23 ff. Johannes 10, 24 ff.) eine bestimmte Antwort. Er sagt weder, daß er der Messias, noch daß er nicht der Messias sei, sondern: „selig ist, wer nicht an mir irre wird (Matthäus 11, 6.);" denn er vermag weder das Eine noch das Andere. Er kann nicht sagen, daß er der Messias sei; denn die Messiaszeit ist nur dann da, wenn das Böse völlig von der Erde verschwunden ist, „wenn man nichts Böses und nichts Uebels thut auf dem ganzen heiligen Berge, wenn die Erde voller Gotteserkenntniß ist, wie Wasser das Meer bedeckt (Jes. 11, 9.);" er kann aber auch nicht sagen, daß er der Messias nicht sei; denn der Messias kann doch nichts weiter sein, als was er ist: *der erzogene Sohn Gottes*; und der Messias wird nicht einmal, wie er, der leidende Knecht Gottes zu sein brauchen, denn das Böse wird verschwunden sein. Er fügt dann noch hinzu (ibid. V. 12), daß das Himmelreich, *die messianische Zeit, sich nicht mit Gewalt erstreben lasse*, daß die Ungeduld des Johannes unberechtigt sei; denn es giebt nur *einen* Weg, dasselbe auf Erden zu verwirklichen, nämlich: selbst *ein Sohn Gottes* und dem Bösen gegenüber *der leidende Knecht des Herrn* zu sein, der alle Bosheit durch seine Standhaftigkeit und muthige Geduld zum Bewußtsein ihrer Nichtigkeit bringt. Ihr seid ungeduldigen Kindern zu vergleichen, die eigensinnig auf ihrer vorgefaßten Meinung von dem plötzlichen und wunderbaren Erfülltwerden aller messianischen Hoffnungen bestehen, und weder die Zeitverhältnisse noch das Wollen und Streben der Männer, die sie herbeiführen wollen, begreifet (V. 16—20). Das Gebet V. 25 und folgende schließt sich diesem schön an. Nicht irdische Klugheit, sondern der *rechte Wille, Gott zu gehorchen*, ist es, welcher das *Verständniß der göttlichen Welt-*

regierung eröffnet, gerade wie die Rabbinen nicht müde werden, es zu erheben, daß Jisrael am Sinai nach Exod. 24, 7. zuerst sprach: „Alles was der Herr befohlen, wollen wir thun," und dann erst hinzufügten „und es hören." Deswegen ist auch dem Sohn Gottes Alles übergeben, denn nur der erzogene Sohn Gottes besitzt die wahre Freiheit, die Welt beherrschende Macht. Niemand kennt freilich den Sohn außer dem Vater, denn wer sonst vermag zu wissen, ob ein noch lebender Mensch wirklich keine Sünde in den geheimsten Falten seines Herzens birgt? Niemand kennt aber auch den Vater außer dem Sohne, denn Niemand sonst begreift die göttliche Weltregierung außer wer das Ziel derselben — daß jeder Mensch ein Sohn und Ebenbild Gottes werde — erreicht hat.

Im zwölften Kapitel wird uns nun erzählt, daß Jesus den Aerger der Pharisäer beschwichtigte, als sie ihm vorwarfen, daß seine Jünger am Sabbath Aehren pflückten, um ihren Hunger zu stillen. Man darf daraus nicht schließen, daß Jesus sich über das jüdische Zeremonialgesetz hinwegsetzte, denn erstens war der ganzen alten Welt diese Trennung zwischen dem moralischen und rituellen Handeln etwas durchaus Fremdartiges; 2) würde es weder mit seinem übrigen Verhalten, noch mit dem seiner Jünger noch lange nach seinem Tode stimmen, und 3) am Allerwenigsten mit den ihm bei dieser Gelegenheit in den Mund gelegten Worten. Er zitirt das Beispiel des David. David aber setze sich keineswegs im Allgemeinen hinweg über das Verbot, daß der Laie die heiligen Brode nicht essen dürfe, sondern nur, (הוראת שעה הוי) weil er sich in augenblicklicher Lebensgefahr befand; für den Augenblick. Denn es ist rabbinischer Grundsatz: Alle Gebote stehen der Lebensgefahr nach, außer Mord, Ehebruch und Götzendienst. Nehmen wir noch die andere Antwort Jesu hinzu: wenn ihr wüßtet, was es heißt כי חסד חפצתי ולא זבח „Barmherzigkeit liebe ich und nicht Opfer (Hoseas 6, 6)," so würdet ihr die Unschuldigen nicht verurtheilen" und ferner, daß es doch ein schlechtes Mittel ist, sich mit Aehren den Hunger zu stillen, so sind wir wohl berechtigt anzunehmen, daß hier ebenfalls eine Lebensgefahr — etwa ein Heißhunger — die Jünger zu einer momentanen Uebertretung des Sabbathgebots, womit keineswegs die Feier des Sabbaths überhaupt als

aufgehoben gelten sollte, zwang. Auch an dem Ausdruck: „Größeres denn der Tempel ist hier" können wir keinen Anstoß nehmen, da der äußerliche Tempel doch nach der einstimmigen Anschauung der Propheten (vgl. Jerem. 3, 10) immer nur ein Mittel sein sollte, Israel zum wahren Sohne Gottes zu erziehen. Der Schluß V. 8. hängt hier gar nicht mit dem Vorhergehenden zusammen; es fehlen indeß blos die Worte, die uns Markus 2, 27 aufbewahrt hat: „Der Sabbath ist um des Menschen willen gemacht, nicht der Mensch um des Sabbaths willen. Also ist der Menschensohn auch Herr ꝛc., und so erläutern sie den Ausspruch: Größeres denn der Tempel ist hier."

Ueber die Sabbathsheilung haben wir nichts zu bemerken, da die Rabbinen selbst darüber verschiedener Meinung sind, ob man wegen Krankheiten, die nicht lebensgefährlich sind, die Sabbathstrenge übertreten dürfe oder nicht, während bei lebensgefährlichen Krankheiten sie es einstimmig für einen Mord ansehen, wenn man zögern wollte, die Sabbathsgesetze zu übertreten.*) Es mag daher die Frage der Pharisäer ganz aufrichtig gemeint sein (V. 10). Und die Berathschlagung der Pharisäer (V. 14) hat gewiß nicht bei dieser Gelegenheit statt gefunden. Nochmals findet es der Evangelist für nöthig zu erwähnen, daß Jesus den wunderbar Geheilten „einschärfte, daß sie ihn nicht bekannt machen sollten" (Kap. 11, V. 16) Die folgende Rede Jesu (11, 25—38) übergehend, da sie für sich klar ist, indem Jesus mit Recht es als einen חלול השם, als eine Sünde gegen den heil. Geist bezeichnet, wenn man gute Werke für Früchte des Bösen halten will, heben wir auch nur hervor, daß Jesus den ein Zeichen verlangenden Pharisäern, um ihn als Messias anzuerkennen, ein solches entschieden verweigert. Die Erklärung des Zeichens von Jona V. 40 ist entschieden Ansicht des Sammlers, nicht aber von Jesus selbst; da dieses diese ganze Rede sinnlos ma-

*) Vgl. nur Sabbath 15 b: רבן שמעון בן גמליאל אומר תינוק בן יומו חי מחללין עליו את השבת דוד מלך ישראל מת אין מחללין עליו את השבת „Rabban Simeon, Sohn des Gamaliel, sagte: Ein Kind, das einen Tag alt ist, wenn es lebt, so muß der Sabbath seinetwegen entweiht werden; David, der König Israels, aber, wenn er todt ist, so darf der Sabbath seinetwegen nicht entweiht werden."

chen würde. Wiederum erklärt er nur den (11 Ende) für verwandt mit ihm, der den Willen Gottes thut, worüber schon gesprochen ist.

Jesus Polemik, wegen des Händewaschens, das die Jünger vor dem Essen verabsäumten (Cap. 15) kann noch weniger beweisen, als die, wegen des Aehrenpflückens und der Heilung am Sabbathe. Gewiß konnte Jesus gegen diese unschuldige Zeremonie an sich nichts haben wollen. Den eigentlich römischen Gedanken, daß das Essen eine religiöse Handlung, der Tisch ein Altar Gottes sei, daß man daher nur mit reinen Händen zum Tische des Herrn kommen dürfe, fanden die Rabbinen zu tief religiös, als daß sie ihn sich nicht hätten aneignen sollen. Sie machten daher die orientalische Sitte, die, in Ermangelung der bei uns üblichen Messer und Gabeln, das Waschen der Hände vor und nach dem Essen (מים ראשונים und מים אחרונים) erheischt, zu einem religiösen Gebrauch. Wohl möglich, daß Uebertreibungen dabei vorkamen, daß das zufällige Außer-Acht-Lassen dieser Sitte des Aufhebens nicht werth war, das die Pharisäer davon machten und daher Jesu Worte. V. 11 kann aber gewiß nicht auf die von Moscheh verbotenen Speisen sich beziehen, von denen hier auch keine Rede ist; Petrus würde sonst nicht viel später (Apostelgesch. 10, 9 ff.) einer wunderbaren Himmelserscheinung bedurft haben, um sich entschließen zu können, mit einem Heiden zu essen. Karakteristisch ist, daß Jesus V. 14. diesen eifernden Pharisäer nicht bösen Willen und Heuchelei vorwirft, sondern sie nur als blinde Wegweiser bezeichnet, die die allerdings nothwendige Symbolik des Judenthums für das Ganze der Religion in ihrem unverständigen Eifer halten.

Unsere ganze Auffassung von dem Leben und Wirken Jesu, daß er die Aufgabe von ganz Jisrael auch für die eines jeden Jisraeliten hielt, daß er diese Gesinnung in Jisrael herrschend machen wollte, und nur dann, wenn die Jisraeliten sich diese Gesinnung angeeignet hätten, wenn die Jisraeliten wußten, daß Jeder von ihnen ein erzogener Sohn Gottes und ein geduldig und standhaft leidender Knecht des Herrn sein solle, und auch ernst strebten, dieses zu sein, daß nur alsdann er hoffte, daß die Heiden die Nichtigkeit ihres Strebens erfahren und sich vom Götzendienst ab- und zu Gott

hinwenden werden, wird bestätigt durch das Benehmen Jesu gegen das kananäische Weib (15, 21 ff.). „Ich bin nur gesandt zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Jisrael" spricht Jesus, als seine Jünger ihn aufforderten, den Leiden dieser Frau sich hülfreich zu erweisen. „Es ist nicht recht," giebt er dem flehenden Weibe zur Antwort, „das Brod den Kindern zu nehmen und den Hunden vorzuwerfen." Das heißt doch zum wenigsten klar gesagt, daß vermöge der göttlichen Oekonomie die Heiden nicht eher Gott wahrhaft angehören können, als bis Jisrael von Gottesfurcht gesättigt ist und dann vermittelst seiner wahrhaften Gottesfurcht auch die Heiden zu Gott führt. Nur erst als das Weib Jisraels höhern Beruf anerkennt, worin ja schon die Anerkennung des Gottes Jisraels liegt, nur erst als es diesen Vergleich von den Kindern und den Hunden gelten läßt und sich nur die abfallenden Brosamen erbittet, kann sich Jesus entschließen, ihr beizustehen.

Seine Jünger fragt er nach Kap. 16, 13 ff. „Wer die Leute sagen, daß er sei? Sie antworten, Einige meinen Johannes der Täufer, Andere Elias, Andere Jeremias, oder der Propheten einer. Nun fragt er sie: Ihr aber, wer sagt ihr, daß ich sei? Und begeistert antwortet ihm Petrus: Du bist weder Elias, noch Johannes, weder Jeremias, noch sonst ein Prophet, sondern du bist Christos, der Sohn des lebendigen Gottes."

Diese Antwort überrascht und entzückt Jesus mit Recht. Er sieht sich einigermaßen am Ziel seines Lebens, er sieht sein Streben mit schönem Erfolge gekrönt. Von Jemandem, der noch lebt, zu sagen, daß er der erzogene Sohn Gottes sei, ist fast unmöglich. Wie kann ich wissen, wenn ich auch Jahre lang in den geheimsten Falten des Herzens des Nächsten geforscht und nichts Unrechtes jemals erblickt habe, daß er nicht dennoch noch vom Wege des Guten abweichen werde? Niemand kennt daher den Sohn, denn der Vater. Allein dieses Bewußtsein, von Niemandem in seinem eigenthümlichen Wesen verstanden werden zu können, mußte Jesus recht schmerzlich berühren. Hatte ja der Satan ihn dadurch gerade verleiten wollen, seinen ganzen Lebensberuf aufzugeben, indem er ihm vorhielt, daß sein Werk nicht sein Leben überdauern wird (s. oben S. 651)! Wenn er stirbt und Niemand weiß, was er gewollt

hat und man ihn nur für einen Propheten oder sonst einen nach dem Guten gestrebt habenden Menschen hält, nicht aber für den, der das, was ganz Israel sein sollte, für sich wirklich war: so war sein Leben, menschlich geredet, ein verfehltes. Niemand wird alsdann dieses anerkennen wollen, daß jeder Israelit das zu sein hat, was ganz Israel sein solle; Niemand wird der erzogene Sohn Gottes und der für das Gute alle Leiden tragende Knecht des Herrn sein wollen — und so wird nach ihm wie vor ihm der Zustand Israels ungebessert bleiben. Da wird er in seinem innersten Wesen erkannt und anerkannt von einem seiner begeisterten Jünger. Welche Freude für ihn. Ist diese Erkenntniß auch noch äußerlich, wird Petrus auch noch nicht den heiligen Entschluß fassen und ihn unabänderlich verwirklichen, selbst der Sohn des lebendigen Gottes zu sein, wird er auch noch oft wankelmüthig werden: so reicht seine Anerkenntniß doch hin, Jesum die Gewißheit zu geben, daß das, was er gewollt, sein Leben überdauern wird. Er antwortet ihm daher auch freudig: „Selig bist du, Simon Bar-Jona, denn Fleisch und Blut haben es dir nicht geoffenbart, sondern mein Vater im Himmel. Ich sage dir aber auch, daß du der Felsen bist und auf diesen Felsen will ich meine Gemeinde bauen u. s. w." Du wirst mein Werk nach meinem Tode fortsetzen, wirst selbst der erzogene Sohn Gottes sein wollen, so daß du nur das Rechte und Gottgefällige wollen und thun wirst, und daher wird im Himmel gebunden sein, was du auf Erden bindest u. s. w. Nun da ihn die Jünger erkannt und verstanden haben, zeigt er ihnen den Inhalt seiner Aufgabe, wie er dem vorhandenen Bösen kühn entgegentreten, Alles von ihm geduldig leiden und es so, durch seine Geduld, seine Nichtigkeit erfahren lassen müsse: da erschrickt Petrus vor dieser schweren Aufgabe und zeigt sich, wie gesagt, noch weit davon entfernt, selbst der Sohn Gottes werden zu wollen. Jesus wiederholt daher nochmals die ganze Bedeutung seiner Leiden. „Wenn Jemand will mir nachkommen, d. h. das sein, was ich bin, so verleugne er sich selbst u. s. w. (24–26)." Aber er zeigt seinen Jüngern auch die Früchte dieser Leiden. Alles Böse wird durch sie vernichtet werden und alsdann wird die wahre Messiaszeit eintreten, „wo der Menschensohn, der bisher gelitten hat, kommen wird in der Herr-

lichkeit seines Vaters und einem Jeglichen vergelten nach seinem Thun" (V. 27). Auch hier sieht er wieder diese herrliche Zeit ganz nahe. „Wahrlich sage ich euch! es sind etliche unter denen, die hier stehen, die nicht den Tod schmecken werden, bis daß sie des Menschen Sohn haben sehen kommen zu seinem Reiche." (16 Ende.)

Auch die Frage Kapitel 19, 3: „Ist es einem Manne erlaubt, sein Weib zu entlassen, um jeder Ursache willen?" braucht nicht so böse gemeint gewesen zu sein, als dies der Evangelist darstellt, da diese Frage bekanntlich von den damaligen Rabbinen selbst verschiedentlich beantwortet worden war. Es ist übrigens nicht unerwähnt zu lassen, daß Jesus in seiner Antwort die Frage der Pharisäer nicht beantwortet, sondern nur umgeht. Vom praktisch-juridischen Standpunkte, für welchen allein die Rabbinen eine feste und gesetzliche Regel suchten, versetzt er sie auf den moralisch-ethischen. Daß dieser letzte Standpunkt nicht ohne Härte ausführbar ist, ahnen daher schon die Jünger: „Wenn also die Sache des Mannes mit dem Weibe ist, so frommt es nicht zu heirathen" (19, 10). Die Kirche hat daher auch immer von diesem Grundsatze Jesu abweichen müssen und in der katholischen Kirche, wo man streng nach dem Ausspruche Jesu verfahren will, bleiben die Uebelstände hiervon nicht aus. Denn bei der Ertheilung oder Verweigerung der Erlaubniß zu einer Ehescheidung kann nicht die Frage sein, ob diese Scheidung auch moralisch ist — dieses muß dem Gewissen der Betheiligten überlassen bleiben — sondern ob das heilige Institut der Ehe, welches nicht dem Einzelnen, sondern wesentlich der Gesellschaft angehört, nicht durch diese Scheidung verletzt, in seinem heiligen Rechte und Bestande beeinträchtigt wird? Man muß dieses festhalten, um zu wissen, daß sowohl die Rabbinen als Jesus hier Recht haben. Wenn die Rabbinen die Ehescheidung blos von ihrer moralischen und nicht von ihrer praktisch-juridischen Seite betrachten, so sind sie nicht minder streng als Jesus כל המגרש אשתו ראשונה מדבח מדריד עליו דמעות „Wer sich von seinem ersten Weibe scheiden läßt, über den weint der Altar Thränen," bemerken sie (Gittin 92 a), worin bestimmt der ganze Gedankengang von Jesus schon liegt; denn nach rabbinischer Redeweise ist Adam aus der Erde des Altars (Ber. Rabb. 14.)

geschaffen. Der Altar weint über die Trennung des aus ihm als Vereinigtes und so vereinigt bleiben Sollendes Hervorgegangenen.

Die Antwort Jesu (19, 17): „Was nennst du mich gut, Niemand ist gut als Einer, Gott," ist wiederum bezeichnend. So lange der Mensch lebt, bleibt ihm die Möglichkeit zu sündigen; er hat also immer auf seiner Hut zu sein, die Sünde zu fürchten (vgl. oben S. 48) und kann daher noch nicht gut genannt werden. Nur wenn er vollendet, wenn er sich bis in seine Sterbestunde als treu bewährt hat, kann von ihm gesagt werden: er war gut. Ebenso ist das Folgende 17—22 eine Bewährung unserer bisherigen Auffassung. Der Lohn, den Jesus seinen Jüngern verspricht, V. 28—29, braucht nicht nothwendig von der Zeit der Auferstehung verstanden zu werden, da, wie wir oft gesehen haben, Jesus die Verwirklichung der messianischen Hoffnungen, wenigstens für Israel, noch zur Lebzeit der Apostel erwartete. Er mag sich das so gedacht haben, daß durch das Wirken seiner Jünger das Böse in Israel wüthend werden, sich auf den höchsten Grad steigern und seine Nichtigkeit erfahren wird, daß nun Israel sich plötzlich dem Guten in die Arme werfen und die Romer von dieser Sinnesänderung überrascht, sich nun ebenfalls dem Gotte Jakobs zuwenden werden.

Die folgende Parabel 20, 1—16 findet sich ebenfalls häufig bei den Rabbinen. Ebenso sind seine Worte 20, 27. 28 eine Bestätigung des bisher Gesagten.

Was uns 21, 1-8 von dem Einzug Jesu auf einer Eselinn erzählt wird, kann nur als ein Beweis damaliger nicht sehr taktvoller Exegese, nicht aber für wirkliche Geschichte genommen werden. Einmal zugegeben, daß der Prophet in seiner Schilderung des wahren Messias, dem, gerade wie auch Jesaja in der angeführten Stelle (Jes. 42, 1—4) ihn geschildert hat, freiwillig die Völker gehorchen werden, in dessen Zeit daher jedes Unrecht und jeder Krieg aufhören wird (Secharja 9, 9. 10), das Bild des Einherreitens auf dem Thier des Friedens, statt auf dem des Krieges, auf der Eselinn, statt auf dem Pferde buchstäblich meint; auch davon abgesehen, daß Jesus nach seinen Verhältnissen, der den Kampf mit dem Bösen in der

Welt erst beginnen wollte, ganz richtig sagen mußte: „Ich bin nicht gekommen Frieden zu bringen, sondern das Schwert" (10, 42); so können doch die Worte des Propheten keineswegs so geschmacklos in Erfüllung gehen sollen, wie das hier der Fall sein soll. Jedenfalls muß das Reiten auf einer Eselinn ganz zufälliger Weise, ohne alle Ostentation stattfinden und erst hinterher muß sich herausstellen, daß das gar nicht Beabsichtigte, die Erfüllung einer Prophezeihung, stattfand. Wenn aber Jemand, der zu Fuße zu gehen gewohnt ist, nun sich eine Eselinn holen läßt, um die Worte des Propheten in Erfüllung gehen zu lassen, so erinnert das an das Turnier in Immermanns Epigonen.

Die Antwort, die Jesus den Pharisäern (21, 23–28) giebt, erklärt sich durch sein gerechtes Wort (Kap. 12, 30): „Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich." Sein Wirken und Wollen kann weder durch ein Wunder bestätigt werden — denn wie soll ein Wunder die Sündlosigkeit des Wunderthäters beweisen? — noch bedarf es eines solchen. Ebenso bedarf, noch ist es fähig einer ausdrücklichen Erklärung durch Worte. Wenn seine ganze Persönlichkeit nicht den Eindruck hervorbringt, daß er das Rechte und Heilige wolle, wie können denn Worte dieses bewirken? Wenn nun Jemand kommt und fragt: durch welche Macht thust du dieses? so kann diese Frage keine aufrichtige sein. Wer das wirklich wissen will, der hat die Antwort schon in der ganzen persönlichen Erscheinung eines Jesus. Es kam also nur darauf an, die Fragenden ihre Doppelzüngigkeit fühlen zu lassen. „War die Taufe des Johannes vom Himmel oder von Menschen?" Hier brachte sie ihre Doppelzüngigkeit in Verlegenheit. Sagen wir vom Himmel, warum habt ihr euch nicht gebessert? Sagen wir von Menschen, so wird uns das Volk steinigen, bei dem Johannes als ein Heiliger gegolten hatte. Sie sagen also, wir wissen es nicht und Jesus sagte mit Recht: „dann sage ich euch auch nicht, durch welche Macht ich dieses thue." Ob es aber die Aeltesten und der Hohepriester waren, die ihm diese heuchlerische Frage vorlegten, ist zu bezweifeln. Denn diese wären wohl nicht zu ihm getreten, um ihn zu fragen, sondern hätten ihn vor das Syne-

drium gefordert; da dieser hohe Gerichtshof selbst die Könige vor sein Forum zu laden gewohnt war.

Die Worte (21, 43): „Darum sage ich euch, es wird das Reich Gottes von euch genommen und einem Volke gegeben werden, das die Früchte desselben bringt," finden ihre Erklärung sowohl in dem „von den Bauleuten verachteten Stein, der zum Eckstein geworden ist," als auch in V. 45, nach welchem „die Pharisäer gemerkt haben, daß er sie meine." Der hier angewendete Psalmvers (Ps. 118, 22) ist nämlich ursprünglich auf Israel bezogen. Israel, das unter den Völkern verachtete, singt der begeisterte Sänger, ist zum Eckstein der Welt geworden. Jesus wendet ihn nun im umgekehrten Sinne an. Wähnt nicht, daß ihr schon durch eure Geburt und durch eure Stellung ohne die Aufgabe Israels zu übernehmen, dieser Eckstein, einmal den von euch verachteten Heiden, das andere Mal der von euch eben so verachteten Masse des Volkes gegenüber, wäret, eine Verachtung, von der ihr so eben Proben ablegtet, indem ihr der Stimme des Volkes weder über Johannes, noch über mich beipflichten wollt und es blos nicht wagt, derselben öffentlich entgegenzutreten. Glaubt nicht, daß ihr der Eckstein seid, von dessen Anerkenntniß oder Nichtanerkenntniß das Gelingen oder Mißlingen des Guten abhängig wäre; Gott wird die von euch verachteten eben auf eine in euren Augen so wunderbare Weise zum Ecksteine machen, als ihr dieses geworden seid. Aber ihr werdet nicht wie jetzt neben dem Guten noch fortbestehen, sondern in jener Zeit der Herrschaft und Verherrlichung des Guten wird Jeder zu Grunde gehen, der sich demselben fortwährend widersetzt. Wohl mag aber auch Jesus, jetzt in die Hauptstadt eingezogen und das Treiben daselbst, das Bestreben der Partheien und ihrer Lenker in der Nähe erblickend, geahnt haben, was die Nothwendigkeit der Verhältnisse später seinen Jüngern von selbst eingab. Er mag nun zur Einsicht gekommen sein, daß seine Hoffnungen von der baldigen Verwirklichung der Messiaszeit, von der plötzlichen Bekehrung des größten Theils von Israel, von ihrem plötzlichen zur Einsichtkommen, was sie als Israeliten zu sein hätten — ein Jeder ein erzogener Sohn Gottes, ein leidender Knecht zur Verherrlichung des Herrn — zu sanguinisch waren, und daß seine Schüler

sich werden darauf beschränken müssen, die Heiden auf die Stufe der Religiosität zu erheben, wo Israel damals schon stand, zur Erkenntniß des Einen Gottes, des heiligen Herrn der ganzen Natur, und daß über der Ausfüllung der Kluft zwischen dieser äußerlichen Erkenntniß und dem Leben in Gott noch Vieles sich wird ereignen müssen. Das ist auch der Sinn der folgenden Parabel (22, 1—10). Ueber Vers 11—14 aber muß ich dem Urtheile von Strauß völlig beistimmen, daß hier eine andere Parabel an die vorige irrthümlicher Weise angehängt worden, deren Sinn, weil uns eben der Anfang dazu fehlt, wir nicht mehr enträthseln können.

Die folgende Frage vom Zinsgroschen (Matth. 22, 15 ff.) war ebenfalls gewiß nicht so boshaft gemeint, als der Evangelist sie darstellt. Wir müßten uns wundern, wenn die Pharisäer sie nicht an ihn gestellt hätten. Sie, von ihrem Standpunkte aus, mußten von Jesus erwarten, daß er den ungeheuren Einfluß, den er auf das Volk ausübte, und der jetzt, bei der Menschenmasse, die sich zum Feste in Jerusalem eingefunden hatte, sich erst recht herausstellte, gleich dem frühern Judas Makkabäus, dazu benutzen würde, die Römerherrschaft abzuschütteln. Was hätte es nicht, menschlich berechnet, für eine Wirkung haben müssen, wenn jetzt und von einem solchen Führer geleitet, der lange unter der Asche glimmende Funke gezündet hätte? Er, der weder den Pharisäern noch den Sadduzäern recht gab, der vor Allem forderte, daß Jeder sich selbst das Unglück des Vaterlands zuschreibe, dem daher Alle sich anschließen konnten, er würde in jetzigem Zeitpunkte, wo wenigstens drei Millionen Menschen in Jerusalem sich befanden, die ihm Alle unbedingt und begeistert gefolgt wären, die Macht der Römer, nach aller menschlichen Berechnung, unbedingt gebrochen haben. Sie sendeten ihm daher Jünger, um sich mit ihm für den bevorstehenden Aufstand zu verständigen. Sie legten ihm die Frage unumwunden vor: Sollen wir losschlagen, oder nicht? Ist es recht, daß wir dem Kaiser Abgaben zahlen? Freilich lag es nicht in seiner Absicht politisch aufzutreten; denn er erkannte, daß die Bedeutung des jisr. Volksdaseins keine politische, sondern eine rein religiöse sei.

Er mag daher die Absicht der Abgeordneten selbst mißverstanden haben; er mag da Verrath erblickt haben, wo nichts weniger, als dieses vorhanden war — denn die Klugheit dieser Welt verachtete er — seine Antwort war daher auch hier sehr bezeichnend. „Wessen ist das Bild und die Ueberschrift auf der Münze? des Kaisers." So benutzt ihr denn die Vortheile, die mit der Herrschaft des Kaisers verknüpft sind. „Gebet denn auch dem Kaiser, was des Kaisers ist und Gotte, was Gottes ist."

Von hier aus datirt aber der Haß des Synedriums und der Volkshäupter gegen Jesus. Auf diese Antwort mußten sie ihn um jeden Preis aus dem Wege zu räumen suchen; denn sie hatten ihn von jetzt an zu fürchten. Er hatte in ihren Augen die Bedrückungen der Römer gebilligt, er war zum Verräther an der Nationalsache geworden. Abgesehen von der persönlichen Gefahr, die sie liefen, wenn er, der, wie er ihnen von jetzt an vorkam, heimliche Römerfreund, ihre Frage, ob man gegen die Römer einen Aufstand beginnen sollte, denselben verrieth, wer stand ihnen dafür, daß er seinen ganzen, ungeheuren Einfluß nicht dazu benutzen würde, das Volk den Römern gänzlich zu überliefern und den letzten Schatten von Selbstständigkeit, der geblieben war, zu vernichten? Hatten sie ja damals schon die Erfahrung mit theurem Blut bezahlt, daß den Römern kein Mittel heilig war, jede Völkerindividualität bis auf den letzten Scheine zu vernichten. Die Unpartheilichkeit der Geschichte erfordert es, daß wir auch den Gegnern Jesu Gerechtigkeit angedeihen lassen, und ihre Handlungen und Gesinnungen nicht blos durch die Brille eines begeisterten Anhängers Jesus, der von ihren geheimen Absichten gar keine Kenntniß haben konnte, erblicken.*)

„Daß man bei der Auferstehung weder freien wird u. s. w." war auch die Meinung der Pharisäer. Seine Stellung zu diesen spricht er noch klarer aus (23, 3). „Alles, was sie euch gebieten zu halten, das haltet; nach ihren Werken

*) Hiernach ist auch mein Seite 89 ausgesprochenes Urtheil zu modifiziren. Das Judenthum ist nicht Schuld am Tode Jesus, sondern nur die Zeitverhältnisse.

aber thut nicht." Ebenso V. 23. „dieses sollt ihr thun und jenes nicht lassen." Er erkannte und billigte also die Nothwendigkeit der pharisäischen Rechtsformeln zur Erhaltung des Judenthums. Das Extrem des Pharisäismus karakterisirt er treffend 23, 16 ff. Von V. 34 an bekommt seine Rede einen wahrhaft prophetischen Schwung, und die Eigenthümlichkeit der Propheten, einmal selbst der Redende zu sein, das andere Mal Gott reden zu lassen, begegnet uns hier wieder.

Kap. 24, V. 2 verkündet er den Untergang des Tempels. Es hängt dieses mit dem Vorhergehenden zusammen. In dem Kampfe, den Jesus mit dem Bösen eingehen will, wird dieses, wie gesagt, seine ganze Macht aufbieten. Eine Folge dieser Bosheit wird der Untergang des Nationalheiligthums sein, gerade wie der erste Tempel zerstört worden in Folge des Götzendienstes der damaligen Zeit. Und nun erst werden seine Feinde die Größe ihrer eigenen Bosheit einsehen, davor zurückschrecken und sich zum Guten wenden, gerade wie nach der Zerstörung des ersten Tempels den Juden über ihre Bosheit die Augen geöffnet wurden und sie sich dem Guten zuwendeten. Dann wird das Messiasreich erst beginnen können. Auf die Frage der Jünger (V. 3): „Sage uns, wann dieses sein wird, und welches das Zeichen deiner Ankunft und des Endes der Welt?" führt Jesus diesen Gedanken noch weiter aus.*) Es werden viele fal-

*) Wir wollen hier auf ein Mißverständniß des Textes aufmerksam machen, dessen die Kirche sich bald zu Schulden kommen ließ, und es ist daher Salwador nicht zu verargen, wenn er selbst in diesen Fehler verfällt. Indem der Text lautet, welches ist das Zeichen deiner Ankunft und des Weltendes, so liegt der Irrthum nahe, als denke sich Jesus, ähnlich den Persern (s. oben S. 226) das Messiasreich nicht mehr auf dieser Erde, in dieser Welt, sondern nach dem Untergange alles Sichtbaren in der Welt, wird Gott einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen und hier erst wird das Messiasreich wirklich werden. Allein Jesus hat mit seinen Jüngern gewiß nicht griechisch, sondern das damals unter den Juden übliche hebräisch gefärbte Aramäische gesprochen. Wir müssen also in diesem Dialekte die Originalworte aufsuchen. Das können wir aber nur, wenn wir im Talmud nachschlagen; denn hier finden sich jene Vorstellungen noch so bezeichnet, wie sie auch zur Zeit Jesu bezeichnet wurden. Im Talmud wird aber die Messiaszeit niemals als das Ende der Welt bezeichnet — diesen Ausdruck kennt der

sche Propheten und Messiasse aufstehen; man wird von Krieg und Kriegsgerüchten hören; es wird eine Weltrevolution ausbrechen; Hungersnoth, Seuchen und Erdbeben werden ausbrechen. Das Alles wird aber erst der Anfang der Wehen (חבלי משיח der Rabbinen) sein; eine allgemeine Verfolgung der Guten wird einbrechen; viele werden alsdann abfallen und ihre frühern Brüder mit verfolgen helfen. Die Gottlosigkeit wird überhand nehmen — doch es werden auch Viele das Alles geduldig und standhaft ertragen und ausharren bis zum Ende. Dann wird die Botschaft von dem Messiasreiche auf der ganzen Erde verkündet werden; alle Völker werden sich dem Wahren und Guten mit ungetheiltem Herzen zuwenden und dann wird erst das Ende kommen. Die Bosheit wird aber vorher so weit gehen, daß sie sich sogar am Heiligthum vergreifen wird; dann wird es Zeit sein, schleunigst die Flucht vor ihr zu ergreifen. Und wehe denen, die nicht fliehen können! den Schwangern und Säugenden. Doch betet, daß die Flucht weder im Winter, noch am Sabbath stattfinde.*) Wenn Gott jene Tage nicht abkürzen würde, so könnte sie Niemand ertragen, doch der treu Bleibenden wegen kürzt Gott die Zeit der Leiden ab. Es werden viele Wunderthäter aufstehen und sich für den Messias ausgeben, glaubet dem nicht. Aber der Messias wird in diese Verwirrung plötzlich und unerwartet Licht bringen (wenn das Böse den höchsten Grad erreicht hat, so zerfällt es um so plötzlicher in Nichts zusammen). Noch wird die Sonne und der Mond verfinstert

---

Talmud nicht — sondern entweder unbestimmt עתיד לבוא „die Zukunft, oder הקץ das Ende schlechthin, worunter nicht das Ende der Welt, sondern das Ende von Israels Leiden, das Ende der Herrschaft des Bösen verstanden wird. Nach dem Zeichen des Endes fragten daher auch die Jünger. Man sieht aber leicht, wie schon der griechische Uebersetzer die Frage nach dem Ende nicht mehr auf Israels Leiden bezogen wissen wollte und sie daher in das Ende der Welt verwandeln konnte. In Vers 6: „aber noch ist nicht das Ende da," haben wir aber noch die Originalworte ebenso V. 13. 14.

*) Auch der Talmud weiß, daß Elias nicht am Sabbath kommen wird, damit die heilige Ruhe dieses Tages nicht verletzt zu werden braucht. Ueberhaupt ist die Identität dieser Schilderung Jesu und die der Rabbinen über die Vorzeichen der Messiaszeit fast wörtlich.

werden (nach Jeschaja 24, 20 ff., wie überhaupt alle diese Vorstellungen den Propheten nachgebildet sind) und die Sterne werden vom Himmel fallen (es ist dies nur rhetorisch zu nehmen, wie auch beim Jeschaja. Keineswegs dachte sich Jesus damit den Untergang der Welt verknüpft); dann werden die Geschlechter der Erde wehklagen über ihre bisherige Bosheit und sie werden den Messias in aller möglichen Herrlichkeit kommen sehen. Und nun wird er seine Boten (מלאך ungenau mit Engel gegeben) aussenden nach allen Enden der Welt unter lautem Posaunenruf (Jesch. 27, 13) und sie werden Alle, die wahre Israeliten gewesen sind, die treu und standhaft gelitten haben, während alle übrigen Geschlechter noch wehklagen (V. 30) versammeln von allen vier Enden der Welt. Er fügt wie sonst oft hinzu, daß sie das Alles recht bald, noch bei ihrem Leben zu erwarten haben (V. 34). Den Tag und die Stunde der Ankunft des Messias weiß nur Gott (ähnlich die Rabbinen). Er wird gerade dann kommen, wenn man ihn am wenigsten erwartet. Darum haltet euch immer bereit und ergebt euch in keinem Augenblick dem Bösen. Wer sich nicht immer bereit hält, den Messias zu empfangen, wird sich es zuzuschreiben haben, wenn er gerade ihm zur ungelegenen Zeit kommt und er von seinem Reiche ausgeschlossen wird (Parabel von den zehn Jungfrauen). Besonders ihr, die ihr durch mich angeregt seid, müßt viel Gutes gewirkt haben vor jener Zeit (Parabel von den getreuen und unnützen Knechten). Dann wird der Messias ein allgemeines Gericht halten über alle Völker (gerade wie die Rabbinen den großen Gerichtstag יום הדין הגדול והנורא mit der Messiasherrschaft in Verbindung setzen).

Ueber die Einsetzung des Symbols des Abendmahls (26, 26. 27.) werden wir in der Kultusphilosophie ausführlicher sprechen. Wiederum befindet sich hier im Text ein Uebersetzungsfehler. Jesus sprach unmöglich „das ist mein Leib" da in der Sprache, die Jesus gesprochen, sich für das Wort „Leib" kein ganz entsprechendes Wort findet. Er sprach: Esset, das ist mein Fleisch; trinket das ist mein Blut. Fleisch und Blut (בשר ודם) ist ein stehender Ausdruck für das ganze Sein des Menschen. Jetzt, wo ich von euch gehe, da sollt ihr mich auf Erden ersetzen, indem ihr mein Werk fortsetzt. Dazu

ist nöthig, daß ihr von jetzt an, wie ich es war, erzogene Söhne Gottes, geduldig leidende Knechte des Herrn werdet, daß Jeder von euch die ganze Aufgabe Israels zu der seinigen mache, daß heißt, das Jeder von euch mein ganzes Wesen in sich aufnehme, völlig werde, was ich war. Das ist mein Blut, das des neuen Bundes, den ich jetzt mit euch schließe, keineswegs, um auch nur ein Jota vom alten aufzuheben, sondern neu nur relativ, indem noch Keiner vor uns die Bedeutung des Bundes Gottes mit Israel in dieser seiner ganzen Tiefe und Wahrheit erkannt und sich hat aneignen wollen, wie wir.

Die Worte, die nun folgen, „das für Viele vergossen wird zur Vergebung der Sünde" klingen zu sehr an spätere kirchliche Vorstellungen an, um für ächt gelten zu können. Von dieser Vorstellung kam bisher in den Reden Jesus nichts vor. Ist es aber denkbar, daß Jesus eine solche so vieler Deutungen fähige Lehre nur so kurz abgefertigt hätte, wenn es ihm in den Sinn gekommen wäre, sie seinen Jüngern als Dogma, das bei der Gefahr des Verlustes der ewigen Seligkeit von jetzt an geglaubt werden müsse, hätte hinterlassen wollen? Außerdem liegt ihr aber ein arger Irrthum zu Grunde, den Salwador, als Jude, wohl hätte merken sollen. Die Kirche denkt sich nämlich, daß Jesus das Opferlamm für den neuen Bund geworden sei, statt des Pesachlamms, das zur Stiftung des alten diente. So wie das Blut des alten Opferlamms vergossen worden sei zur Vergebung der Sünden, so habe nun das neue Lamm, das am Pesach statt des alten geopfert worden sei, Jesus, sein Blut für viele vergossen zur Vergebung der Sünde. Allein das Pesachlamm wurde nicht geopfert zur Vergebung der Sünden; es war kein חטאת „Sündopfer." Es liegt die Verwechselung zu Grunde mit dem Opferlamm, das am Versöhnungstag (als שעיר המשתלח Lev. 16, 22) „alle Sünden Israels in ein ödes Land tragen mußte."

Wahrhaft rührend ist der Kampf in Gethsemane. „Der Geist ist willig, das Fleisch aber schwach" (Matth. 20, 41) bezeichnet Alles. Die physische Todesangst konnte ihm indeß kein anderes Gebet entlocken, als: „Herr, wenn es möglich ist, so gehe dieser Kelch von mir, doch nicht, wie ich will, sondern, wie du willst"

(Matth. 26, 39). So betet der wahre Sohn Gottes, der zu seiner Verherrlichung leidende Knecht, kurz der Israelit, der die ganze welthistorische Aufgabe Israels auch zu der seinigen macht. Sein Ende ist denn auch seines übrigen Lebens würdig. Mit hohem Selbstgefühl tritt er unter den Pöbelhaufen, der überall heute Jemanden bis zum Himmel erhebt, sobald aber die Stunde seinem Günstling nicht mehr zu lächeln scheint, nicht müde wird, den so eben noch hoch Gepriesenen mit Füßen zu treten, und fragt: „Wie gegen einen Räuber seid ihr ausgezogen mit Schwertern und Stangen, um mich zu fangen; täglich saß ich bei euch und lehrte im Tempel und ihr habt mich nicht gegriffen? (V. 55)."

Ueber die Scene im Hause des Hohenpriesters besitzen wir, wie Salvador mit Recht geltend macht, nur eine dramatische, aber nicht die historisch beglaubigte Erzählung. Woher sollten denn auch die mittlerweile geflohenen Jünger den Hergang so genau erfahren haben? Einem spätern Christen, der den Ausdruck „Sohn des lebendigen Gottes" in *seinem Sinne* nahm, konnte allerdings nichts plausibler sein, als Jesus dieses Ausdrucks wegen verurtheilen zu lassen. Denn nichts erregte mehr und erregt heute noch die Opposition der Juden gegen das Christenthum, als der orthodox kirchliche Begriff vom „*Sohne Gottes*." Aber keineswegs kann Jesus dieses Ausdrucks wegen verurtheilt worden sein. Abgesehen davon, daß nach (Deut. 14, 1) jeder Jude sich als den *geborenen Sohn Gottes* zu nennen das Recht hatte, und der Hohepriester also sich vorerst eine nähere Erklärung hätte ausbitten müssen, ob Jesus sich noch in einem andern Sinne Sohn Gottes nannte und nicht so ohne weiteres sich die Kleider zerreißen und sagen gekonnt hätte: „Was haben wir noch Zeugen nöthig? Siehe, nun habt ihr seine Lästerung gehört" (V. 65); noch weniger ihn, ohne daß auch nur *ein* Richter die leichte Vertheidigung übernommen hatte, zum Tode hätte verurtheilen lassen können — ein Verfahren, bei welchem nicht einmal der Schein von Gerechtigkeit gerettet worden wäre, den man doch durch das Abhören so vieler Zeugen zu retten bemühet war — abgesehen davon, ward ja Jesus gar nicht dieses verbrecherischen Ausdrucks wegen ans Kreuz geschmiedet. Der Landpfleger weiß ihn wegen nichts Anderens angeklagt, als daß er sich *für den König der Juden habe ausgeben*

wollen (27, 11). Er wird verhöhnt wegen dieser seiner Angabe (ibid. 29). An das Kreuz wird auch nur angeschlagen: dieses ist der König der Juden (37). Man sage nicht, daß die Aeltesten ihn allerdings seiner vermeintlichen Gotteslästerung wegen verurtheilten, daß sie aber dem Landpfleger gegenüber ein Verbrechen von politischer Bedeutung hätten angeben müssen, weil sonst der Landpfleger, der sich um jüdisch-religiöse Vorstellungen wenig bekümmerte, ihn nicht hätte hinrichten lassen. Der Landpfleger wollte ihn ja so keines Verbrechens schuldig wissen, er soll ja seine Hände in Unschuld gewaschen haben; denn ihm schien Jesus keine Handlung begangen zu haben, die die Besorgnisse der Römer hätte wecken können. Er übergab ja Jesus blos dem Volke; Jesus wurde also nicht nach römischem, sondern nach jüdischem Rechte verurtheilt: weßhalb sollte also nicht auch die Beschuldigung am Kreuze gestanden haben, die in der That seinen Tod herbeigeführt hatte? Und wie stimmt es mit den eigenen Worten des Evangelisten (27, 41 und 42), nach welchen auch der Hohepriester mit den Schriftgelehrten und Aeltesten gesagt haben soll: „Ist er König von Israel, so steige er jetzt vom Kreuze herab, so wollen wir an ihn glauben," wenn er blos deshalb von demselben Hohenpriester verurtheilt worden ist, weil er sich für den Sohn Gottes ausgegeben habe? Außerdem stimmt diese Lammsnatur des Pilatus, wie Salwador richtig bemerkt, nicht mit den anderweitigen historischen Nachrichten, die wir über seinen Karakter besitzen und die ihn als einen wahren Bluthund erscheinen lassen. Daß Schikanen bei der Verurtheilung Jesus vorgegangen sind, wenn man will sogar ein absichtlicher Justizmord, wollen wir gern zugeben; wir haben ihre Quellen schon kennen gelernt; welcherlei Art diese aber waren — darüber fehlen beglaubigte Quellen. Man muß die außerordentliche Lage des damaligen jüdischen Staates ins Auge fassen, wo im Innern wüthender Partheihaß herrschte, nach Außen aber ein wachsamer, mächtiger und eigennütziger Feind nur die passende Gelegenheit erwartete, um auch den letzten Schein von Selbstständigkeit zu vernichten und man wird den Mord eines Jesus, wie wir seine Hinrichtung gern nennen wollen, nicht einmal ungewöhnlich finden. Eben des-

wegen hatte auch Jesus dieses tragische Ende seines Lebens lange vorher gewußt.

Wie wenig übrigens mit dem Ausdruck „Gottessohn" der spätere kirchliche Begriff noch zur Zeit verknüpft war, giebt der Evangelist Matthäus uns selbst noch zu erkennen. Er läßt den Hauptmann nach dem Tode Jesu noch unbefangen sagen: „Wahrhaftig dieser war Gottes Sohn," (Matth. 27, 54) ein Ausdruck, den außer Markus die übrigen Evangelisten in einen andern verwandelt haben.

Das eben erwähnte dramatische Interesse, die Gegner Jesu recht schwarz zu malen, gestehet der Evangelist fast selbst ein (Matth. 28, 15). Es ist auch psychologisch rein unmöglich, daß die Priester, nachdem sie durch Augenzeugen überführt, überzeugt sein mußten, daß Jesus wirklich auferstanden sei, noch ferner hartnäckig auf ihrem Sinn bestanden haben sollen, und dazu die Augenzeugen noch bestechen, eine Lüge zu verbreiten. Sie hatten ja selbst gesagt (27, 42), daß wenn er sich selber helfen würde, sie an ihn glauben wollten. Glänzender als durch eine Auferstehung konnte Jesus doch wahrlich nicht beweisen, daß er auch sich selber zu helfen wisse. Wie aber der Sammler, der das Evangel. Matthäus uns in seiner jetzigen Gestalt überliefert hat, auf diesen Gedanken kommen konnte, erzählt er uns selbst g a naiv. Bei den Juden seiner Zeit fand er die Ansicht verbreitet: die Jünger hätten blos diese Lüge von der Auferstehung des Jesus verbreitet. Er wollte nun die Quelle dieser Verläumdung auffinden. Nahe lag der Gedanke, daß auch sie von den persönlichen Feinden Jesus herrühre.

Was nun das Faktum der Auferstehung Jesu selbst betrifft, so können wir nicht anders, als hierin der Ansicht von Strauß beipflichten. Daß ein Todter wieder auferstehen könne, ward damals gar nicht für so unmöglich gehalten, als es jetzt der Fall ist. Herodes und mit ihm vieles Volk glaubten, daß Jesus kein Anderer wäre, als der wieder auferstandene Johannes (6, 14; 8, 28). Beim Verscheiden Jesus standen viele Leiber der Verstorbenen auf (27, 52. 53). Nun aber mußte Jesus als Wiederauferstandener geglaubt werden, sollte, nicht die menschliche, sondern die göttliche Absicht, die durch Jesus erreicht werden sollte, wirklich erreicht werden. War für

die Jünger Jesus nicht auferstanden, so war mit seinem Tode Alles aus. Jesu Verhältniß zu seinen Jüngern ist nicht das eines Lehrers zu seinen Schülern. Alles, was er lehrte, war, wie er selbst sagte, vor ihm in Moscheh und den Propheten schon gegeben. Es war also nicht eine Idee, für die er starb, und die also den Jüngern auch unabhängig von seiner Person geblieben wäre. Das große Verdienst Jesu bestehet in Etwas, das viel mehr ist als eine Idee; es bestehet in seiner ganzen Persönlichkeit. Daß er die Idee des Judenthums in seiner innersten Tiefe und Wahrheit gefaßt, erfüllte und verwirklichte, das war das Große an Jesu. Mit dem Bewußtsein, daß Jesus nun gestorben sei, ohne das, daß er wieder vom Tode auferstanden wäre, hätte nothwendig die zweite satanische Versuchung sich der Gemüther bemächtigen müssen. Daß die ganze Aufgabe der Juden auch die eines jeden einzelnen Juden sei, hätte ferner für Ueberspannung gelten müssen. Der Einzelne unterliegt ja dem Bösen, wie sollte er den Kampf mit demselben aufsuchen und zwar so, daß er für sich nur die Waffen der Geduld und der Standhaftigkeit in Anwendung bringen wollte? Das Leben Jesu wäre spurlos verschollen, gerade wie es bei denen, die nicht an seine Auferstehung glaubten, spurlos verschollen ist, so daß der etwa siebenzig Jahre nach ihm lebende Josephus den Jesus kaum noch dem Namen nach kennt. Weil aber das Leben Jesu nicht spurlos vorübergehen, sondern reichliche Früchte für die Menschheit tragen sollte, deswegen bewirkte Gott bei seinen Jüngern die Vorstellung, Jesus lebe noch; er sei vom Tode auferstanden.

Daß aber, um diesen göttlichen Zweck zu erreichen, die grob materielle Auferstehung nicht nöthig war, beweist uns das Beispiel des eifrigsten Verbreiters des Christenthums. Paulus galt (nach Apostelgeschichte 9, 1 ff.) eine Erscheinung, die er in einem Zustande der höchsten Verzückung hatte, so viel, wenn nicht noch mehr, als den übrigen Aposteln das Betasten der Wunden des auferstandenen Jesus. Wir haben daher allen Grund anzunehmen, daß auch die übrigen Apostel zu der Ueberzeugung von der Auferstehung Jesu auf eine ähnliche Weise wie Paulus kamen; denn Gott thut nirgends Wunder, wo er dasselbe auch ohne Wunder erreichen kann.

Das Faktum aber, daß Jesus wirklich auferstanden ist, ist eine sonnenklare Wahrheit; denn er lebt fort, und wahrlich nicht blos in der Kirche — hier lebt er nur theilweise und nicht nach seinem ganzen historischen Wesen fort — sondern noch mehr in allen denen, die wahre Juden in der ganzen, ungeschmälerten, tiefen Bedeutung des Wortes sein wollen; denn das historische Bild des Jesus, wie es uns im Matthäus vorliegt und von dem wir mit Absicht gar nichts ausgelassen haben, außer einerseits einige Parabeln von allgemein moralischem Inhalt (die sich ebenfalls in den Talmudim wiederfinden), anderseits die Wundererzählungen, zeigt uns ihn nicht als Jemand, der eine neue Religion stiften, sondern der die alte nach ihrem ganzen Inhalt verwirklichen wollte. Es kam und konnte Jesus gar nicht in den Sinn kommen, daß irgend Jemand, der als Jude geboren sei, je mit Recht aufhören könnte, als Jude, sowohl in dem moralischen als in dem symbolischen Theil des Judenthums, zu leben. Nicht das zu ihm sagen: Herr! Herr! sagt er ja selbst, macht Jemanden zu seinem Anhänger, sondern das ungeschmälerte Thun des Willens seines Vaters im Himmel. Die Cultusphilosophie hat aber zu zeigen, daß die Idee des Judenthums ihm auch nothwendig dieses und kein anderes Gewand, diese und keine andere Symbolik, schaffen mußte. Wir haben also im Matthäus die historisch bewährteste Ueberlieferung des Lebens Jesu, historisch bewährt, sowohl durch ihre innere Wahrheit, als auch dadurch, daß sie sich nur wenig zersetzt zeigt von den Ansichten desjenigen, der dem Evangelium seine jetzige Gestalt gab, und der sich selbst als lange nach Jesus lebend ausgiebt (vgl. Matth. 27, 8. 28, 15). Seine Zusätze sind leicht zu entdecken, da, wie wir dies gezeigt zu haben glauben, innere Gründe jedesmal die Unmöglichkeit davon entdecken lassen, daß sich eine Begebenheit so zugetragen haben könne, wie der Evangelist es geglaubt hat. Fragt man aber, wie konnten so lange Reden von Jesus so treu im Gedächtniß behalten werden, so verkennt man hierbei wieder den Geist der damaligen Zeit. Der ganze Inhalt der Talmudim war Jahr-

hunderte lang blos dem Gedächtniß anvertraut, und man weiß, wie sehr die Rabbinen auf das treue, ja wörtliche Wiedergeben des vom Lehrer Gehörten hielten.

§. 67. Markus und Lukas.

Die beiden anderen evangelischen Berichte, die des Markus und des Lukas, haben zugegebener Maßen die Tradition des Matthäus zur Grundlage. Für unsern Zweck möge es daher genügen, wenn wir nur das aus ihnen auszeichnen, worin sie sich von Matthäus in Bezug auf die Grundanschauung vom Wirken und Wollen Jesu, von dem Verhältniß, das er sich zum Judenthum und zur Messiaszeit giebt, unterscheiden. Matthäus ließ Jesus zu dem Gichtbrüchigen sagen (9, 2): „Sei getrost, mein Sohn, es sind dir deine Sünden vergeben!" Diese Worte scheinen Markus zu unverfänglich für ein pharisäisches Ohr. Sie können auch, wie sie im Munde Jesu denn wirklich nichts weiter sein sollten, eine bloße Aufmunterung der Geduld und Standhaftigkeit des Kranken sein sollen, und die Episode von den murrenden Pharisäern wäre alsdann höchst unpassend. Markus läßt daher Jesus zu dem Kranken nur sagen: Kind, es sind dir deine Sünden vergeben (2, 5). Das klingt denn allerdings weniger wie ein Trost, als wie ein Machtgebot desjenigen, dem Alles im Himmel und auf Erden auf wunderbare Weise übergeben ist.

Die Frage der Pharisäer (Matth. 12, 10) läßt Markus ganz weg. Er berichtet nur (3, 2): „Und sie lauerten auf ihn, ob er ihn am Sabbath heilen würde, auf daß sie ihn anklagen könnten." Statt dessen fragt Jesus V. 4. „Ist es erlaubt am Sabbath wohl zu thun oder übel zu thun? ein Leben zu retten, oder zu tödten? Sie aber schwiegen." Man siehet die Fortbildung, die die Geschichte des Matthäus in den Händen des des Judenthums völlig unkundigen Markus schon erhalten hat. Eigenthümlich ist es auch, daß bei Markus Jesus sogar den unreinen Geistern es sehr einschärfte, daß sie ihn nicht bekannt machen sollten (3, 12). Die Worte Jesus beim Matthäus (12, 32): „Wer irgend ein Wort redet wider den Menschensohn, dem wird es vergeben

werden," schienen Markus zu verfänglich; er läßt sie daher weg (vgl. Mark. 3, 28. 29). Auf die Frage der Jünger, warum er mit dem Volke in Gleichnissen rede, giebt Jesus bei Matthäus (13, 13) eine richtige Antwort. „Darum rede ich zu ihnen in Gleichnissen: denn sehend sehen sie nicht, und hörend hören sie nicht, noch verstehen sie. Und es wird an ihnen erfüllt die Prophezeihung Jesajas (Jes. 6, 10). Markus giebt dieser Antwort die merkwürdige, kaum zu entschuldigende Wendung: Ich rede deswegen mit dem Volke in Gleichnissen, „auf daß sie zwar sehen, aber doch nicht erkennen; und zwar hören, aber doch nicht verstehen; daß sie sich nicht bekehren und ihnen die Sünden vergeben werden (4, 12). Hier wirkte schon die dogmatische Ansicht mit, daß Jesus deswegen unter den Juden aufgetreten sei, damit er ihnen zum Stein des Anstoßes werde, und sie dann auf ewig verworfen werden; freilich ist diese Wendung dem historischen Jesus niemals in den Sinn gekommen.

Von dem Gleichniß von der Leuchte, die nicht unter den Scheffel gesetzt werden soll (Matth. 5, 14 ff.), giebt Markus (4, 21—23) nur ein Bruchstück, das bei ihm daher auch unverständlich ist; ebenso behandelt er die übrigen Parabeln.

Der Zusatz (4, 34): „Ohne Gleichniß aber redete er zu ihnen nicht; insgeheim aber erklärte er seinen Jüngern Alles," darf auch nicht unerwähnt bleiben. Hat da vielleicht schon die Unterscheidung von Laien und Priestern mitgewirkt? Den Befehl, den Jesus seinen Jüngern giebt (Matth. 10, 5. 6), nicht auf die Straßen der Heiden und nicht in die Städte der Samariter zu gehen, läßt Markus ebenfalls weg (Mark. 6, 7—12). Die Erzählungen hingegen vom kananäischen Weibe giebt Markus, wenn auch kürzer, doch ziemlich mit Matthäus übereinstimmend an (Mark. 7, 24—30). Bei Matthäus sagt Jesus: Hütet Euch vor dem Sauerteig der Pharisäer und Sadduzäer (16, 6), Markus setzt statt Sadduzäer Herodes (Mark. 8, 15). Die freudigen Worte von Petrus erkannt zu sein, läßt Markus ebenfalls weg (Mark 8, 27—30). Es war dieses dem Markus eine Sache, die sich von selbst verstand, daß seine Jünger wissen mußten, daß Jesus der Sohn Gottes wäre. Auch bei Markus kündigt Jesus die baldige Verwirklichung des Got-

tesreiches an (9, 1). Statt der Antwort bei Matthäus, daß die Jünger ihres Unglaubens wegen den bösen Geist nicht haben austreiben können (Matth. 17, 20), läßt Markus Jesus blos sagen, „diese Art kann durch nichts ausfahren, denn durch Gebet und Fasten (Mark. 9, 29). Markus bemerkt den Widerspruch nicht, der darin liegt, daß Jesus bei ihm selbst (2, 18 ff.) auf das Fasten kein Gewicht legt;*) denn er findet es, wie gesagt, anstößiger, daß die vertrautesten Jünger Jesu noch ungläubig gewesen sein sollen. Das Gleichniß vom Salz der Erde (Matth. 5, 13) kommt bei Markus auch an einer ganz ungehörigen Stelle (9, 50) und mit dem Vorhergehenden nur in losem Zusammenhange vor. Die Lehre von der Ehescheidung ist schon in dem ganz strengen Geiste der katholischen Kirche gehalten. Es wird nicht erwähnt, daß der Ehebruch eine Scheidung wirklich motivire (10, 2—12), vgl. mit Matth. 19, 9). Dem bloßen „um meinetwillen" oder „um meines Namens willen" beim Matthäus fügt Markus immer noch die Worte „und um des Evangeliums willen" hinzu (10, 29 u. a.). Das Evangelium ist ihm also schon etwas anderes, als Jesu Persönlichkeit. Auch hat Markus die bestimmtere Unterscheidung von dem Lohn in dieser Zeit und den in der zukünftigen Welt (עולם הבא Mark. 10, 30). Obgleich Markus fast keine einzige Parabel Jesu vollständig giebt, so nimmt er doch die vom Herrn des Weinbergs ganz auf (12, 1–11). Matthäus läßt Jesus sagen: Betet, daß eure Flucht nicht geschehe des Winters, noch am Sabbath (Matth. 24, 20). Mark. nur: Betet, daß Eure Flucht nicht geschehe des Winters (Mark. 13, 18). Von der Zeit und Stunde der Ankunft des Messias weiß bei Markus auch nicht der Sohn (13, 32), diesen Zusatz kennt Matthäus nicht (Matth. 24, 36). Bei der Einsetzungsformel des Abendmahls hat Markus hingegen den Zusatz „zur Vergebung der Sünden" noch nicht (14, 24).

Wir haben daher im Markus bei weitem nicht den treuen

*) Deswegen, weil Jesus auf das Fasten kein Gewicht legte, müssen wir auch Matth. 17, 21 für Zusatz erklären; ohnehin hat ja Jesus Vers 20 schon die nöthige Antwort gegeben, eine Antwort, die mit der zweiten V. 21. gar nicht harmonirt.

Berichterstatter, den wir im Matthäus haben. Er giebt keine selbstständige Arbeit, sondern hat schriftliche Quellen und zwar dieselben, die uns im Matthäus vorliegen, exzerpirt. Allein er bindet sich nicht sklavisch an seine Quellen. Sein Zweck ist hauptsächlich die Wunderthaten von Jesus zu erzählen. Er läßt nichts weg, was zur Verherrlichung seines Meisters dienen kann und selbst die Geschichte des kananitischen Weibes nimmt er auf, obgleich sie mit seinem dogmatischen Standpunkte nicht zu vereinigen zu sein scheint. Dagegen schaltet er um so freier mit den Reden Jesu. Da wo diese nicht mit seinem dogmatischen Standpunkte stimmen wollen, ändert er sie. Er gehet dabei aber auf die rechtlichste Weise zu Werke. Bei ihm scheint sich schon die Unterscheidung von Laien und Priestern, von mündlicher und schriftlicher Quelle des Christenthums vorzufinden. Wo daher die Schrift mit der mündlichen Lehre nicht übereinzustimmen scheint, glaubt er, da müsse sich in die Schrift ein Irrthum eingeschlichen haben.

Wenden wir uns nun zum Lukas und zwar zu seinem Berichte vom öffentlichen Leben Jesu, so werden wir auch hier den von den Keimen einer spätern Dogmatik gefärbten Geist wieder erkennen. Bei dem Gichtbrüchigen fehlt auch hier das „sei getrost, mein Sohn," statt dessen sagt Jesus: Mensch, es sind dir deine Sünden vergeben (Luk. 5, 20). Ebenso stellen bei Lukas die Pharisäer nicht die Frage, ob es erlaubt sei am Sabbath zu heilen, sondern „lauern blos, wie beim Markus, ob er am Sabbath heilen würde, auf daß sie eine Anklage gegen ihn fänden." Und Jesus ist es, der da fragt: „Ist es erlaubt am Sabbath wohl zu thun, oder übel zu thun, ein Leben zu retten, oder umkommen zu lassen (Luk. 6, 7. 9)? Die Bergpredigt (Luk. 6, 20 ff.) wird leise dahin verändert, daß sie nicht mehr an das ganze Volk gerichtet erscheint, sondern an die Jünger. Daher die Preisung ihrer Armuth*) u. s. w. Daher ist auch Alles weggelassen, was nicht an die Jünger gerichtet sein konnte, wie die Gegensätze: Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist, die Gleichnisse vom Salze der Erde, sein Nichtgekommensein, das

*) Man braucht daher auch nicht mit Strauß hierin eine Hinneigung zu den spätern Ebioniten zu erblicken.

Gesetz und die Propheten aufzuheben u. s. w., und anderes wieder aufgenommen, was Jesus bei einer ganz andern Gelegenheit gesprochen hat, wie V. 40. „Es ist ein Jünger nicht über seinem Meister u. s. w., was nach Matthäus (10, 24) Jesus zu den Jüngern bei ihrer Aussendung sprach. Die im Matthäus als spätern Zusatz erkannten Verse (Matth. 8, 11. 12 s. oben), hat Lukas noch nicht (Luk. 7, 9. 10). Bei der Botschaft des Johannes fehlen dem Lukas die Verse (Matth. 11, 12), dafür giebt er einen eigenthümlichen Zusatz: „Und alles Volk, läßt er Jesus fortfahren, das ihn (den Johannes) hörte, und die Zöllner gaben Gott Recht und ließen sich taufen mit der Taufe des Johannes. Die Pharisäer aber und die Gesetzkundigen vereitelten den Rathschluß Gottes für sich, und ließen sich nicht von ihm taufen (Luk. 7, 29. 30)." Die Macht Jesu, Sünden zu vergeben, wird in einer nur dem Lukas eigenthümlichen Geschichte noch mehr veranschaulicht (Luk. 7, 36—50). Auf die Frage der Jünger, warum er sich der Gleichnisse bediene, heißt es auch beim Lukas, auf daß sie sehend nicht sehen und hörend nicht verstehen (Luk. 8, 10). Den Zusatz des Markus, auf daß sie sich nicht bekehren und ihnen ihre Sünden vergeben würden, hat indeß Lukas noch nicht. Das Gleichniß vom Leuchter unter dem Scheffel stehet wie bei Markus, abgebrochen und an ungehöriger Stelle (Luk. 8, 16 ff.).

Auch Lukas läßt Jesus bei der Aussendung der Jünger nicht sagen, daß sie nicht auf den Straßen der Heiden gehen und nicht die Städte der Samariter berühren sollen (vgl. Luk. 9, 1 ff.). Ebenso fehlt die freudige Ueberraschung Jesu bei Petri Bekenntniß (9, 20 ff.). Auch nach Lukas erwartete Jesus die Verwirklichung der messianischen Hoffnungen in sehr kurzer Zeit (Luk. 9, 27). Lukas läßt die Jünger gar nicht fragen, weshalb sie den unreinen Geist nicht auszutreiben vermocht (9, 41 ff.)?

Eine ganz neue Geschichte erzählt uns Lukas, nämlich die Ungastlichkeit der Samariter (Luk. 9, 51 ff.). Die Pointe dieser Erzählung ist, daß Jesus selbst die Samariter, die sich gegen ihn vergangen haben, retten will (ibid. 55). Noch etwas Neues erzählt uns Lukas, bei dem wir etwas länger verweilen müssen. Die Frage eines Pharisäers, was ist das größte Gebot (Matth.

22, 35—40)? die Matthäus ihn aus Arglist, Markus aber (Mark. 12, 28—34) ganz aufrichtig und aus bloßer Wahrheitsliebe stellen läßt, läßt Lukas wieder (Luk. 10, 25) aus Arglist den Pharisäern vorbringen. Die Geschichte wird mit für uns unbedeutenden Variationen so ziemlich gleich berichtet. Bei Matthäus fragt er nach dem größten Gebote; ebenso bei Markus; bei Lukas aber fragt er nach dem, was er thun müsse, um das ewige Leben zu ererben. Bei Matthäus giebt Jesus die Antwort; ebenso bei Markus; bei Lukas hingegen examinirt Jesus den Pharisäer. „Was stehet im Gesetz geschrieben, wie lieseſt du? Bei Matthäus verstummt der Pharisäer; bei Markus freut er sich, von Jesus so treffliche Worte vernommen zu haben; aber nun nimmt die Geschichte bei Lukas eine ganz andere Wendung. Der Pharisäer will sich rechtfertigen, daß er Jesus etwas gefragt, das er schon ohnehin wußte, und stellt nun die neue Frage: „Und wer ist mein Nächster? Darauf zeigt ihm Jesus in einem Beispiele, daß in gewissen Fällen auch ein Samariter der Nächste des Juden sein könne (Luk. 10, 29—37). Wie viel Haß mag diese einzige Stelle nicht schon in den Herzen der Christen gegen die Juden erweckt haben? Und doch, könnten wir nicht später die Entstehung einer solchen Anschauung nachweisen, so würden wir keinen Anstand nehmen, diese von Lukas erdichtete Fabel eine erbärmliche Insinuation zu nennen. So aber wollen wir uns begnügen, ihre Unwahrheit nachzuweisen. „Ein Heide kam lange Zeit, ehe Jesus geboren war, zu dem Lehrer Sameai, und sagte: Rabbi, ich will mich bekehren, du mußt mir aber die ganze Thora beibringen in nicht mehr Zeit, als ich auf einem Fuße stehen kann. Sameai stieß ihn seiner Unverschämtheit wegen zur Thür hinaus. Da wendete er sich an den sanftmüthigen Hillel mit derselben Anmuthung. Dieser sagte: Was dir nicht lieb ist, das thue deinem Nächsten nicht, das ist die ganze Thora; das andere ist nur Commentar, gehe und studire ihn" (Sabbath 31 a). Wer ist nun der Nächste des Heiden? Wir überlassen es der Billigkeit der Christen, hierauf zu antworten. Vollends die Samaritaner. Die Rabbinen geben ihnen das rühmliche Zeugniß, daß jede Zeremonie, die sie angenommen haben, sie eifriger beobachten, als die Juden

selbst (Cholin 4 a); sie aßen deshalb von dem von den Samaritanern geschlachteten Fleisch, erklärten ihre Osterkuchen für vorschriftsmäßig zubereitet u. s. w. Und nur erst als man in ihrem Tempel zu Gerisim die Taube des Berges (s. oben S. 244.) fand, stellte man sie wieder den Heiden gleich. Allerdings war Haß zwischen den Samaritanern und den Juden; aber dieser war nicht von den Juden ausgegangen, sondern von den Samaritanern, wie man beim Esra 4, 1 ff. nachlesen kann. Die Juden hatten keinen Grund, die Samaritaner zu hassen. Sie als ursprüngliche Heiden hatten ja nur die Verpflichtung, die sieben noachidischen Gebote zu beobachten und diese beobachteten sie ja! Wir werden nachweisen, daß Lukas, der Schüler des Paulus, wohl eine solche Geschichte bona fide ersinnen konnte; aber die Lehre des Lukas, die er durch diese Geschichte verbreiten wollte, daß man, meinetwegen im Gegensatze zu den Juden, jeden Menschen, ohne Unterschied der Nationalität, als seinen Nächsten zu betrachten habe, berechtigt uns, die ganze christliche Welt aufzufordern, die Unwahrheit dieser Beschuldigung gegen das Judenthum einsehen zu wollen. „Gehet hin und thut desgleichen" (Luk. 10, 37) rufen wir Verfolgte und noch mehr Gehaßte bei diese Gelegenheit euch zu.

Das sog. Vaterunser hat bekanntlich Matth. auch. Doch beim Matthäus ist die Wahrheit wenigstens nicht geleugnet, daß dieses Gebet auch vor Jesus schon vorhanden war. Nur das ist Jesus eigenthümlich, daß er dieses Gebet für die Summa aller andern erklärt und daß er seine Jünger lehrt, daß viele Worte beim Gebet unnütz, schädlich und heidnisch wären (Matth. 6, 7 ff.). Bei Lukas ist alles anders. Nicht bei der Bergpredigt, wo so viele Menschen wenigstens zugegen waren, sondern bei einer ganz andern Gelegenheit, wo sich Jesus mit seinen Jüngern allein befand, theilte er ihnen dieses Gebet mit. Es war auch ganz etwas Neues, von den Juden noch gar nicht Gekanntes. „Herr, lehre uns beten," spricht einer seiner Jünger, und nun sagt ihnen Jesus ganz einfach die Formel vor (Luk. 11, 1 ff.). Ja im Gegentheil von Matthäus ermahnt sie Jesus bei Lukas, recht viel und recht zudringlich zu beten (V. 5 ff. vgl. Kap. 18, 1 ff.). Bei Matthäus und Markus (Matth. 15,

1 ff. Mark. 7, 1 ff.) waren es die Jünger, die mit ungewaschenen Händen gegessen hatten, bei Lukas ist es Jesus selbst, der sogar nicht einmal seinem Wirthe zu lieb diese gewiß an sich unschuldige Handlung mitmacht (Luk. 11, 37 ff.). Jesus hätte sich doch gewiß eben so gut wie die andern die Hände waschen und gerade eben so gut die Gelegenheit benutzen können, den Pharisäer zu belehren, daß die innere Reinheit erst der äußerlichen Werth gebe. Man muß übrigens geradezu gestehen, daß die Gelegenheit, bei welcher Lukas Jesus die Pharisäer so ausschimpfen läßt, eine höchst unschicklich gewählte war. Freilich hat Lukas seine Rede auch nur aus vielen andern, bei ganz andern, und viel passendern Gelegenheiten von Jesus gehaltenen Reden zusammengetragen. Es kommt ihm nur darauf an, die Niederträchtigkeit der Pharisäer recht ans Licht zu stellen. Lukas hat wiederum wie Matthäus das „Wer ein Wort sagt wider den Menschensohn, dem wird es vergeben werden," obgleich nicht an der richtigen Stelle (12, 10). Die folgenden Reden (Kapitel 12) sind ebenfalls nur Kompilationen aus Reden, die wir beim Matthäus schon hatten. Bei Matthäus war aber ihr Sinn klar und verständlich. Jesus schildert seinen Jüngern, und zwar auf ihr ausdrückliches Ansuchen, die Gräuel, die vor der Ankunft der messianischen Zeit geschehen werden. So viel dieses sich thun läßt, ist dieses beim Lukas verwischt und daher werden die Reden Jesu auch unverständlich. Von der neuen Sabbathsheilung (13, 11 ff.) weiß auch nur Lukas. Uebrigens berichtet er auch, daß die Pharisäer Jesus vor Herodes warnten (13, 31), ein Umstand, der den übrigen Berichten fehlt; doch muß man hiermit Luk. 23, 8 ff. vergleichen, um zu merken, daß Lukas die Pharisäer nur eine Lüge ersinnen läßt, um Jesus los zu werden. Nochmals weiß Lukas von einer Sabbathsheilung, von der die übrigen Evangelisten nichts wissen (14, 1 ff.). Der Vorzug der Samariter vor den Juden wird durch eine neue Begebenheit bewiesen (17, 11 ff.); auch von dieser Geschichte weiß kein anderer Evangelist. Eigenthümlich ist dem Lukas auch die Frage: „Doch wenn der Menschensohn kommt, wird er auch Glauben finden auf Erden? (18, 8.)" Eben so unterscheidet er, wie Markus, die Belohnung in dieser und die in der zukünftigen Welt (18, 30). Folgende Worte

finden wir auch nur im Lukas: „Indem sie aber dieses höreten, fuhr er fort, und sagte ein Gleichniß, darum weil er nahe bei Jerusalem war, und sie wähneten, daß das Reich Gottes sogleich erscheinen würde (19, 11). Auch daß der Messias die würge, die ihn nicht zum König haben wollten, (19, 27) kennt nur Lukas. Die Prophezeihung vom Untergange Jerusalems (19, 41 ff.) klingt ganz anders als wie beim Matthäus. Sie ist Prophetia post eventum. Das Gleichniß von den treulosen Winzern spricht Jesus bei Lukas nicht zu den Hohenpriestern und Aeltesten, sondern zum Volke. Die Verwerfung des jüdischen Volks meint daher auch Jesus beim Lukas (20, 9 ff.). Die Geschichte mit dem kananäischen Weibe fehlt dem Lukas gänzlich. Ebenso kennen die anderen Evangelisten die Worte nicht: „Und ein Strafgericht (wird sein) über dieses Volk. Und sie werden fallen durch die Schärfe des Schwertes, und gefangen geführt werden unter alle Völker; und Jerusalem wird getreten werden von den Heiden, bis daß die Zeit der Heiden voll ist" (21, 23 und 24).

Daß der Messias seine Auserwählten versammeln werde aus allen vier Enden der Welt (Matth. 24, 31), fehlt beim Lukas. Wiederum nur dem Lukas eigenthümliche Worte spricht Jesus über das Pesachlamm: „Ich sage euch, daß ich nicht mehr davon essen werde, bis daß es vervollkommnet ist im Reiche Gottes (Luk. 22, 16). Den Zusatz bei der Einsetzung des Abendmahls „zur Vergebung der Sünde" kennt auch Lukas noch nicht (22, 20).

Die letzten Worte Jesu lauten nicht wie bei Matthäus und Mark.: אלי אלי למה עזבתני (Ps. 22, 1), sondern בידך אפקיד רוחי (Luk. 23, 46). Die Worte des Hauptmanns sind nicht: dieser war wirklich Gottes Sohn gewesen, sondern: Wirklich war dieser Mensch unschuldig (ibid. 47).

Fragen wir nun, wie war es möglich, daß die beiden anderen Evangelisten, die, wie der Augenschein lehrt, den Bericht des Matthäus kannten und benutzten, doch so absichtlich von demselben abweichen konnten, so ist die Antwort leichter, als sie zu sein scheint. Weder Lukas noch Markus waren durch die Schrift zu Christen geworden, und so war ihnen auch die Schrift keine regula fidei, nicht die Norm ihres Glaubens. Durch

mündliche Belehrung hatten sie sich zum Christenthum bekehrt; sie hatten aber etwas ganz anderes, wie wir bald sehen werden, für den Mittelpunkt des Christenthums gelehrt bekommen, als nach Matthäus der Mittelpunkt des Christenthums war. Wo sie also in den ihnen vorliegenden Berichten etwas fanden, was ihrer Glaubensansicht zu widersprechen schien, da waren sie überzeugt, daß der Bericht entstellt sein müsse. Sie änderten das Faktum daher so, wie sie glaubten, daß es sich ereignet haben mußte. Gerade die Absicht, die vorliegenden Berichte zu berichtigen, war es, welche die Variationen zwischen den verschiedenen Evangelien und den Einschaltungen in die schon vorhandenen Evangelien hervorrief.

Anmerk. Ueber die Wunder Jesu dürfen wir die Bemerkung dennoch nicht unerwähnt lassen, daß nach den Synoptikern Jesus nicht geglaubt wird, weil er Wunder thut, sondern er thut Wunder, weil geglaubt wird. Da, wo der Glaube fehlt, wie in seiner Vaterstadt, vermag Jesus daher auch keine Wunder zu thun. Denen, welche von ihm ein Zeichen verlangen, um zu glauben, vermag er keins zu geben. Häufig verbietet er sogar, ein von ihm verrichtetes Wunder bekannt zu machen, was ganz widersinnig wäre, wenn er Wunder gethan hätte, damit man glauben solle; in diesem Falle mußte ihm vielmehr das Bekanntwerden seiner Wunderthaten sehr lieb sein. Man sagt zwar, Jesus habe allerdings Wunder gethan, damit man an ihn glaube, und nur deswegen habe er das Bekanntwerden seiner Thaten nicht gewünscht, damit man nicht fleischlich, jüdisch, an ihn glaube. Allein verbannt doch einmal den Judenhaß aus eurer Auffassung eurer Religionsurkunden und ihr werdet die Wahrheit mit weniger getrübten Augen sehen. Zwar sagen Matthäus und Markus von der Verklärung Jesu, daß Jesus den Jüngern befohlen habe, dieses Wunder bis nach seiner Auferstehung zu verschweigen und man könnte diese Stelle zum Anhaltepunkt für die so beliebte Behauptung annehmen, daß Jesus allerdings geglaubt sein wollte, weil er Wunder that, allein daß er erst vollendet haben mußte, um nicht auf die damals übliche Weise geglaubt zu werden. Allein Lukas, der gewiß diesen Befehl Jesu nicht

verschwiegen haben würde, hätte er ihn nur gekannt, bemerkt nur, daß die Jünger, man weiß nicht, aus welchem Grunde, dieses Ereigniß in jenen Tagen verschwiegen hätten (Luk. 9, 36.). In keinem Falle wollen Matthäus und Markus also den Grund durchblicken lassen, warum Jesus einen solchen Befehl gegeben, sondern den, warum diese Geschichte so spät bekannt geworden sei. Wie soll man sich es auch denken, daß Jesus einerseits Wunder gethan haben sollte, um geglaubt zu werden, andererseits aber Gefahr lief, nicht auf die rechte Weise geglaubt zu werden und deswegen das Verschweigen seiner Wunder anordnete? Waren die Gemüther zum rechten Glauben noch nicht vorbereitet, so hätte Jesus gewiß klüger gehandelt, wenn er auch mit dem Wunderthun noch gewartet hätte, bis die Gemüther reif waren, sie zu verstehen; statt Wunder zu thun, mit dem Befehl, sie geheim zu halten, ein Befehl, der ja gar nicht beachtet ward. In der That wissen die Evangelisten auch gar nichts von diesen sog. fleischlich messianischen Hoffnungen der Juden und sie wollen in dem Befehle Jesu, seine Wunderthaten zu verschweigen, nur die Bescheidenheit Jesus, der nicht Wunder that, um von den Menschen gepriesen zu werden, anschaulich machen.

Sind aber die Wunder, nach der eigenen Anschauung der Evangelisten, nicht Gründe des Glaubens, so sind sie auch gar keine Wunder mehr, so sind sie für den Glauben nichts mehr als historische Fakta, die dem Psychologen zur Beleuchtung anheimfallen. Ist die biblische Anschauung die: Nicht weil Jesus Wunder that, war er der Sohn Gottes, sondern die: Weil er der Sohn Gottes war, that er Wunder, so werden die Wunder, die der Sohn Gottes that, zu ganz natürlichen Handlungen. Für eine solche Persönlichkeit, wie Jesus eine war, war es alsdann etwas ganz Natürliches, Geisteskranke zu heilen, Blinde sehend zu machen u. s. w. Ob sich das nun wirklich so verhält, ob eine solche Persönlichkeit wie Jesus solche Thaten verrichten könne, ist alsdann eine Frage, die der Theologie nicht zur Beantwortung anheim fällt; die Psychologie allein hätte sie zu beleuchten. So würden wir, selbst als Christ, diese Klippe von den Wunderthaten Jesu zu umschiffen suchen, lägen uns blos die Synop-

tiker vor; allein im Evangelium Johannes wird Alles anders; da thut Jesus nicht mehr Wunder, weil er der Sohn Gottes ist und weil geglaubt wird, sondern es soll geglaubt werden, weil Jesus Wunder that. Wir müssen also dieses Evangelium zu beleuchten suchen.

§. 68. Die Logos-Lehre des Johannes.

Bald nach dem Tode Jesu — nach der christlichen Tradition am Pfingsttage, dem Tage der Erscheinung Gottes auf dem Berge Sinai — traten die Jünger auf und verkündeten begeistert die Ueberzeugung: Jesus sei auferstanden von den Todten, habe sich auf kurze Zeit zu Gott zurückgezogen und werde bald in aller Herrlichkeit zurückkommen, um das Messiasreich auf Erden herrlich zu verwalten. Diese so laut verkündete Ueberzeugung mußte eben so viele begeisterte Anhänger als heftige Widersacher finden. Die innere Wahrheit, die dieser allerdings etwas zu materiell sich ausdrückenden Ueberzeugung zu Grunde liegt und die darin bestehet, daß ein Leben, wie das von Jesus war, niemals stirbt, sondern da es das Leben eines jeden Menschen sein soll, ewig lebt, wurde vielfach und lebhaft gefühlt. Viele wurden hingerissen und erhoben sich zu dem Entschlusse, das Leben Jesu fortzusetzen, eben das zu werden, was Jesus auf Erden war, und so tritt uns in der ersten, noch nicht zahlreichen Gesellschaft der Anhänger Jesu ein Verein entgegen, der durch seine großartige Einfachheit der Menschheit ewig zur Zierde gereichen wird. Alle lebten nur für den einen Zweck, das Leben Jesu fortzuleben und immer mehr Anhänger für diesen heiligen Entschluß zu gewinnen. Alles Irdische war ihnen nur das Mittel für diesen einen Endzweck; sie betrachteten sich daher als Brüder und Schwestern, denen Alles gemeinschaftlich angehöre und die sich in jeder Beziehung völlig gleich wären; Niemand wollte mehr als der Andere sein, oder besitzen, oder genießen; Alle waren sie dasselbe: begeisterte Fortsetzer des Lebens, das Jesus auf Erden geführt hatte.

Aber eben so heftig mußte die Erbitterung sein, die diese laute Verkündigung der Auferstehung Jesu hervorrief. Allen,

die sich mehr oder minder bei dem tragischen Ende Jesu betheiligt wußten, mußte diese neue Predigt ein viel ärgerer Betrug erscheinen, als der erste war. Sie trauten zwar den Anhängern Jesu nicht mehr den Plan ihres Meisters zu, nämlich: hinterher die Nationalsache den Römern verrathen zu wollen; aber dafür mußte ihnen ein viel gemeineres Motiv untergeschoben werden. Sie erblickten in dieser lauten Verkündigung, daß Jesus von den Todten auferstanden sei, nur das Bestreben, viele Anhänger zu gewinnen, um sich alsdann auf eine glänzende Weise an den Anklägern ihres Meisters rächen zu können. Daraus entstanden heftige Verfolgungen und die neuen Lehrer wurden nach allen Seiten hin zersprengt.

Wo sie aber auch hinkamen, sie betrachteten es als ihre heiligste Pflicht, von dem Leben ihres Meisters und von seiner Auferstehung zu verkündigen und Anhänger für dieses neue Leben zu gewinnen. Doch bei den Juden konnte der Erfolg nirgends so ungeheuer ausfallen, als sie erwartet hatten. Verkündeten sie blos von dem Leben ihres Meisters und daß Jeder so leben müsse, wie Jesus gelebt habe, um Gott gefällig zu werden, so war dieses den Juden etwas so sehr sich von selbst Verstehendes; diese hatten das Alles schon so deutlich von Moscheh und den Propheten gelehrt, daß sie das Neue daran nicht finden konnten. Verkündeten aber die neuen Lehrer mehr, verkündeten sie — was sie Anfangs gewiß nicht thaten — daß nur die Taufe auf den Namen Jesu selig mache, daß diese eine magische Kraft besitze, die Seele, wäre sie auch noch so verderbt, von den Sünden rein zu machen, und daß nur diese Taufe fähig mache, an dem zu erwartenden Messiasreiche Theil zu nehmen, so war dieses für die Juden eine solche Subtilität, bei der sie nichts zu denken wußten und die zu fassen sie daher sich unfähig fühlten.*) Dafür mußten die neuen

*) Es ist dieses das ewige Mißverständniß des Christenthums, daß es glaubt, es habe den Juden etwas Neues zu lehren, während seine Mission nur an die Heiden gerichtet sein soll. Dem Juden, der seine Religionsschriften kennt und liebt, erscheinen alle eure Argumente nur als von ihm entlehnte Waffen. Was ihr ihm bringen könnt, weiß er, schon längst zu besitzen, wie wir im Einzelnen noch zeigen wer-

Lehrer schon mehr Anklang bei den Samaritanern finden. Diese, die sich ewig verletzt fühlten, daß sie von den Juden nur als Menschen betrachtet wurden, die so lebten, wie Gott es von den übrigen Söhnen Noachs verlangt, nicht aber als Theilnehmer an der ewigen Mission Israels, mußten mit Freuden Männer aufnehmen, die ihnen nicht nur ihre Gleichheit mit den übrigen Söhnen Jakobs, sondern sogar ihren Vorzug vor den das Heil verwerfenden Juden verkündeten. Am allermeisten Anhang mußten die Jünger aber bei den Heiden finden. Was die ganze heidnische Welt damals unglücklich machte, war die Frage nach dem Nutzen des Nutzens, war das Bewußtsein, daß Alles, was die Götter zu verleihen vermochten, nur Diesseitiges sei und den Tod nicht zu überstehen vermöge. Wurde von den Philosophen auch die Unsterblichkeit der Seele gelehrt, so war diese Lehre einzig und allein auf metaphysische Abstraktionen aufgebaut und konnte daher der heidnischen Welt keinen Trost gewähren. Die Lehre, daß ein einfaches Wesen, wie die Seele sei, nicht vernichtet werden könne, daß von Sein zu Nichts es ebenso wenig eine Brücke gäbe, als vom Nichts zum Sein, ermangelte zu sehr eines sittlichen und religiösen Moments, um der Welt für die zu Grunde gegangenen Götter Entschädigung zu gewähren. Da wurde ihnen verkündet von dem Leben eines Menschen, der gelitten habe und getödtet worden, der aber seiner Gottgefälligkeit wegen von den Todten auferstanden sei und nun in Herrlichkeit zur Rechten Gottes sitze; der bald wiederkommen und alle die zu seiner ewigen Herrlichkeit erheben werde, die von jetzt an sich bekehren wollten, ein Leben, wie er geführt hatte, zu führen sich vornähmen und diesen ihren Entschluß durch ein äußerliches Symbol, das der Taufe

---

den. Nicht durch eure Lehren, sondern nur durch euer Leben, wenn ihr so lebt, wie Jesus gelebt hat und wollte, daß Alle, die ihn bekennen, leben sollen, könnt ihr bei dem ächten Juden Anklang finden. Dafür werdet ihr bei dem gebildeten und ungebildeten Gesindel aus dem jüdischen Volke desto mehr wirken durch euer Geld, durch eure Aemter, durch eure Ehrenstellen, kurz durch die Güter und Reichthümer dieser Welt! Aber was wird Jesus an jenem Tage sagen, wenn ihr ihm das neugeworbene Heer vorstellt? „Ich habe euch niemals gekannt, weichet von mir, ihr Uebelthäter! (Matth. 7, 23)"

auf seinen Namen, bekräftigten. Mußte diese Predigt, die sich nicht für Theorie, sondern für ein selbst erlebtes, gesehenes und betastetes Faktum ausgab, und die gerade das enthielt, was die Heiden als das ihnen Fehlende schmerzlich erkannt hatten, mußte die Verkündigung dieses Faktums von dem Leben, dem Tod und der Auferstehung Jesu nicht als das wirkliche Heil der Welt begeistert aufgenommen werden? Dem gebildeten sowohl als dem ungebildeten Heiden bot diese neue Lehre mehr, als er je sich zu wünschen wagte, jenem die Gewißheit des in der Theorie nur äußerlich Erschlossenen, die Gewißheit, daß das wirkliche Leben und nicht blos die todte Abstraktion des einfachen Seelendings, über den Tod hinausreichen würde, diesem den Werth für sein als werth- und würdelos erkanntes Leben und Streben. Das Leben war nun nicht mehr werthlos, sondern durch Uebung der Bruderliebe, der Mildthätigkeit, der Geduld, der Sanftmuth, der Standhaftigkeit in Leiden und Gefahren, sollte es fähig werden an der Herrlichkeit des neuen mit der Wiederkunft Christi erwarteten Himmelreiches Theil zu haben. Das war der elektrische Funke, der die vorbereiteten Gemüther entzündete, das war das Wasser, welches den schmerzlich gefühlten Durst labend löschte; bald waren in allen Provinzen des römischen Weltreiches laute Prediger der frohen Botschaft, von der Auferstehung und der baldigen Wiederkunft Christi anzutreffen.

Es konnte nicht ausbleiben, daß von diesen neuen Christen sich Jeder die frohe Botschaft nach seinem individuellen Bedürfniß zurecht legte. Dieser hielt den König des neuen Reichs für ein natürliches, jener für ein übernatürliches, den heidnischen Göttern analoges, Wesen; dieser malte sich die Herrlichkeit des neuen Reichs glänzender, jener sittlicher aus u. s. w. Bald war statt der frühern Bruderliebe aller Haß und alle Zwietracht, womit sich die heidnischen Philosophenschulen je verfolgt hatten, in die neuen Gemeinden eingebrochen. Man fühlte allgemein das Bedürfniß nach einer authentischen Darlegung des Lebens und Wirkens Jesu, und diesem Bedürfniß haben wir alle sowohl die von der Kirche später als apokryphisch verworfenen, als auch die von ihr als kanonisch erklärten Evangelien zu

verdanken. Besonders aber verdanken wir diesem Bedürfniß das Evangelium Johannes.

Johannes schrieb für eine solche in sich gespaltete Gemeinde. Es war ihm darum zu thun, seine tiefe und wahre Auffassung des Lebens Jesu in dieser Gemeinde zur alleinigen Anerkennung zu bringen und der innern Wahrheit seines Karaktergemäldes glaubte er ohne Bedenken die äußerliche historische Treue opfern zu dürfen. Es erging dem Johannes, wie es, um Großes mit Kleinem zu vergleichen, dem Verfasser eines gelungenen historischen Romans ergeht. Es ist ihm gar nicht darum zu thun, das zu erzählen, was Jesus wirklich gethan und gesprochen hat, sondern das, was er gewiß gethan und gesprochen hätte, wäre er in solche Verhältnisse gerathen, in denen Johannes ihn auftreten läßt. Und so dienen diese fingirten Reden und Situationen eben so gut, ja noch besser zur Enthüllung des innersten Wesens und Wollens von Jesu, als seine wirklichen Thaten und Reden. Den Totaleindruck, den der historische Jesus auf Johannes gemacht, legt er seiner Arbeit zu Grunde. Im Gefühle dieses Totaleindrucks produzirt er ein neues Gemälde, das noch besser denselben hervorzubringen geeignet ist, als die Erzählung von den Reden, die Jesus wirklich gehalten, den Thaten, die er wirklich gethan. Der Jesus des Johannes ist noch mehr der historische, als der des Matthäus, weil beim Johannes die Idee desjenigen, was Jesus wirklich war, mit Bewußtsein der ganzen Arbeit zu Grunde gelegt ist, während Matthäus eben nur die Thaten und Reden Jesu plan- und systemlos erzählt. Aber die historischen Verhältnisse, unter denen Johannes den Jesus auftreten läßt, sind nicht die wirklich vorhanden gewesenen, sondern nur fingirte.*)

Den Totaleindruck, den Jesus auf Johannes gemacht, spricht er nun im Eingange seines Evangeliums klar und bestimmt aus. „Im Anfang war das Wort (der Logos) und das Wort

*) Man hat schon oft darauf aufmerksam gemacht, daß die klassischen Historiker, Thucydides, Livius, Tacitus, nicht anders zu Werke gegangen sind.

war bei Gott, und das Wort war Gott. Dieses war im Anfang bei Gott. Alles ist durch selbiges geworden, und ohne selbiges ist nichts geworden, was da geworden ist. In ihm war das Leben und das Leben war das Licht der Menschen. Und das Licht schien in die Finsterniß, aber die Finsterniß erfaßte es nicht (Joh. 1, 1—5)." Ferner: „Es kam das wahre Licht, welches jeglichen Menschen erleuchtet, in die Welt. Es war in der Welt und die Welt ist durch selbiges geworden; aber die Welt erkannte ihn nicht. Er kam in sein Eigenthum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf. So viele aber ihn aufnahmen, denen gab er Macht, Kinder Gottes zu werden, wenn sie an seinen Namen glaubten; welche nicht aus Geblüt, noch aus Begierde des Fleisches, noch aus Begierde eines Mannes, sondern aus Gott geboren sind. Und das Wort ward Fleisch und wohnete unter uns voll Gnade und Wahrheit (ibid. 9—14)."

Johannes stellt sich mit diesem Eingange, der in allen folgenden Reden, die Jesus in den Mund gelegt werden, als der ewig wiederkehrende Text erscheint, zu dem sich die Reden Jesu wie Variationen und Ausführung verhalten, und auf die wir uns daher im Einzelnen nicht einzulassen brauchen, auf die äußerste Grenze zwischen Judenthum und Christenthum. So weit, aber auch nicht einen Schritt weiter, fühlt sich das Judenthum noch einig mit dem Christenthum. Es bedurfte daher nur eines einzigen Schrittes, den wir Paulus werden thun sehen, und die Kluft war eine ewige zwischen Juden- und Christenthum, und nicht eher wird sich diese Kluft schließen, als bis die Kirche sich entschließt, den Schritt, den Paulus gethan, rückwärts zu thun. Johannes steht aber noch ganz auf jüdischem Boden; denn es ist eine streng jüdische Reflexion, die ihm diese Worte in den Mund legt. Gott hat die Welt geschaffen, ist die streng jüdische Ansicht, damit sich der Mensch zu einem Ebenbild Gottes, zur wahren Freiheit erziehe. Alles Geschaffene ist nur vorhanden, damit der Mensch es als Mittel gebrauche, seine Freiheit zu bethätigen und zu bewähren. So ist alles Geschaffene nur des Menschen wegen geschaffen, und die Idee des Menschen war früher, als alle

Realität.*) Diese Idee ist der ewige Gedanke Gottes, durch welchen Alles geworden ist und ohne welchen nichts geworden ist von dem, was da geworden ist. Gottes Denken ist aber in orientalischer Redeweise ein Sprechen Gottes zu sich selbst, nicht ein zeitliches, sondern ein ewiges Sprechen; so war im Anfang das Wort und das Wort war bei Gott, ja das Wort war Gott selbst. Wir können nämlich von Gott und seinem Willen nichts Höheres oder Tieferes begreifen, als daß er diese Idee, den freien Menschen, wirklich wissen will.**) Diese Idee ist das wahre Leben und das wahre Licht der Menschheit, und wo sie nicht erfaßt wird, da herrscht die Finsterniß. So wie nun die übrigen Evangelien die Idee Israels, die Idee des erzogenen Gottessohnes in Jesus verwirklicht sehen, so siehet Johannes die Idee der freien Menschheit in Jesus verwirklicht; deswegen seine constante Betheurung: das Wort ist Fleisch geworden. Alle die, welche sich zu diesem Gedanken, daß die Idee der Menschheit in dem einzelnen Jesus wirklich war und daher in jedem Einzelnen wirklich werden kann, sich erheben und nun diese Idee in sich wirklich zu machen streben, haben die Macht, Söhne Gottes zu werden, die bildlich, aus Gott geboren sind, ein Ausdruck, der sich in der spätern Phase des Christenthums zu einer materiellen Geschichte verwandelte. Dieses nun durch das ganze Leben Jesus zu beweisen, daß Jesus der wirklich gewordene Logos, die wirklich gewordene Idee der Menschheit war, ist das Interesse des Johanneischen Evangeliums.

---

*) Außer den oben (S. 20 u. 22) angeführten Stellen vom Lichte, dessen der erste Mensch sich bedienen sollte, und von dem Messiasgeist, der über den Wassern schwebte, wollen wir hier noch an die andere Talmudstelle erinnern: שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם ואלו הן תורה ותשובה וגן עדן וגיהנם וכסא הכבוד ובית המקדש ושמו של משיח „Sieben Gegenstände wurden vor der Welt geschaffen, nämlich: die Thora, die Buße, der Garten Eden, die Hölle, der Thron der Herrlichkeit, das heilige Haus, und der Name des Messias; Pesachim 54 a" d. h. die Idee dieser sieben Gegenstände ging der realen Schöpfung, als ihr Begriff und Endzweck, voran.

**) Niemand hat Gott gesehen, ruft daher Johannes viel eifriger ins Gedächtniß als die übrigen Evangelisten.

Die verkörperte Idee der Menschheit hat gewiß das Recht, in aller Herrlichkeit aufzutreten. Tritt sie nun, wie in Jesus, in leidender Gestalt auf, so geschiehet dies der vorhandenen Sündhaftigkeit wegen (Joh. 1, 29).*) Woher aber, konnten hier die Heiden fragen, weiß man denn, daß Jesus die wirklich gewordene Idee der Menschheit war, wenn er von Niemandem dafür anerkannt worden ist? Diesem Einwurf sucht Johannes zu begegnen. Der Täufer kannte ihn nicht und doch erkannte er ihn wunderbarerweise auf den ersten Anblick und bezeugte von dem jüngern Jesus, daß, obgleich er nach ihm erst auftrat, er doch lange vor ihm schon war. (Joh. 1, 16. 30. 31.) Jesus trat also, nach Johannes, überall nicht als die bloße Idee Israels, als der erzogene Sohn Gottes, sondern als der Eingeborene (μονογενὴς) Sohn Gottes auf, als die ewig eine Idee der Menschheit, die sich in Vielen verkörpern will, in Jesus aber nicht erst sich verkörpern will, sondern schon bei seinem Auftreten sich verkörpert hat. Daher fällt hier das weg, was bei den Synoptikern vorkommt. Jesus tritt nicht als der werdende und sich entwickelnde Messias auf, sondern als der Fertige, Gewordene, vollkommen Gerüstete. Er wird daher auch nicht vom Satan versucht und hat keine Versuchung zu bestehen, sondern als die fertige Idee der Menschheit, als der Logos, als der eingeborene Sohn Gottes (gleich-

*) Es liegt in diesem Ausdrucke, den Johannes dem Täufer in den Mund legt, noch durchaus nicht die spätere Lehre von der stellvertretenden Genugthuung, so wenig sie in dem hier in Bezug genommenen Ausspruche des Jeschaja liegt. Die Worte sind eben so unbestimmt zu nehmen, als sie Johannes giebt. Der Logos kam in sein Eigenthum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf (Joh. 1, 11). Die Sünde der Welt war Schuld, daß der wirklich gewordene Logos statt verherrlicht zu werden, verfolgt ward. Aber freilich befinden wir uns beim Johannes an der äußersten Grenze; ein Schritt weiter und wir haben die stellvertretende Genugthuungslehre des Paulus. Eben so verhält es sich mit dem V. 17 angeführten Gegensatz zwischen dem Gesetz und der Gnade und Wahrheit. Bei Johannes hebt das Eine das Andere noch nicht auf, das Gesetz ist nur der Ausdruck der Gnade und Wahrheit. Ohne Gnade und Wahrheit חסד ואמת ist das Gesetz ein todtes Formelwesen, mit ihr aber und durch sie etwas Lebendiges und Heiliges. Bei Paulus hebt eins das andere auf, wie wir sehen werden.

bedeutende, aber von dem Sohn Gottes der übrigen Evangelien sehr verschiedene Ausdrücke, da dieser nur auf Israel sich beziehet, jene Ausdrücke aber die allgemeine Idee der Menschheit erfassen), tritt er gleich ohne weitere Vorbereitung sein öffentliches Leben an. Auch bedarf es für ihn keines langen Wirkens, um von seinen Jüngern erkannt zu werden. Den Petrus nennt er gleich bei der ersten Begegnung den Fels u. s. w. (Joh. 1, 42); ebenso erkennen ihn sogleich die übrigen Jünger (ibid. 49).

Jesus thut daher auch beim Johannes Wunder, nicht weil, sondern damit an seine Herrlichkeit geglaubt werde (Joh. 2, 11).

Ebenso, wie unser Evangelist dem Einwurf der Heiden, daß der wirklich gewordene Logos wohl hätte erkannt werden müssen, dadurch vorzubeugen sucht, daß er behauptet, der Täufer und die Jünger haben Jesus sogleich beim ersten Anblick erkannt, eben so sucht er dem andern für den Heiden nicht minder bedenklichen Umstande, warum denn Jesus den größten Theil seines Wirkens nach dem minder bekannten Galiläa statt in den Mittelpunkt seines Vaterlands verlegt habe, dadurch vorzubeugen, daß er ihn wirklich sogleich in Jerusalem auftreten (2, 13) und ihn daselbst lange Reden halten läßt, in denen er sein Ausgegangensein vom Vater verkündet, was aber die Juden nicht zu fassen vermochten.

Als die Juden von ihm ein Zeichen verlangen, verweigert er es nicht, sondern spricht: „brechet diesen Tempel ab und in drei Tagen will ich ihn wieder aufbauen" (2, 18).*)

*) Dieser Ausspruch Jesus ist gewiß historisch, da die Synoptiker Jesus deshalb verklagt wissen wollen. (Matth. 26, 61. 27, 40. Mark. 14, 58; 15, 29.) Allein die Erklärung, die Johannes hinzufügt, ist nur aus dem Interesse entsprungen, jene Anklage doch als nicht motivirt erscheinen zu lassen. Fragen wir aber nach dem Sinne dieser Worte, so müssen wir uns erinnern, daß der historische Jesus nirgends Wunder thun will, noch kann, wo er nicht zuvor geglaubt wird. Er fordert also von den Juden, um ein Wunder thun zu können, die für sie härteste Probe ihres Glaubens. Nur wenn ihr so an mich glaubtet, daß ihr auch den Tempel abzubrechen vermöchtet, könnte ich mich durch Wunder bewähren. Strauß widerspricht sich selbst, wenn er in diesen Worten Jesus die Aufhebung des an den Tempel geknüpften Zeremonialgesetzes andeuten und dann wieder Jesus bei der Verkündigung der messianischen Zeichen den Untergang Jerusalems für den der Welt ansehen läßt.

Eben so zeigt der Evangelist, warum der wirklich gewordene Logos von so Wenigen erkannt worden sei, an einem Gespräch, das er ihn mit einem Oberer und Pharisäer, Namens Nikodemus, halten läßt. Dieser, obgleich er ganz aufrichtig die Wahrheit erstrebte, wußte doch nicht einmal die Ausdrücke, es muß Jeder wiedergeboren werden u. s. w. zu fassen (die Heiden, für die Johannes schrieb, konnten freilich nicht wissen, daß solche Ausdrücke, wie: Wiedergeboren, Erneuerung des Herzens u. s. w., stehende Formeln in den Pharisäerschulen waren); so daß Jesus: hinzufügt „Wenn ich euch von irdischen Dingen sprach und ihr nicht glaubet: wie werdet ihr denn glauben, wenn ich euch von himmlischen Dingen spreche (Joh. 3, 12)?" ein Zusatz, der das Motiv dieser ganzen fingirten Rede enthält. Deswegen fand der Logos so wenig Anerkennung bei den Juden, weil sie nicht einmal sein irdisches Sein zu begreifen wußten, wie viel weniger sein himmlisches und ewiges?*)

Johannes wiederholt nun 3, 10 seine tiefe Auffassung des Wesens Jesu. „Denn also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn, die Idee der Menschheit,

*) Wie es möglich war, daß man diese Unterredung mit Nikodemus für mehr als fingirt halten konnte, wird der Unbefangene schwer begreifen. Abgesehen davon, daß Johannes so aus der Rolle fällt, daß kein Theolog mit Bestimmtheit angeben kann, wo denn diese Unterredung schließt, ob mit V. 15 oder anders wo; auch abgesehen davon, daß von dem Weggehen des Nikodemus nichts erwähnt wird, auch Nikodemus, außer seinen einfältigen Verwunderungen, gar nichts zu sprechen bekommt, nicht einmal ein Wort zum Schlusse, woraus hervorginge, daß er wirklich etwas bei Jesus gelernt habe, bleibt die Frage: woher denn Johannes diese Unterredung so wörtlich wissen konnte? Nikodemus kommt des Nachts zu Jesu, warum? Gewiß aus Furcht vor den Pharisäern; er wird also mit Jesus sich unter vier Augen unterhalten haben, was durch die ganze Haltung der Erzählung bestätigt werden soll. War nun diese völlig erfolglos gebliebene Rede — da Nikodemus sich niemals öffentlich für Jesus bekennt und Jesus immer sagte, daß er halbe Anhänger nicht gebrauchen könne; „wer nicht für mich ist, der ist wider mich (Matth. 12, 30)" — wirklich in den Augen Jesu von einer solchen Wichtigkeit, daß er sie Johannes später wörtlich mitgetheilt haben sollte? Gewiß nicht.

die in Gott ewig geboren ist, aber nur als die Eine Idee*) dahin gegeben, auf daß Jeder, der an ihn glaubt, d. h. der diese Idee auch in sich wirklich machen will, nicht verloren gehe, sondern das ewige Leben habe." Gott hat den Logos deswegen wirklich werden lassen, damit die Welt durch sein Beispiel gerettet werde. Tief und wahr setzt Johannes daher hinzu: „wer an die Wirklichkeit dieser Idee und daß sie von Jedem verwirklicht sein will und kann, nicht glaubt, der braucht nicht erst gerichtet (gestraft) zu werden, der ist schon gerichtet (3, 18).

Der historische Jesus hat niemals getauft. Erst nach seiner Auferstehung wollten die Jünger den Befehl erhalten haben (Matth. 28, 19), alle Völker zu bekehren und sie zu taufen, eine Stelle, deren Aechtheit sehr bezweifelt wird. Das konnte nun aber den Heiden bei einem so wichtigen Symbol, auf das schon früh so viel Gewicht gelegt ward, bedenklich erscheinen. Johannes läßt daher auch Jesus selbst dieses Symbol verrichten (3, 22); und der Täufer selbst muß wieder bekennen, daß die Taufe des Jesus höher zu achten ist, als die seinige (3, 25—36). Der Zusatz Kap. 4, 2. „wiewohl Jesus nicht selbst taufte, sondern seine Jünger," soll die Erzählung des Johannes mit der der Synoptiker in Einklang bringen, thut dieses aber schlecht genug. Die Rede der Johannisjünger 3, 26 und die Antwort des Johannes des Täufers 27 ff. bekommt nur Sinn, wenn Jesus selbst taufte. Denn dann konnten die Johannisjünger sich darüber ereifern, daß Jesus, der von Johannes getauft war und der daher einer seiner Jünger hätte werden sollen, nun den Täufer zu verdrängen suche. Und der Täufer konnte ihnen wehren, indem er das höhere Wesen Jesu ihnen verkündigte. Aber den Jüngern Jesu konnte der Täufer doch diese Hoheit nicht zusprechen wollen. Haben die Jünger Jesu aber im Namen und mit der Autorisation von Jesus getauft, so bliebe der Widerspruch mit den Synoptikern sich gleich

*) Wir wiederholen die Bemerkung, daß man durchaus den Ausdruck, Ein-geborener Sohn Gottes, nicht gleichbedeutend setzen darf mit dem „Sohn Gottes," der übrigen Evangelisten. Jener ist aus dem philosophischen Sprachschatze des Zeitalters, der den Heiden zugänglich war, dieser aus der h. Schrift entlehnt. Jener bedeutet die Idee der Menschheit, dieser die Idee Israels.

und der Zusatz (4, 2) ist wenigstens nichtssagend; denn eben so wenig, als Jesus selbst taufte, eben so wenig ließ er nach den Synoptikern Jemanden unter seinen Augen taufen. Der historische Jesus befiehlt seinen Jüngern, nicht in die Städte Samarias und nicht auf den Straßen der Heiden einherzuziehen (Matth. 10, 5); er weist ein kananäisches Weib unsanft zurück, denn er weiß sich nur gesendet an die verlorenen Schafe aus dem Hause Israel (Matth. 15, 23 ff.). So darf sich Jesus beim Johannes nicht benehmen. Die Heiden, für die er schrieb, hätten einen solchen sie zurückweisenden Menschen nicht für ihr Ideal ansehen können. Johannes erzählt daher, sogar im Widerspruche mit Lukas (9, 53), der doch auch auf die Samaritaner nicht übel zu sprechen ist (19, 16; 10, 30 ff.). von der großen Anerkennung, die Jesus schon im Anfange seines öffentlichen Auftretens bei den Samaritern gefunden habe (4, 5—43). Bezeichnend ist auch die Antwort Jesu V. 21: „Weib, glaube mir, daß die Stunde kommt, da ihr weder auf diesem Berge, noch zu Jerusalem den Vater anbeten werdet;" und 23: „Aber es kommt die Stunde und ist schon jetzt, da die wahren Anbeter den Vater im Geist und in der Wahrheit anbeten werden." Den Heiden sollten ihre Gebete in ihren Versammlungen ja noch gottgefälliger erscheinen, als die, welche die Juden in ihrem Nationalheiligthum verrichteten. Die Samaritaner bekennen ihn als den Heiland der Welt (4, 42), ein Ausdruck, der den Synoptikern fremd ist.

Abgesehen davon, daß diese Erzählung unmöglich zu vereinigen ist mit dem Benehmen Jesu gegen die Nichtjuden bei Matthäus, mit dem Benehmen der Samaritaner gegen Jesus beim Lukas, zeigt sie sich für sich eben so unmöglich, als wirkliche Geschichte bestehen zu können. Die Jünger waren in der Stadt, keiner war bei Jesus, als er mit dem Weibe zusammen kam. Woher wußten sie nun so diplomatisch genau die Reden Jesu und die Antworten des Weibes? Sollte Jesus das Alles ihnen später erzählt haben? Welche Geistesarmuth hieße das Jesus unterschieben, daß er auf seine mit dem Weibe gehaltene Rede ein solches Gewicht legte, um sie den Jüngern wörtlich wieder zu erzählen! Oder sollten sich die Jünger bei dem Weibe nach dem Vorgange erkundigt haben?

Allein das samaritanische Weib verstand nichts von den so hohen Reden, die ihr der fremde Mann hielt. Naiv fragte sie: „du hast kein Gefäß zum Schöpfen und der Brunnen ist tief, woher nun hast du lebendiges Wasser (V. 11)?" Und wiederum: „Herr, gieb mir solches Wasser, damit mich nicht dürste, noch ich hierher kommen müsse, zu schöpfen (V. 15)." Folglich konnte sie dieselben auch nicht wörtlich wiedergeben.

Wie stimmt es ferner mit der Lehrklugheit Jesu, der auch die einfachsten moralischen Anschauungen in Parabeln einkleidete, weil das Volk ihn sonst nicht verstanden hätte, hier einem Weibe, das sich aus aller Sittlichkeit sehr wenig machte, auch keine Spur von Reue über ihren anstößigen Lebenswandel blicken läßt, die subtilsten Sätze vorzutragen, statt ihr auf eine kräftige Weise die Augen zu öffnen über das, was ihr zuerst Noth that? Denn daß Jesus ihr sagt, wie sie es mit ihren Männern gehalten (V. 18), soll wahrlich mehr für ein Wunder, daß Jesus ihre Geheimnisse wußte, denn für einen Verweis gelten. Und das Weib nimmt diese Rede Jesu auch für gar nichts anderes. Statt sich getroffen zu fühlen und Besserung anzugeloben, spricht es: „Herr, ich sehe, daß du ein Prophet bist," und nun läßt es sich mit ihm in eine Controverse ein über die Hauptstreitfrage zwischen Juden und Samaritern, ob nämlich in Jerusalem oder auf dem Berge Gerisim der wahre Tempel Gottes stehe. Von seiner Rede, daß weder Jerusalem noch Gerisim das ausschließliche Recht, der Tempel Gottes zu sein, ferner besitzen solle, nicht sehr erbaut, sagt das Weib, daß nur der Messias diese Controverse befriedigend lösen könne. Und als er sich ihr nun zu erkennen giebt — der historische Jesus wollte bei seinem Leben von Niemandem für den Messias gehalten werden; denn erst mußte er durch sein ganzes Leben sich als den erzogenen Sohn Gottes bewährt haben, ehe er für Messias gelten konnte. Der idealisirte Christus dagegen, der nicht als der Sohn Gottes, sondern als der Ein-geborene Sohn Gottes, als die realisirte Idee der Menschheit, also als der Fertige, keine Prüfung mehr zu bestehen Habende auftritt, giebt sich Jedem zu erkennen — läuft es, da die Scene nun unterbrochen wird, in die Stadt und schickt die Männer hinaus, sich zu überzeugen, ob der fremde Mann der erwartete Messias sei. Und ohne wei-

tere Thaten von ihm zu verlangen, fassen die Samaritaner seine Reden so gut, daß sie sagen: „Wir haben selbst gehört, und wissen, daß dieser wahrlich der Heiland der Welt, der Christus ist (42)." Wie tief stehet da unter diesen Samaritanern der Täufer bei den Synoptikern, der nach Allem, was er von Jesus gehört, fragen ließ, ob man eines Andern warten solle (Matth. 11, 3)? Was soll endlich der müßige Zusatz (V. 27): „die Jünger wunderten sich, daß er mit einem Weibe rede, doch sprach keiner: Was suchst du? oder: was redest du mit ihr?" Weiß man aber, zu welchem Zweck Johannes diese ganze Erzählung nicht erdichtete, sondern blos dichtete, so wird Alles klar. Es soll seiner heidnischen Gemeinde anschaulich gemacht werden, daß Jesus, der Jude, über alle Nationalvorurtheile erhaben war. Er spricht daher nicht blos mit einem angesehenen Samariter und trägt ihm seine Lehren vor, sondern trägt sie sogar einem samaritanischen Weibe, und nicht blos einem samaritanischen Weibe von gutem Ruf, sondern sogar einer solchen Samariterinn, die zu der verworfensten Klasse gehörte, vor. Auch seine Jünger wundern sich blos, daß er gegen die orientalische Sitte sich mit einem Weibe unterrede; wäre es ein Samariter gewesen, so hätten sie nichts Ungewöhnliches darin gefunden; denn auch sie waren längst über die Nationalvorurtheile der Juden erhaben. Doch finden auch sie dieses Sprechen mit einem Weibe nicht so außer aller Ordnung, daß sie ihn gefragt hätten. Wahrlich wer diese Erzählung dennoch für ein wirkliches Ereigniß halten kann, dem müssen wir allen historischen Sinn geradezu absprechen.

Die verfänglichen Worte Jesu (5, 17): „Mein Vater wirkte bis jetzo und so wirke ich auch," die Johannes richtig (V. 18) „und sich Gott gleich machte" interpretirt, können auch nur beim Johannes vorkommen. Der historische Jesus, der die Idee Israels erst in sich verwirklichen will, kann so etwas nicht von sich sagen. Aber der wirklich gewordene Logos, der von Ewigkeit her Ein-geborene Sohn Gottes, durfte allerdings in gewissem Sinne seine Göttlichkeit behaupten. Er erkennt daher die Heiligkeit des Sabbaths eben so wenig an, als die Heidenchristen, für die Johannes schrieb, sie anerkennen sollten und als der Sabbath ein allgemein menschliches, statt

ein jüdisch nationales Gebot ist. Die folgenden Reden Jesus 19 ff. finden im Bisherigen schon ihre Beleuchtung.

Noch eine andere Erklärung giebt Johannes den Heidenchristen, warum denn Jesus von den Juden so wenig anerkannt ward? Er legt Jesus die Worte in den Mund: „Alles, was mir mein Vater giebt, das kommt zu mir (6, 37);" „Niemand kann zu mir kommen, es sei denn, daß der Vater, der mich gesandt hat, ihn ziehe (ibid. 44)." Die Juden konnten nicht zu Jesus kommen, denn sie waren nicht vom Vater zu ihm hingezogen. Johannes hat freilich die Konsequenzen dieser Worte, die spätere Prädestinationslehre, nicht bedacht. Ueberhaupt würden wir gegen das Historische der folgenden Reden Jesu (Kap. 6—9) wenig haben — einmal Jesus als der wirklich gewordene Logos angeschaut, mußte er auch so über sich und sein Verhältniß zu Gott und der Welt sich aussprechen, — wenn nicht den Juden gar zu einfältige Fragen in den Mund gelegt wären. Ausdrücke, die ihnen ganz geläufig waren, wie: „Ich bin das Brod des Lebens." „Wer an mich glaubt, der hat das ewige Leben" u. s. w. kommen ihnen hier so neu vor, daß sie sich nicht besser, wie Wilde, dabei zu benehmen wissen. Deswegen müssen wir auch diese Reden für fingirt ansehen, die alle den Heidenchristen es erklärlich machen sollten, daß die Juden eine solche Herrlichkeit, die unter ihnen erschienen war, verkennen konnten.

Johannes kann sich indeß damit nicht begnügen, daß er Jesus mit den Samaritanern liebreich verkehren und von ihnen geglaubt werden läßt; auch damit nicht, daß Jesus schon die Erklärung giebt, daß die Juden an ihn nicht glauben können: er läßt ihn auch deutlich die Aufnahme der Heiden verkünden. „Und andere Schafe habe ich," läßt er ihn daher sagen, „welche nicht aus dieser Hürde sind, auch selbige muß ich führen; und sie werden meine Stimme hören und es wird eine Heerde und ein Hirt werden (10, 16). So kann aber der historische Jesus nicht gesprochen haben, wenn man an Matth. 10, 5 ff. denkt. Die Rede 10, 34. 35 erhält nur dann Sinn, wenn man die rabbinische Auslegung derselben (oben Seite 81) berücksichtigt. Kap. 11, 41 spricht Jesus ganz menschlich: „Vater, ich danke dir, daß du mich erhöret hast." Aber so mensch-

lich darf der wirklich gewordene Logos, der selbst in gewisser Beziehung, als Gedanke Gottes, ein Theil Gottes ist, nicht reden. Der Evangelist läßt ihn daher hinzufügen: „Ich wußte, daß du mich allezeit erhörst; aber um des umherstehenden Volkes wegen sagte ich es, auf daß sie glauben, daß du mich gesandt hast." Ich will durch dieses Gebet nur ins Gedächtniß rufen, daß ich niemals ohne dich bin, und deswegen spreche ich dieses, ja nicht eigentlich zu verstehende, Gebet.

Wie wenig aber Johannes trotz dem, daß er Jesus, so viel es sich thun läßt, vom nationalen Standpunkte ablöst und ihn zum universalen des allgemein Menschlichen erhebt, eine eigentliche Feindschaft gegen die Juden hegen will, geht aus dem Motiv hervor, das er den Verfolgungen der Pharisäer unterschiebt. Statt des Neides und der Bosheit, dessen sie bei den Synoptikern beschuldigt werden, ist es bei dem philosophisch gebildeten Johannes die richtige Würdigung der politischen Lage, welche das tragische Ende des Jesus herbeiführt. „Wenn wir diesen Menschen gewähren lassen," sprechen die Pharisäer, „so werden alle an ihn glauben; und dann werden die Römer kommen und uns Tempel und Volk vertilgen (Joh. 11, 48)." Kaiphas giebt hierauf eine Antwort, die an sich gar keinen tiefern Sinn zuläßt. Politisch aufgeregte Zeiten machen es zuweilen nöthig, daß man den Unschuldigen preis gebe (49). Selbst in diese Worte legt Johannes eine Weissagung, die, daß Jesus zum religiösen Heile des Volkes sterben würde (51). *) Und er fügt, denen, für die er schrieb, zu lieb, schnell hinzu: „Und nicht nur für das Volk, sondern auch, auf daß er die zerstreuten Kinder Gottes zusammen vereinigte (52)." Johannes will also offenbar Heiden und Juden einander gleichstellen, keineswegs aber Haß gegen die Juden aussäen, sonst würde er gewiß dem Kaiphas nicht solche bedeutungsvolle Worte geliehen haben.

Da die übrigen Jünger Jesus wohl erkannt hatten, so konnten auch nicht die Jünger, wie bei Matthäus (Matth. 26, 8),

*) In den folgenden Bänden werden wir es ausführlich zeigen, daß bei Johannes die kirchliche Lehre von der stellvertretenden Genugthuung noch nicht gefunden werden muß; vorläufig erinnern wir an das rabbinische צדיק נתפס בעון הדור „Der Fromme wird ergriffen wegen der Sünde des Zeitalters."

noch auch etliche derselben, wie bei Markus (Mark. 14, 4), sich über die Verschwendung der Salbe ärgern. Vielmehr mußte das der heuchlerische Verräther allein thun (Joh. 12, 5.)

Wie wir schon oft bei Johannes, trotz aller Tiefe der Anschauung, doch wenig eigentliche Kenntniß des menschlichen Herzens fanden (vgl. d. Erzählung von der Samariterinn), so ergeht es ihm auch im folgenden 12, 9 ff. Die Pharisäer wollten Lazarus tödten, weil die Juden um seinetwillen, da er schon vier Tage im Grabe gelegen und von Jesus wieder belebt ward, an Jesus glaubten. Hätten sie dadurch nicht Jesus die Gelegenheit gegeben, von neuem das Wunder der Todtenerweckung zu verrichten? Man sage nicht, die Pharisäer hielten das an Lazarus verrichtete Wunder für einen Betrug. Wenn Lazarus schon vier Tage im Grabe gelegen hatte, so mußten die Pharisäer ebenso gut, wie die Andern, von der Richtigkeit des Faktums überzeugt sein, und sie glaubten blos deswegen an das Ausgegangensein Jesus vom Vater nicht, weil, nach Johannes, Niemand an den Ein-gebornen Sohn glauben kann, der nicht vom Vater hingezogen ward.

Der philosophisch gebildete Johannes merkt wohl das, was wir gegen die Matthäische Erzählung vom Einzuge Jesu auf einer Eselinn einzuwenden hatten. Er giebt daher der Erzählung eine solche Wendung, daß unser Einwand wegfällt. Jesus schickt nicht nach einer Eselinn, sondern er fand zufällig eine solche und setzte sich darauf. Die Jünger sahen auch gar nichts Ungewöhnliches hierin; erst nach seinem Tode merkten sie, daß hiermit die Weissagung des Secharja in Erfüllung gegangen sei (Joh. 12, 14–16).

Von den Griechen, die Jesus sehen wollen (ibid 20 ff), wissen die übrigen Evangelisten nichts. Jesus knüpft hieran die Andeutung, daß durch seinen Tod großer Segen für alle Welt ersprießen werde. Er wünscht nicht, wie bei den übrigen Evangelisten, daß, wenn es möglich wäre, Gott den Kelch vorübergehen lasse — so menschlich darf der nicht werdende, sondern fertige Sohn Gottes niemals gehalten werden —; er fragt vielmehr: „Sollte ich sagen: Vater, hilf mir aus dieser Stunde? Aber darum bin ich ja gekommen in diese Stunde; und bittet nur: Vater, verherrliche deinen Namen!" (27. 28.)

Aber der wirklich gewordene Logos hat ja nur zum Scheine zu beten; denn Gott erhört ihn ja allezeit (11, 42); demnach ist auch dieses Gebet dem Johannes noch zu menschlich; er läßt daher Gott eben so viel thun, als Jesus gethan. Kaum hat Jesus das kurze Gebet: Vater, verherrliche deinen Namen, ausgesprochen, so ertönt auch eine Stimme vom Himmel: „Ich habe ihn verherrlicht und will ihn ferner verherrlichen (Joh. 12, 28)." Und Jesus ist seiner Sache so gewiß, daß gerade wie bei der Erweckung des Lazarus weder sein Gebet noch diese Himmelsstimme seinetwegen geschiehet; vielmehr ist Alles nur ein Drama, das Volk zum Glauben an seine Herrlichkeit zu bewegen (ibid. 30).

Auf die Fragen der Juden (12, 34. 35. u. a. a. Stellen.) giebt er ihnen immer eine Antwort in der Götterſprache gesprochen. Denn nach Johannes versteht diese Sprache ein Jeder, der sich vom Vater zum Glauben hingezogen fühlt; für die übrigen Menschen aber sind solche erhabene Wahrheiten überhaupt unübersetzbar, was Johannes hier noch ausdrücklich hinzufügt (37 fg.), während bei Matthäus die angeführten Bibelstellen gerade im umgekehrten Sinne angewendet sind. Jesus übersetzt beim Matthäus seine Gedanken deswegen in Gleichnisse, weil Alle ihn verstehen sollen, das Volk aber ohne Gleichnisse ihn nicht verstehen kann. Gleichnisse kommen daher auch in den öffentlichen Reden Jesus beim Johannes gar nicht vor.

Johannes läßt Jesus nochmals nachdrücklich hervorheben, daß die, welche ihm nicht glauben, nicht von ihm verfolgt werden sollen — sie sind ihrem Schicksale zu überlassen, sie sind schon durch sich selbst gerichtet (12, 47). Es ist dieses die nothwendige Konsequenz des Gedankens, daß nur der an Jesus glauben kann, der vom Vater gezogen ist. Letzteres soll, wie gesagt, den Heiden Aufschluß geben, warum die Herrlichkeit Jesus von den Juden so verkannt werden konnte; ersteres soll die neue Gemeinde zur Duldung der nicht an Jesus Glaubenden anhalten. Man siehet, daß das liebevolle Wesen des Johannes mit Recht gerühmt wird. Den wahren Gehalt des Abendmahls hat Johannes Jesus schon in eine frühere Rede einflechten lassen (6, 35. 48. 51. 53—59). Statt der Einsetzung desselben läßt er daher Jesus beim letzten Mahle allen seinen Jüngern die Füße wa-

schen, um ihnen, die auch bei den Synoptikern vorkommende Lehre noch besser einzuschärfen, daß jeder von ihnen solle der Diener Aller sein wollen (13, 1 ff.). In der Rede, die Jesus nach dem Fortgehen des Judas hält und die immer nur die Explikation des einen Gedankens ist, daß Jesus der wirkliche Logos sei; der da zur Verherrlichung Gottes und seiner selbst und zur Errettung der Menschen Fleisch geworden ist, sagt er denn auch (Joh. 13, 34): Ein neues Gebot gebe ich euch, daß ihr euch einander liebet." Allerdings war es für die Heiden, für die Johannes schrieb, ein neues Gebot, sich über jede nationale Schranke zu erheben und in dem Menschen den Menschen, das Ebenbild Gottes, das ein Kind Gottes zu werden (Joh. 1, 12. 13), den Logos, die Freiheit, das Wesen, das in Christo als wirklich angeschaut wurde, zu verwirklichen, geschaffen ist, zu lieben, und man darf nie vergessen, wann und für wen Johannes schrieb, um den Johannes zu verstehen. Eben so ist es zu verstehen, wenn Jesus auf die gegenwärtige Freiheit statt der frühern Knechtschaft u. s. w. aufmerksam macht.

Statt der Schilderung der messianischen Zeit, die Jesus bei den Synoptikern seinen Jüngern kurz vor seinem Ende giebt und die bei Johannes völlig in den Hintergrund tritt, verspricht Jesus beim Johannes „den Vater bitten zu wollen, daß er ihnen, statt seiner, einen andern Beistand gäbe, der bei ihnen bleibe ewiglich. Nämlich: den Geist der Wahrheit, welchen die Welt nicht kann empfangen, weil sie ihn nicht schauet, noch ihn kennt; den sie (die Jünger) aber kennen, weil er bei ihnen bleibt und in ihnen sein wird (14, 16. 17)." Die Welt wird alsdann Jesus nicht mehr sehen, seine Anhänger aber werden sich nicht verwaist fühlen, denn sie werden Jesus immer schauen. Dann werden sie erkennen, daß er im Vater ist und sie in ihm und er in ihnen (Joh. 14, 16—20). Dieses karakterisirt noch schärfer als das Bisherige sowohl den Kreis, für den, als die Zeit, wann Johannes schrieb. Bei den Heidenchristen hatten die messianischen Hoffnungen der Propheten die tiefe Wurzel noch nicht gefaßt, daß sie, wie die Juden, immer nur den Blick auf die Verwirklichung jener Zeit richten sollten. Dafür mußten sie die Gewißheit haben, daß der gestorbene und verherrlicht gewor-

dene Jesus auch ihrem Leben die Weihe fortwährend ertheile. Die Idee der Menschheit, die einmal wirklich geworden, soll von nun an in jedem Menschen wirklich werden, damit das Leben eines jeden Menschen an der Herrlichkeit der Kindschaft Gottes theilnehme. Diese Gewißheit giebt die Vorstellung, daß der geistige Stellvertreter Jesu, der heilige Geist, fortwährend in der Kirche, in der Versammlung der Gläubigen wirke. Indem der Christ sich vom heiligen Geist geleitet weiß, weiß er, daß Alles, was er im Namen Jesus thut, ist auch weder in den Reden, noch in dem sonstigen Verhalten des Erlösers etwas Analoges und für den vorliegenden Fall Maßgebendes aufzufinden, dennoch in seinem Geiste geschieht, dennoch von Jesus, würde er heute noch leben, gebilligt worden wäre. (Vgl. 15, 26; 16, 7. 8., besonders aber V. 12 und ff.)

Eben so karakterisirt die Zeit des Johannes das schöne und tief ergreifende Schlußgebet, womit Johannes Jesus seine eben so tief gedachte als wahre Abschiedsrede schließen läßt; wir meinen besonders den Schluß: „Nicht für diese aber bitte ich allein, sondern auch für die, welche durch ihr Wort an mich glauben werden; auf daß Alle eins seien, daß, wie du Vater in mir und ich in dir, auch sie in uns seien, auf daß die Welt glaube, daß du mich gesandt hast (Joh. 17, 20. 21)." Mit diesen letzten Worten wünscht er, daß die Kirche so heilig erscheinen möge, daß Niemand ihr ferner etwas Tadelnswerthes nachsagen könne.

Hiermit müssen wir unsere Betrachtung über das Evangelium Johannis schließen; denn unsere Aufgabe kann es nicht sein, die Verschiedenheit der historischen Berichte, die zwischen der Erzählung des Johannes vom Verhöre, den Leiden, dem Tode und der Auferstehung Christi und der des Matthäus stattfindet, aufzuklären.

Stellen wir nun einen Vergleich an zwischen dem Jesus des Matthäus und dem des Johannes, so sind sie allerdings verschieden, aber nicht entgegengesetzt. Ihr Verhältniß ist das der Idealität zur Realität. Beim Matthäus stehen wir auf dem historischen Boden des Judenthums; bei Johannes fehlt dieses Moment. Auf die Geschichte des Judenthumes wird kaum Rücksicht genommen; seine messianischen Hoffnungen

fehlen gänzlich; das Leiden Jesu ist zwar nothwendig, doch nicht wie das Leiden des Gottesknechtes, um das Böse an seinem Siege untergehen zu lassen, sondern um in allen Verhältnissen des Lebens sich als der Fleisch gewordene Logos zu bewähren; um durch sein Beispiel zu ermuntern, sich durch keinerlei Leiden vom rechten Wege abwendig machen zu lassen. Dafür enthält Johannes das allgemein menschliche Moment, daß Jesus das wirkliche Ideal für alle Menschen war. Wie mans nimmt, ist Johannes tiefer, oder auch weniger tief als Matthäus, denn die Geschichte ist immer tiefer und reeller, als die Reflexion. Bei aller Tiefe der Sprache bleibt der Jesus des Johannes gegen den des Matthäus doch nur eine Abstraktion gegen das kerngesunde Leben. Jedenfalls sympathisirt das Judenthum mehr mit dem Jesus des Matthäus als mit dem des Johannes, einmal weil jener auf seinem eigenen Boden tief und fest wurzelt; dann aber auch, weil der Jude an seiner heiligen Geschichte einen zu soliden Anhaltspunkt für sein religiöses Bewußtsein besitzt, um das Bedürfniß zu empfinden, die religiösen Gedanken bis zu dieser Höhe der Abstraktion, wie das Johannes thut, zu verfolgen. Dafür muß der Nichtjude, der sich, wie leider noch zur Stunde die ganze christliche Welt, nicht in das innerste Wesen der jüdischen Geschichte hineinzufühlen verstehet, um so viel mehr mit der Philosophie des Johannes sympathisiren. Beide stehen aber nicht gleichgültig neben einander, noch sind sie, wie gesagt, einander entgegengesetzt. Johannes enthält das Allgemeine, das aber auf dem besondern Boden des historischen Judenthums des Matthäus gewachsen ist. Matthäus enthält wiederum das Besondere, das aber das Allgemeine zu seiner Voraussetzung hat. Allerdings mußte Jesus die Idee der Menschheit zuerst sein, wenn er die Idee Israels sein wollte, wie man zuerst Mensch sein muß, ehe man Israelit sein kann. Aber eben so mußte Jesus zuerst die Idee des Volks, unter dem er lebte, in sich verwirklicht haben, ehe einer seiner Anhänger auf den Gedanken kommen konnte, in Jesus die wirklich gewordene Idee der Menschheit zu erblicken. Wäre er kein vollkommener Israelit gewesen, so hätte es Johannes nicht in den Sinn kommen können, in ihm, der

als Israelit geboren war, den vollkommenen Menschen zu erblicken. Und wäre Jesus nicht wiederum ein vollkommener Mensch gewesen, wie hätte er ein vollkommener Israelit sein können?

Aber das Christenthum konnte nicht auf dieser schwindelnden Höhe stehen bleiben, auf die es Johannes hingestellt. Entweder es mußte weiter gehen und sich vom historischen Boden des Judenthums völlig losreißen oder es mußte sich mehr in die jüdische Geschichte hinein leben, als dies beim Johannes geschieht. Es wählte jenen Weg und das geschah vom Apostel Paulus.

Anmerk. 1. Im Evangelium Johannes wird allerdings hervorgehoben die gegenwärtige Freiheit gegen die frühere Knechtschaft (8, 32. 34; 15, 15), die gegenwärtige Einheit mit Gott gegen die frühere Getrenntheit von ihm ꝛc. Es könnte dies zur Stütze dienen für die Hegel'sche Auffassung des Judenthums, und hat ihr dazu gedient. Allein Johannes spricht nicht zu Juden, sondern zu gewesenen Heiden, und da sind denn jene Gegensätze vollkommen gerechtfertigt. Das Heidenthum war immer und überall Sklaverei, wie es denn auch ohne Sklaven nirgends bestehen konnte. Das Heidenthum kam nie über das Dilemma hinaus, daß ihm Gott entweder ein abstraktes Jenseits, wie in Indien, dem Buddhaismus und Aegypten, blieb, oder daß Gott an aller Zerrissenheit dieser Welt Theil hatte und so zu sagen gottlos war. Die Heiden waren daher früher wirklich getrennt von Gott und erst in Christo hörten sie von der göttlichen Natur des Menschen.

Anmerk. 2. Straußens Einwendung, daß die ganze Idee der Menschheit im einzelnen Individuum nicht verwirklicht werden könne, würde allerdings gegen die Johanneïsche Logos-Lehre gelten. Allein auch Johannes meint nur die Idee der Menschheit von ihrem intensivsten Mittelpunkte aus, von Seiten der religiösen Gesinnung, gefaßt.

b) Die Kirche in ihrem sich Entgegensetzen gegen das Judenthum.

§. 69. Paulus.

Die Verfolgungen, denen Jesus unterlag und denen seine Anhänger bei den Juden ausgesetzt waren, waren, wie wir gese-

hen haben, mehr politischer als religiöser Natur. Deswegen hatten die Hohenpriester und das Synedrium Jesus tragisches Ende herbeigeführt, weil sie in seinem Wirken Gefahr erblickten für den letzten Rest von Selbstständigkeit, den ihnen die völkerzermalmende Kraft Roms wohlweislich noch gelassen hatte. Als nach dem Tode Jesu seine Anhänger mit der begeisterten Predigt auftraten, Jesus sei nicht todt, sondern er sei von den Todten auferstanden, lebe unsichtbar fort, um bald wieder sichtbar zu erscheinen und vor allem Fleisch das Messiasreich in Herrlichkeit zu verwirklichen: so erblickte man anfangs hierin das Bestreben einer überspannten Phantasie, begnügte sich daher mit der Strafe der Geißelung und mit dem Verbote, ferner auf diese Weise aufzutreten. Doch dieses Verbot beachteten die Jünger niemals; ihr Wahlspruch: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen (Apostg. 4, 19; 5, 29);" ihr Bestreben, dem Meister im Leiden für die eilige Sache es nach- wo möglich aber zuvorzuthun, ließ sie kühn dem Hohenpriester und dem Synedrium trotzen. Das erregte Erbitterung und heftige Verfolgungen. Abgesehen davon, daß man nicht wußte, was denn diese Gesellschaft eifriger Verkündiger eigentlich im Schilde führte, fühlte man sich auch tief verletzt, seine Gebote und Befehle von im Grunde so wenig bedeutenden Männern im Angesicht des ganzen Volkes verhöhnt und ihnen geradezu getrotzt zu sehen. Die Motive also, weshalb Jesus und seine Jünger von den Juden verfolgt wurden, waren nur insofern religiöser Natur, als sich keine Politik des Alterthums und das jüdische Staatsleben am allerwenigsten von der Religion trennen ließ.

Allein je weniger Religion diesen Bestrebungen zu Grunde lag, um so viel mehr mußte man den Schein annehmen, als geschähe alles zur Ehre der Religion, als gälte es gegen die neuen Prediger für die väterliche Religion einen Kampf auf Leben und Tod zu beginnen. Was man gegen Jesus eigentlich hatte, durfte man aus Furcht vor Rom niemals laut werden lassen; noch weniger konnte man hoffen, damit durchzudringen, wenn man es unumwunden eingestanden hätte, daß man in den neuen Predigern nur die Verächter der Befehle des hohen Raths verfolge. Es galt also den Schein anzunehmen, als strebe die neue Sekte, — so stellte man sie früh dar, ungeachtet der Protestation der Jünger

— die Religion der Väter umzustürzen, um etwas Anderes an deren Stelle zu setzen. Die Geschichte aller Zeiten hat es gelehrt, daß die Religionsbehörde dieses fürchterliche Wort: *Die Religion ist in Gefahr*, nur auszusprechen braucht, und alle Leidenschaften des fanatischen Pöbels stehen mordgierig und mit Hyänenwuth gewaffnet ihr blindfolgend zu Gebote. Der Fanatismus braucht nur entfesselt zu werden, um die ruhige Menschheit vor der eigenen Verworfenheit erröthen zu machen. Es ist nicht blos der eigentliche Pöbel, der zähnfletschend, mit funkelnden Augen sich auf die willkommene Beute zu stürzen bereit ist; kaum möchte Jemand Besonnenheit genug besitzen, um bei einem solchen Noth- und Hülferuf der Religionsbehörde nicht wollüstig das Mörderhandwerk zu ergreifen. Am meisten aber wird ein solcher Hülferuf auf die unverdorbene Jugend einwirken. Sie, die zur Selbstprüfung noch unreif ist und daher es nicht versteht, auch das Bedürfniß dazu noch nicht kennt, das Wesen von dem Schein zu trennen, den Kern in und durch die Schale zu erblicken; sie, die es noch nicht einsehen gelernt hat, daß ein jeder Kern sich auch eine *ihm angemessene* Schale schaffen muß, daß aber die Schale immer nur Werth hat als die Hülle des Kernes, keinen aber für sich und losgelöst von der durch sie verhüllten Frucht behält, muß immer unbewußt der Autorität Anderer folgen. Jedes Wort des Lehrers ist ihr heilig, eine unumstößliche Wahrheit, denn sie hat noch nichts Besseres an dessen Stelle zu setzen. Das Leben kennt sie noch nicht und muß es daher durch die Brille eines Andern erblicken; ebendaher kann sie auch die Religionswahrheiten, *die doch unmittelbar auf das Leben eingreifen wollen*, nur durch die Brille eines Andern verstehen lernen. „Derselbe Sittenspruch," sagt Hegel (Band 3, S. 47), „besitzt in dem Munde des Jünglings, der ihn ganz richtig versteht, nicht die Bedeutung und den Umfang, welchen er im Geiste eines lebenserfahrenen Mannes hat, dem sich damit die ganze Kraft des darin enthaltenen Gehalts ausdrückt." Vernimmt die Jugend von ihren Lehrern daher das fürchterliche Wort, so kann sie nicht anders, als mit aller Kraft des Hasses, deren sie fähig ist, sich auf ihre Beute stürzen. Sie erblickt in dem ihr angedeuteten Feind nirgends mehr den Menschen, sondern den gefährlichen Teufel, den Verführer der Menschheit, dessen sich um

jeden Preis zu entledigen ein Gott wohlgefälliges Opfer ist. Ihr Gegner ist ihr nicht der verblendete, der irrende Mensch, der trotz seines Irrthums doch immer achtungswerth bliebe, sondern ein niederträchtiger, nichtswürdiger Religionsschänder, der von der niedrigsten Gesinnung belebt nur der eigenen Lust durch sein Verführungshandwerk zu fröhnen strebt. Kein Erbarmen und keine Gnade daher für den, der ja für die Menschen und für ihre heiligsten Interessen kein Erbarmen und keine Gnade kennt.

Ein solcher durch seine Lehrer fanatisirter Jüngling, Namens Saulus, wüthete auch gegen die Jünger und Anhänger Jesu. Ihm war das väterliche Gesetz, so wie er es aufzufassen verstand, Alles. Jeder, der ihm als andersdenkend dargestellt wurde, war ihm nothwendig ein niedriger Teufel. Doch welchen Eindruck mußte es auf sein unverdorbenes Gemüth machen, wenn er die Gottergebenheit, die Geduld, die Standhaftigkeit und die Freudigkeit sah, womit die Jünger für die Wahrheit ihres Zeugnisses, daß Jesus vom Tode auferstanden sei, in den Tod gingen. Das waren ja ganz andere Menschen, als er sich unter den Feinden seiner Religion dachte! Sie protestirten immer heftig dagegen, Feinde der Religion zu sein und bewährten ihre Aussagen durch einen gottgläubigen Tod! Um diese Zweifel an seinem bisherigen Thun gewaltsam zurückzuweisen, will er ein Uebriges thun. Er erbietet sich, nach Damaskus zu reisen, um alle Anhänger der ketzerischen Lehre gefangen einzubringen. Vor der Schwere der Schuld, unschuldige, ja gottergebene Männer gemordet zu haben, zurückbebend, stützt er sich hartnäckig darauf, sie müssen doch Teufel sein, und strebt in seiner bisherigen Weise fortfahren zu können. Doch der Eindruck, den er empfangen, war zu tief und ließ sich nicht mehr gewaltsam zurückweisen. Er glaubt plötzlich die Stimme zu hören: „Saul! Saul! warum verfolgst du mich?" Und auf seine Frage: „Wer bist du, Herr?" glaubt er die Antwort zu vernehmen: „Ich bin Jesus, den du verfolgst (Apostelgesch. 9, 1 ff.)." Jesus, den er für todt gehalten, lebt also! Die Jünger, die für die Wahrheit seiner Auferstehung den Tod freudig erlitten, starben also für eine wirkliche Wahrheit! Wie können die furchtbaren Verbrechen, deren ich mich gegen sie schuldig gemacht habe, anders abgebüßt werden, als wenn ich der eifrigste von ihnen werde, die Auferste-

hung und das Fortleben Jesu zu verkünden und überall zu predigen! So ward Saulus unter dem Namen Paulus in der That der Felsen, auf dem die Kirche bis auf den heutigen Tag aufgebaut ist.

Sein tiefer und reicher Geist ist uns in einem Denkmal erhalten, das noch mehr, wie das Evangelium Johannes, der Menschheit ewig zur Zierde und zum Trost gereichen wird. Wir meinen die ersten elf Kapitel seines Briefes an die Christen in Rom. Er hat hier seine ganze Weltanschauung niedergelegt und mit Recht betrachtet daher die Kirche diese elf Kapitel als das Fundament der ganzen christlichen Weltanschauung. Aber ein Irrthum ist bei Paulus mituntergelaufen, ein beklagenswerther Irrthum, ein Irrthum, der der Menschheit viele blutige Thränen gekostet, der manches Leben gemordet, einer ganzen Nation jede frohe Hoffnung untergraben, Unheil und Betrübniß in der Welt angerichtet hat und leider scheint die Zeit noch sehr fern, wo man der Gerechtigkeit und der Wahrheit die Ehre geben und den Irrthum des Paulus als solchen eingestehen wird. Paulus polemisirt scharf und heftig in besagtem Briefe gegen das Judenthum und er hat ganz recht gegen das Judenthum, gegen das er ankämpft; aber leider war und ist das Judenthum, gegen das er ankämpft, eben nur das Judenthum von Paulus und seiner Nachfolger, nicht aber das Judenthum der Juden. Paulus war nur als Jüngling Jude, dann wendete er sich schroff von demselben ab. Sein ganzes Leben konzentrirte sich nun in dem Bestreben, die Verbrechen wieder gut zu machen, die er an dem Namen Jesu und an seinen Jüngern begangen hatte; eifrig und mit allem Feuer seines Geistes und mit aller Kraft seines Gemüths verkündigte er die frohe Botschaft von der Auferstehung Jesu; auf das Judenthum und dessen Gedankeninhalt kam er hingegen niemals mehr zurück, und da begegnete es ihm denn, daß er sein in der Jugend angelerntes, niemals aber wahrhaft begriffenes Judenthum für das Judenthum der Juden hielt, und indem er gegen jenes mit Recht polemisirte, meinte er dieses getroffen zu haben. Und leider stehen die Akten heutiges Tages noch auf demselben Standpunkte. Man kann in allen Schriften christlicher Autoren, wissenschaftlichen und unwissen-

schaftlichen, philosophischen und theologischen, dieselbe Polemik gegen die Juden und das Judenthum lesen, die um so verletzender wirkt, je ungerechter sie ist. Die christlichen Gelehrten glauben, daß, da Paulus ein Schüler der jüdischen Schriftgelehrten war, er das Judenthum wohl begriffen haben müsse und sie wähnen sich daher der Mühe überhoben, das Judenthum aus seinen eigenen Quellen kennen zu lernen. Leider vergessen sie, daß Paulus eben nur ein *Pharisäerjüngling* war. Wie würde es den Christen gefallen, wenn die Juden aus den Schriften eines unreifen Universitätsjüngers das Christenthum beurtheilen wollten? Die göttliche Gerechtigkeit blieb freilich nicht aus. Den Juden konnte man durch diese Verkennung nur *äußerlich* kränken. Man konnte ihm Ehre vor den Menschen, aber nicht die vor Gott rauben. Man konnte ihn leiblich, aber nicht geistig morden und that dieses eifrig genug. Dagegen *hat man sich selbst dadurch innerliche Wunden geschlagen, die in der Gegenwart am schmerzlichsten bluten.*

Wir werden theils im Texte, theils aber auch um den Gedankengang des Paulus, wie er im Römerbriefe vorliegt, nicht allzusehr zu unterbrechen, in hinzugefügten Noten die Irrthümer des Paulus klar und unumwunden darzulegen suchen.

Was dem Paulus am meisten ein Räthsel blieb, war, daß er mit seiner Begeisterung von dem Heile, das der Welt durch die Auferstehung Jesu geworden sei, die Juden nicht zu elektrisiren vermochte. Die Heiden nahmen diese Botschaft überall entzückt auf, die Juden blieben kalt, wie kommt das? Dieses Räthsel ist für die heutige christliche Welt noch eben so ungelöst, wie es dieses für Paulus war. Wir müssen uns daher vor Allem darüber aussprechen. Warum die Heiden so entzückt von dieser Botschaft waren, haben wir schon angegeben, warum blieben aber die Juden kalt? *Ganz einfach, weil den Juden mit dieser Botschaft nichts Neues gesagt ward; weil sie keinerlei Bedürfniß bei ihnen entgegenzukommen vermochte.* Für die Heiden war es etwas total Neues, für ihre todten Götzen, die damals schon in allen Gemüthern todt waren, vom lebendigen Gott, dem Schöpfer des Himmels und der Erde, dem nichts zu widerstehen vermöge, der Alles liebevoll leite, zu hören. Für die Heiden war es etwas total

Neues, für ihr werthloses, in sich zerfallenes Leben, von dem Leben eines Menschen zu hören, der durch seine Einheit mit seinem Schöpfer, durch seine sittliche Reinheit und herzliche Frömmigkeit die Macht des Todes gebrochen habe. Für die Heiden war es etwas total Neues, für ihre todten Philosopheme, von dem Faktum der göttlichen Weltregierung zu hören, wie Gott von Anfang an den Erlöser verkündet habe, wie er die Geschichte des Volkes, aus dem der Erlöser hervorgehen sollte, wunderbar geleitet und so es reif gemacht habe, den Erlöser zu gebären; wie Gott auch in der heidnischen Geschichte sich nicht unbezeugt gelassen, sondern sie so geleitet habe, daß die Völker nun für reif gelten konnten, die Erlösung zu empfangen; und daher ihre Begeisterung.

Aber die Hand aufs Herz, ist hierin nur irgend etwas, was für den Juden neu war? Den Glauben an den lebendigen Gott, hatte er ihn nicht längst vor Jesus? Daß das fromme Leben und nur dieses die Macht des Todes gebrochen habe, wußte das der Jude nicht schon lange vor Jesus? Der Glaube an die göttliche Weltregierung, daß Gott die Geschichte eines Volkes wunderbar geleitet, damit dieses Volk und durch dasselbe die ganze Menschheit zu Gott komme, war das nicht die Lebensluft, aus der der Jude den Athem einsog? Daß Gott für den Menschen Vater sei, ihn zur Gottesfurcht erziehe, alle Sünden aber vergessen und vergeben wolle dem, der zu ihm zurückkehrt, wo standen diese Worte mit feurigerer, unverlöschlicherer Schrift geschrieben, als in den Herzen der Juden? Was konnte also Jesus, selbst seine Auferstehung zugegeben, für den wahren, ächten Juden sein? Konnte er ihm mehr sein, als ein frommer, ächter Israelit, ein wahrer Mensch in der absoluten Bedeutung des Wortes? Aber das, was Jesus war, war es nicht eine göttliche Anforderung, die der Jude an jeden israelitischen Sohn, ja an jeden Menschen, unabhängig von dem Erscheinen Jesu, gestellt und durch alle Propheten tausendfach wiederholt wußte? Das, was Jesus war, sollte jeder Jude, ja jeder Mensch sein, so lautete die Anforderung aller Propheten, und jeder Jude und jeder Mensch wird es werden, so lautete die Verheißung der messianischen Hoffnungen; was konnte es also für den Juden so außerordentliches sein, daß Jesus es war? Warum sollte er nicht unab-

hängig von dem Erscheinen Jesu, vermittelst derselben Präzedentien, die auch zur religiösen Erziehung Jesu mitgewirkt, vermittelst der heiligen Thora, und der Propheten dasselbe, was Jesus war, werden können? Ist es noch zu verwundern, daß die Juden die Zudringlichkeit und die Schroffheit, womit die Jünger Jesu ihnen die eigene Begeisterung aufzudrängen suchten, zuletzt schroff zurückwiesen? Ist es noch zu verwundern, daß die Juden zuletzt, als man ihnen durchaus einreden wollte, ihr Seelenheil hänge von dem Glauben ab, daß Jesus nicht der Sohn des Josephs, sondern der des heiligen Geistes sei, und als man das Heil ihres Körpers wirklich von diesem Glauben abhängig machte, daß sie mit bitterer Ironie nur zur Hälfte gläubig sein wollten? Doch kehren wir zu Paulus zurück.

Für Paulus blieb es, wie gesagt, ein Räthsel, daß das, was ihn und auch seine heidnischen Zuhörer so sehr begeisterte, gegen das weder irdisches, noch geistiges Wohl und Wehe für ihn Werth hatte, die Juden kalt ließ. Er machte sich nun die Antwort leicht. In seinen Jünglingsjahren hatte er natürlich die Vorschriften von Moscheh und den Propheten nur äußerlich befolgt, ohne in deren Geist und Gehalt einzudringen. Weil Moscheh sagt, deswegen muß gehorcht werden, nichts weiter. Dieses sein erlebtes Judenthum nahm er nun für das Judenthum der Juden. Die Juden befolgen das Gesetz nur äußerlich, und glauben zum Lohne für diese äußerliche Werkheiligkeit auf das ewige Leben Anspruch zu haben.

Im Eingange zum Römerbrief schildert er zuerst Kap. 1, 18–2, 12 die Verworfenheit und die Sittenlosigkeit der Heiden; dann wendet er sich gegen die Juden, die nach seiner Meinung alle sammt und sonders glauben, daß sie zum Lohne für ihre äußere Werkheiligkeit selig werden, die Heiden aber, weil sie das Zeremonialgesetz nicht halten, schon deshalb verdammt seien, mit folgenden Worten: „Es ist kein Ansehen der Person vor Gott. Denn wer ohne Gesetz (die Heiden) gesündigt hat, wird ohne Gesetz auch umkommen; und wer unter dem Gesetz (die Juden) gesündigt hat, wird durch das Gesetz gerichtet werden. Denn nicht die Hörer des Gesetzes gelten für gerecht bei Gott, sondern die Thäter des Gesetzes werden gerechtfertigt wer-

den. Denn wenn die Heiden, die kein Gesetz haben, von Natur thun, was das Gesetz befiehlt, so sind sie, so kein Gesetz haben, sich selbst Gesetz. Da sie ja zeigen, daß das Werk des Gesetzes in ihre Herzen geschrieben ist, indem zugleich ihr Gewissen Zeugniß giebt, und wechselweise die Gedanken anklagen oder auch entschuldigen, am Tage, wenn Gott das Verborgene richten wird, nach meinem Evangelium durch Jesum Christum."

„Wenn du aber ein Jude heißest und dich steifest auf das Gesetz und dich Gottes rühmest, und kennest den Willen desselben und vom Gesetze belehrt zu prüfen weißt, was recht und unrecht ist; wenn du dir zutraust, Wegweiser der Blinden zu sein, Licht derer, die in Finsterniß wandeln, Unterweiser der Unverständigen, Lehrer der Einfältigen, der den Inbegriff der Einsicht und Wahrheit im Gesetze besitze, der du nun Andere lehrest, du lehrest dich nicht selber? der du predigst, nicht zu stehlen, du stiehlst? der du befiehlst, nicht die Ehe zu brechen, du brichst die Ehe? der du die Götzen verabscheuest, du bist Tempelräuber? der du dich des Gesetzes rühmest, du entehrest Gott durch Uebertretung des Gesetzes? denn der Name Gottes wird um euretwillen gelästert unter den Völkern, wie geschrieben stehet (Jes 52, 5. Jechesk. 36, 20)."

„Die Beschneidung nämlich nützet wohl, wenn du das Gesetz thuest, wenn du aber Uebertreter des Gesetzes bist, so ist deine Beschneidung Vorhaut geworden." „Wenn nun der Unbeschnittene die Rechte des Gesetzes beobachtet, wird ihm seine Vorhaut nicht für Beschneidung gerechnet werden? Und werden nicht die von Natur Unbeschnittenen, die das Gesetz ausüben, dich richten, der du bei Schrift und Beschneidung Uebertreter des Gesetzes bist? denn nicht, wer es im Aeußern ist, ist ein Jude, noch die es im Aeußern, am Fleische, ist, ist Beschneidung. Sondern wer im Innern ein Jude ist, und die Beschneidung des Herzens, im Geiste, nicht im Buchstaben: ein solcher hat sein Lob nicht von Menschen, sondern von Gott." Röm. 2, 11—29.

Man siehet, die hier entwickelten Ansichten sind tief und wahr; allein sie treffen um so weniger das Judenthum, als sie einstimmige Lehre aller jüdischen Schriftsteller von der ältesten bis auf die neueste Zeit herab sind. Keinem Synagogenlehrer ist es je in den Sinn gekommen, zu behaupten, die

äußerliche Beobachtung der Zeremonien habe, abgetrennt von innerer moralischer Herzensreinigkeit, noch Werth. Noch weniger ist es je einem Synagogenlehrer in den Sinn gekommen zu behaupten, daß der Jude, wenn er nur äußerlich seine Zeremonien beobachte, wäre er auch außerdem der moralisch verworfenste Mensch, schon besser sei, als der Nichtjude und wäre dieser auch heilig und rein. Vielmehr ist es steter Grundsatz der Synagoge, daß der Nichtjude, der die allgemein menschlichen Gebote hält, dem Juden völlig gleich sei.*) Man muß aber die in der Note angeführte Stelle ganz vergleichen, um über das hier in Rede stehende Verhältniß zur völligen Klarheit zu kommen. Der Talmud referirte nämlich einen Ausspruch des Rabbi Jochanan, nach welchem jeder Nichtjude, der sich mit der Thora beschäftigt, ein todeswürdiges Verbrechen begehe, denn es heiße Deut. 33, 4: „die Thora sei ein Erbtheil der Gemeinden Jakobs" also begehe der Nichtjude, der die Thora sich aneignen wollte, einen Diebstahl. Hiermit findet nun der Talmud den angeführten Ausspruch des Rabbi Meïr in Widerspruch und gleicht beide Aussprüche ganz richtig dahin aus: הכא בשבע מצות דבני נח Rabbi Meïr „habe nur die sieben allgemein menschlichen Gebote vor Augen."

Hieraus können wir die Anschauung der Juden über ihr Verhältniß zu den Nichtjuden, wie sie sich zu allen Zeiten gleich geblieben ist, kennen lernen. Gott hat ursprünglich alle Menschen gleich geschaffen, von keinem mehr verlangt als vom Andern, nämlich: die Beobachtung des Reinmenschlichen, der sog.

---

*) Vgl. die wichtige Stelle Sanhedr. 59 a: תניא הוה ר' מאיר אומר מנין שאפילו ע"כ"ם ועוסק בתורה שהוא כמהן גדול שנאמר אשר יעשה אותם האדם וחי בהם כהנים לוים וישראלים לא נאמר אלא האדם הא למדת שאפילו ע"כ"ם ועוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול „Rabbi Meïr hat gesagt: Woher weiß ich, daß selbst der Nichtjude, wenn er sich mit der Thora beschäftigt, dem Hohenpriester gleich zu schätzen ist? denn es heißt (Lev. 18, 5): „Ihr sollt beobachten meine Gesetze und meine Rechte, die der Mensch thun soll und durch sie leben," die die Priester, Leviten oder Israeliten thun sollen, heißt es nicht, sondern die der Mensch thun soll, das beweist, daß auch der Nichtjude, wenn er sich mit der Lehre beschäftigt, gleich ist dem Hohenpriester."

sieben noachidischen Gebote. Als aber die Völker dem Götzendienst verfielen, hat Gott sich ein Volk erwählt, durch das alle Völker wieder zur Wahrheit kommen sollten. Diesem Volke, das außer seinem allgemein menschlichen Beruf noch den besondern hatte, Vermittler der Wahrheit für die Menschheit zu sein, gab Gott daher auch, außer den allgemein menschlichen Gebote noch besondere Zeremonien, die Beschneidung u. s. w., die eben der symbolische Ausdruck seines besondern Volksberufes sind. Der Jude, der die allgemeinen und die besondern Gebote hält, und der Nichtjude, der blos die allgemeinen Gebote hält, stehen sich daher vor Gott völlig gleich; denn beide halten doch nur, was ihnen von Gott aufgetragen ist. Der Jude aber, der blos die allgemeinen Gebote hält, stehet dem Nichtjuden beiweitem nach, der dieselben hält, denn dieser beobachtet Alles, was ihm von Gott aufgetragen ist, jener nicht.*) Endlich der Jude, der die allgemein menschlichen Gebote nicht hält, wie könnte er nur, trotz aller Zeremonienwerkheiligkeit einen Vergleich aushalten mit dem Nichtjuden, der sie beobachtet?**) Der Nichtjude hingegen, der auch die besondern jüdischen Gebote beobachten wollte, wäre in einem höchst gefährlichen Irrthum befangen. Israels Beruf kann er sich nicht aneignen, da er eben kein Israelit ist. Die besondern jüdischen Gebote, die er dennoch beobachten will, können ihm daher auch nicht der symbolische Ausdruck des jisr. Berufs sein sollen. Warum will er sie nun doch beobachten? Er muß also glauben, Gott durch die Beobachtung unverstandener Zeremonien einen besondern Dienst zu erweisen; das fühlte der Talmud, wenn er einen solchen mit dem Tode bestraft wissen will.

Man siehet, hätte Paulus das Judenthum mit seinen Zeremonien von dieser Seite gekannt, der Brief an die Römer wäre ganz anders ausgefallen. Die Zeremonien haben nach der Lehre

---

*) Vgl. die Stelle Horioth 13 a: ממזר ת"ח קודם לכהן גדול ע"ה „Selbst der in Blutschande Gezeugte, wenn er ein Schüler der Weisen ist, geht dem Hohenpriester voran, der unwissend ist."

**) Bedeutsam ist der talmudische Grundsatz: ליכא מידי דלישראל עירי ולא"כ אסור „Es kann gar nichts geben, was dem Israeliten erlaubt, dem Nichtisraeliten aber verboten wäre; Sanhedrin 59 a."

des Judenthums für sich gar keinen Werth. *Nur als der Ausdruck des jüdischen Berufs wollen sie gelten.* Dieser bestehet aber darin, als *Mittel* zu dienen, damit die Beobachtung der allgemein menschlichen Pflichten *allgemein und wahr* werde — es ist dieses eine ganz andere Gesetzeslehre, als Paulus sie kennt. Doch kehren wir zu diesem zurück.

Nachdem er also, wie er glaubt, den Juden die ganz neue Wahrheit verkündet hat, daß die äußerliche Beobachtung der Beschneidung sie noch nicht gerecht vor Gott mache, und daß auch die Unbeschnittenen, wenn sie nur die allgemein menschlichen Gebote beobachten, des ewigen Lebens theilhaft würden, fragt er sich billig: „Welches ist nun der Vortheil der Juden? oder welches der Nutzen der Beschneidung (3, 1)?" diese Frage ist eine höchst bedeutsame. Das Zeremonialgesetz trägt, nach der bisherigen Erörterung des Paulus, ja nicht nur nichts bei zur Seligkeit des Menschen — da Juden und Griechen vor Gott gleich sind — sondern es ist sogar moralisch schädlich, indem es den Wahn befördert, daß seine Ausübung für sich den Menschen selig mache. Allein obgleich seine moralische Schädlichkeit nach Paulus augenfällig ist, so durfte er es dennoch nicht, nach Art unserer modernen Philosophen, für etwas moralisch Schädliches erklären. Die heilige Schrift war ihm, wie allen Juden, *Gottes Wort* und nicht *Menschenwerk*. In ihr ist aber das Zeremonialgesetz gleich dem Moralgesetz, oder das Gesetz überhaupt von Gott befohlen Das Zeremonialgesetz muß also irgend einen Nutzen haben. Welcher ist dieser? „Vieles in allem Betracht," antwortet Paulus. „Zuvörderst nämlich, daß ihnen die Aussprüche Gottes anvertraut worden (3, 2)." Wenn auch das Zeremonialgesetz für sich sittlich schädlich wirkt, so stehet es doch in irgend einer *nothwendigen Beziehung* (wir werden bald sehen, welche Paulus meint) zur Erlösung, d. h. nach Paulus, zur Erscheinung Jesu Christi und in dieser Beziehung hat es bedeutenden Nutzen. Mit dieser Erlösung zusammengedacht wirkt es nicht nur nicht schädlich, sondern höchst nützlich. Aber wie? kann man hier fragen. Haben die Juden nicht Jesus verworfen? Und geschah diese Verwerfung nicht gerade, nach der so eben entwickelten Ansicht, vermöge ihres Trotzes auf äußere Werkheiligkeit? Ist also nicht das Gesetz nicht nur nicht in Be-

ziehung zur Erlösung, sondern sogar ihr entgegengesetzt? Diesen hier sich nothwendig aufdrängenden Fragen setzt Paulus eine Reihe anderer gegenüber. „Wie? wenn etliche treulos waren, wird ihre Treulosigkeit die Treue Gottes aufheben (3, 3)?" Wenn die Juden das Gesetz benutzt haben, Jesus zu verdammen, hebt das den Rathschluß Gottes auf, der das Gesetz zur Verherrlichung Jesu gegeben hat? Umgekehrt! selbst diese Verurtheilung diente nach dem Rathschlusse Gottes zur Verherrlichung Jesu. Denn „Gott mußte wahrhaft sein, jeglicher Mensch aber falsch, so wie geschrieben stehet: Auf daß du gerecht seiest in deinen Sprüchen, und siegest, wenn du gerichtet wirst (3, 4).*)" Das Böse mußte sich im höchsten Grade stark zeigen, damit seine Nichtigkeit sich um so mehr offenbare. Wenn der Messias auch den höchsten Grad des Bösen als nichtig gezeigt hat, so ist er dadurch um so mehr verherrlicht worden und so diente das Gesetz gerade, indem es die Verurtheilung Jesu bewirkt hat, zu seiner Verherrlichung.

Ehe Paulus nun weiter gehet, muß er nothwendig diesen so eben ausgesprochenen Grundsatz, daß dem einmal vorhandenen Bösen von Gott die Macht gegeben ist, den höchsten Grad der Verworfenheit zu erreichen und daß es durch die alsdannige Manifestirung seiner Nichtigkeit wider seinen Willen der Verherrlichung des Guten dienen muß — ein Gedanke, der unserer ganzen Arbeit zu Grunde liegt — Paulus muß zunächst diesen Grundsatz vor absichtlicher Verdrehung zu bewahren suchen. „Wenn nun aber unsere Ungerechtigkeit Gottes Gerechtigkeit ins Licht setzt, was sollen wir sagen? Ist Gott ungerecht, wenn er Strafe verhängt?" (3, 5.) Soll man nun nicht, das Böse thun, um das Gute zu verherrlichen? „Das sei ferne! Wie könnte sonst Gott die Welt richten? „Denn wenn die Wahrhaftigkeit Gottes durch meine Falschheit größer erscheint zu seiner Verherrlichung, warum werde ich auch noch als Sünder gerichtet? Und warum sollen wir nicht (wie man uns verleumdet und etliche vorgeben, daß wir sagen) das Böse thun, auf daß

*) Nach der paulinischen Uebersetzung. Denn im Original (Ps. 51, 6) beziehen sich diese Worte nicht auf den Messias, sondern auf Gott und lauten: wenn du richtest.

das Gute komme? Die Strafe solcher, die in diesem Sinne unsere Worte, daß das Böse beitragen müsse zur Verherrlichung des Guten absichtlich verdrehen, wäre gerecht (3, 6–8)."

Wenn nun aber einerseits das Gesetz nur die Beziehung zur Erlösung gehabt hat, daß das Böse sich in seinem höchsten Grade dennoch als nichtig gezeigt hat, anderseits der Mensch das Böse, obgleich auch es der Verherrlichung des Guten dient, dennoch nicht thun soll, so hätten ja die Heiden, die ohne Gesetz und daher ohne Veranlassung zur Sünde waren, einen Vorzug vor den Juden. Diesen Gedanken muß Paulus zurückweisen, denn er hat zu viel Ungereimtheiten in seinem Gefolge. „Wie nun? haben wir Vorzug?" fragt er daher weiter. „Ganz und gar nicht." Weder der Heide hat einen Vorzug vor dem Juden, noch dieser vor jenem. „Denn wir haben vorher Juden und Griechen alle angeklagt unter der Sünde zu sein, so wie geschrieben stehet (Ps. 14, 1–3; 5, 10; 140, 4; 10, 7. Jes. 59, 7. 8. Ps. 36, 2)." Wenn aber keiner einen Vorzug hat vor dem Andern, so kehrt die Frage zurück, wozu ward denn das Gesetz gegeben? Paulus antwortet: „Wir wissen aber, daß, was das Gesetz spricht, es denen unter dem Gesetze saget, auf daß jeglicher Mund verstumme und alle Welt strafbar sei vor Gott. Denn durch Werke des Gesetzes wird kein Mensch gerechtfertigt vor ihm; denn durch das Gesetz kommt Erkenntniß der Sünde (3, 19. 20)." Das Gesetz ist keineswegs gegeben, den Menschen zu heiligen; es bewirkt nur Unheiligkeit, theils indem es den Menschen auf seine äußeren Werke stolz macht, theils noch auf andere Weise, die wir bald kennen lernen werden. Und das Gesetz ist gegeben, gerade diese Unheiligkeit zu bewirken; denn dadurch wird in der Erlösung die Nichtigkeit der Unheiligkeit um so herrlicher geoffenbart. Aber die Unheiligkeit war doch auch bei den Heiden groß genug, um durch ihre Vernichtung die Herrlichkeit Gottes zu offenbaren? Allerdings, sie war bei den Heiden groß genug und das Gesetz ist auch nicht gegeben, um die Unheiligkeit zu bewirken — es ist gotteslästerisch zu behaupten, Gott wolle das Böse, um durch seine Vernichtung verherrlicht zu werden — sondern das Gesetz ist blos gegeben, um den Menschen zur

Erkenntniß der ohne dasselbe schon vorhandenen Sündhaftigkeit zu bringen. Jeder Mensch sündigt, gleichgültig, ob er Heide oder Jude sei; aber der Heide weiß nichts davon, daß er sündigt und so kann auch die Vernichtung seiner Sündhaftigkeit nicht die Herrlichkeit Gottes offenbaren. Der Jude aber hat am Gesetz einen Maaßstab. Das, was er thut, muß er am Gesetze messen und da findet er, daß das Gesetz verdammt, was er thut und fordert, was er nicht thut. Er weiß also, daß das, was er thut, Sünde ist, sündigt aber doch. Indem nun Gott die Nichtigkeit dieser seiner Sündhaftigkeit offenbart, wird er durch die Sünde wahrhaft verherrlicht. Das ist die oben angedeutete Beziehung des Gesetzes zur Erlösung, daß durch das Gesetz erkannt wird, was durch die Erlösung weggeschafft werden soll. Gott hat das Gesetz gegeben; er hat zu Israel gesagt: Ihr sollt das und jenes thun und das und jenes unterlassen. Aber Gott hat dieses nicht zu Israel gesagt, damit nun wirklich das gethan und das unterlassen werde, was Gott gethan und unterlassen wissen will — Gott zu gehorchen ist auf dem Standpunkte des Gesetzes unmöglich und Gott kann das Unmögliche nicht verlangen — sondern Gott hat das nur gesagt, damit Israel erkenne, wie fern es davon sei, dem Willen Gottes gemäß zu leben; damit es seine eigene Nichtswürdigkeit recht schmerzlich fühlen lerne und daher zu dem ihm von Außen gebotenen Heil, nämlich zum Glauben an Jesus Christus, um so eifriger greife.

Man siehet, Paulus fühlte es recht gut, warum sein Wirken bei den Juden erfolglos blieb und bei den Heiden mit so außerordentlichem Erfolge gekrönt wurde. Der Heide fühlte das Unselige seines Zustandes und daher griff er begeistert zu der neuen Lehre. Der Jude hingegen wußte sich vermöge seiner Thora, seines Gesetzes und seiner Propheten (um mit Paulus zu reden, denn den Ausdruck Gesetz im paulinischen Sinne kennt die h. Schr. gar nicht) völlig versöhnt mit und freudig in seinem Gotte. Er bedurfte dieses neuen Faktums, des Lebens Jesu, gar nicht, um sich mit Gott eins zu wissen. Deswegen sucht Paulus ihm diesen Haltpunkt, worauf er sich hartnäckig stützte, vor Allem zu zertrümmern, um das Bedürfniß nach dem Neuen bei ihm künstlich zu wecken. Mit deinem Gesetze und deinen Propheten hast du keinerlei Vorzug vor den götzendienerischen Hei-

den. So wie der Zustand jener ein sündenvoller ist und als solcher und als ein hülfloser gefühlt wird, so mußt du deinen Zustand auch als einen sündenvollen und hülflosen zu fühlen bekommen. *Du kannst ja das Gesetz auch bei dem redlichsten Willen nicht erfüllen.*

So scharfsinnig indeß diese ganze Deduction ist, so irrthümlich ist sie dennoch. Der Jude weiß, daß er zwar keinen Vorzug vor dem nicht götzendienerischen Nichtjuden, aber wohl einen vor dem Götzendiener hat. Vor dem Stolz auf die eigene Gerechtigkeit, den Paulus so sehr fürchtet und der ihn zu diesem ganzen Gebäude von — wenn wir aufrichtig sein sollen — Trugschlüssen bringt, weiß sich der Jude ferner dadurch gesichert, daß er 1) weiß, daß jeder Stolz Gott verhaßt und sündhaft ist. 2) Dadurch, daß er gar nicht begreifen kann, worauf er bei aller Frömmigkeit stolz sein sollte. Nicht aber deswegen, weil bei aller Frömmigkeit er doch nur ein Sünder bleibt; selbst wenn er ganz ohne Sünde dastehet, kann er nicht begreifen, worauf er stolz zu sein hätte. Wenn er fromm ist, thut er da Gott etwas Gutes? Und wenn er nicht fromm ist, entziehet er da Gott etwas? Wenn er fromm ist, thut er damit etwas Ueberflüssiges und Außerordentliches? Was heißt nach der Lehre des Judenthums Frömmigkeit? Nichts anderes, als das sein, wozu man geschaffen ist, so leben, wie wir, vermöge unserer geistigen Natur leben sollen und leben müssen, wollen wir nicht in unserm Innern Verwirrung und Unheil anstiften. Frömmigkeit und wahre Selbstliebe sind daher identisch. *Durch unsere Frömmigkeit thun wir nur uns Gutes.* Nicht einmal dem Nächsten vermögen wir durch alle Frömmigkeit etwas wahrhaft Gutes zu erweisen — können wir denn irgend einer Noth durch all unsere Liebe wirklich abhelfen? — wie viel weniger Gott! Wie kann ich aber stolz sein auf etwas, das *nur mir* zu Gute kommt? Nur Mitleid und Bedauern fühlt der Fromme für die Unglücklichen, die durch ihre Sünden sich selbst im Innern verderben, keineswegs aber Stolz. Daher wird auch im Talmud die Demuth nicht minder gerühmt, als im N. T.*) Endlich weiß der Jude,

*) Vgl. Sabbath 88 b: תנו רבנן עלובין ואינן עולבין שומעין חרפתן ואינן משיבין עושין מאהבה ושמחין ביסורין עליהן

daß Gott seine Gebote gegeben, weil der Mensch sie halten kann und damit er sie halte. Er weiß, daß

הכתוב אומר ואוהביו כצאת השמש בגבורתו „Es lehrten die Rabbinen: Die verhöhnt werden und nicht verhöhnen, ihre Beschimpfung hören und nicht antworten, aus Liebe fromm sind und sich über ihre Leiden freuen, von diesen sagt der Vers (Richter 5, 31): „Die ihn lieben, sind wie Aufgang der Sonne in ihrer Kraft." Ferner Pesachim 66 b: אמר רב יהודה אמר רב כל המתיהר אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו אם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו „Es sagte Rab Jehuda im Namen Rabs: Wer übermüthig wird, wenn er ein Weiser ist, so verliert er seine Weisheit, wenn er ein Prophet ist, so verliert er seine Prophetengabe."

Ferner Sukkah 29 b: אמר רב בשביל ארבעה דברים נכסי בעלי בתים יוצאין לטמיון על כובשי שכר שכיר ועל עושקי שכר שכיר ועל שפיזקין עיל מעל צואריהן ויתנין על חבריהן ועל גסות הרוח וגסות הרוח כנגד כולן אבל בעניים כתוב וענוים ירשו ארץ והתענגו על רוב שלום „Es sagte Rab: Wegen vier Sünden wird das Vermögen der Hausbesitzer vernichtet, nämlich: daß man den Tagelöhner mit der Bezahlung hinhält, und daß man ihm seinen Lohn vorenthält, und daß man eine Last von sich ab und auf den Nächsten zu walzen sucht, und wegen des Hochmuths. Hochmuth ist aber schlimmer als alles Andere; aber von den Demüthigen heißt es (Ps. 37, 11): „die Demüthigen erben das Land und freuen sich des großen Friedens."

Ferner die die ganze Theorie des Paulus vom Stolz auf des Gesetzes Werke zu widerlegen geeignete Stelle Taanith 7 a: אמר רבי חנינא בר אידי למה נמשלו דברי תורה למים דכתיב הוי כל צמא לכו למים לומר לך מה מים מניחין מקום גבוה והולכין למקום נמוך אף דברי תורה אינן מתקיימין אלא במי שדעתו שפלה „Es sagte Rabbi Chanina, Sohn des Idi: Weshalb sind die Worte der Thora dem Wasser verglichen, denn es heißt (Jes. 55, 1): „Wehe! Alle Durstige gehet zum Wasser?" Dir zu sagen: Wie das Wasser hohe Orte verläßt und den niedrigen zuströmt, so bleiben die Worte der Thora auch nur bei dem, der sich niedrig hält;" vgl. daselbst den ähnlichen Ausspruch des Rabbi Oschaja.

Ferner Nedarim 55 a: מאי דכתיב וממדבר מתנה וממתנה נחליאל ומנחליאל במות כיון שאדם עושה את עצמו כמדבר שהוא מזדקר לכל תורה נתנה לו במתנה שנאמר וממדבר מתנה כיון שנתנה לו במתנה נחלו אל שנאמר וממתנה נחליאל וכיון שנחלו אל עולה לגדולה שנאמר ומנחליאל במות ואם

diese Gebote der menschlichen Natur zusagen; daß sie nur das wahrhaft Menschliche beabsichtigen und daß daher, so gut der

---

חגביה עצמו הקב"ה משבילו שנאמר ומבמות הגיא ולא עוד אלא ששוקעין אותו בקרקע שנאמר ונשקפה על פני הישימון ואם חוזר בו הקב"ה מגבריהן שנאמר כל גיא ינשא „Was meint der Vers (Numeri 21, 18—20): „Von der Wüste nach Mathana und von Mathana nach Nachliel und von Nachliel nach Bamoth?" Wenn sich der Mensch hält wie eine Wüste, die Allen preis gegeben ist, so wird ihm die Thora zum Geschenk (מתנה) gegeben; sobald sie ihm zum Geschenk gegeben ist, ist Gott sein Erbtheil (נחלו אל); sobald Gott sein Erbtheil ist, wird er erhöhet (במות); wenn er sich aber selbst erhöhen will, so demüthigt ihn Gott, denn es heißt: „Von Bamoth nach dem Thal." Und nicht nur dieses, sondern man tritt ihn in den Boden, denn es heißt: Und er wird gesenkt (Wortspiel von ונשקפה „und es wird geschaut" mit משקוף „Schwelle") vor Jeschimon." Wenn er aber sich bekehrt, so erhöhet ihn Gott wieder, denn es heißt (Jes. 40, 4). „Jedes Thal soll erhöhet werden."

Ferner Sota 4 b: אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי כל אדם שיש בו גסות הרוח כאלו עובד ע"ז כתוב הכא תועבת ה' כל גבה לב וכתיב התם ולא תביא תועבה אל ביתך ורבי יוחנן דדיה אמר כאלו כפר בעיקר שנאמר ורם לבבך ושכחת את ה' אלהיך ר' חמא בר חנינא אמר כאלו בא על הערוה כתוב הכא תועבת ה' כל גבה לב וכתיב התם כי את כל התועבות האל עולא אמר כאולו בנה במה שנאמר הדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו כי במה נחשב הוא אל תקרי במה אלא במה „Rabbi Jochanan sagte im Namen des Rabbi Simeon, Sohn des Jochai: Jeder Mensch, der Hochmuth hat, ist so gut als diene er Götzen, hier (Spr. Salom. 16, 5) heißt es: „Ein Gräuel vor Gott ist jeder Stolze" und dort (Deut. 7, 26) heißt es: „Du sollst kein Gräuel in dein Haus bringen." Im eigenen Namen sagte Rabbi Jochanan: Es ist so gut, als wenn er die Gottheit leugnete; denn es heißt (Deut. 8, 14) „dein Herz wird stolz werden und du wirst vergessen des Ewigen deines Gottes" Rabbi Chama, Sohn des Chanina, sagte: Es ist so gut, als wenn er alle Unzucht in der Welt getrieben hätte; es heißt hier: „Ein Gräuel vor Gott ist jeder Stolze" und es heißt dort (Lev. 18, 27) „denn alle diese Gräuel." Ulla sagte: Es ist so gut, als habe er Götzentempel erbaut (so Andere zum Götzendienst verleitet); denn es heißt (Jes. 2, 22): „Laß ab vom Menschen, in dessen Nase der Hochmuth ist, denn was ist er

Mensch Jesus sie erfüllen konnte, jeder Mensch sie auch erfüllen kann; und wenn er sie nicht erfüllt und wenn er gesündigt hat, so weiß der Jude, daß es eben nur seine Willkühr ist, seine Sündhaftigkeit, die da hätte weder sein sollen noch zu sein brauchen, die ihn an der Vollziehung der göttlichen Gebote verhindert. Er weiß aber auch, daß jede Sünde nichtig ist und daß Gott daher die Sünde ungeschehen machen kann und daß Gott dieses thut, sobald der Mensch es anerkennt, daß er allein die Schuld an der Sünde war, daß nichts in seiner Natur ihn zu sündigen zwingt und daß er daher sich vornehmen und es halten kann, von jetzt an nicht mehr zu sündigen. Sobald er dieses wirklich sich vornimmt, weiß er, daß Gott alle seine vergangenen Sünden ungeschehen macht, d. h. sie ihm vergiebt. Deswegen kann dieses erkünstelte Bedürfniß, das Paulus durchaus den Juden einflößen wollte, nie ein wahres nach der äußerlichen Versöhnung, die durch Jesus Opfertod bewirkt sein soll, bei ihnen hervorrufen.

Da nun das Gesetz, nach Paulus, nur dazu dienen sollte,

---

geachtet? „Lies nicht was בֻּמָּה, sondern Höhe בָּמָה" vgl. ibid. 5 a u. b.

Wir könnten diese Stellen noch bedeutend vermehren. Indeß wollen wir nur noch die eine anführen Sota 5 b: אמר רבי יהושע בן לוי בא וראה כמה גדולים נמוכי רוח לפני הקב"ה שבשעה שבית המקדש קיים אדם מקריב עולה שכר עולה בידו מנחה שכר מנחה בידו אבל מי שדעתו שפלה מעלה עליו הכתוב כאילו הקריב כל הקרבנות כולם שנאמר זבחי אלהים רוח נשברה ולא עוד אלא שאין תפילתו נמאסת שנאמר לב נשבר ונדכה אלהים לא תבזה „Es sagte Rabbi Jehoschua, Sohn des Levi: Komm und sieh! wie hoch die Demüthigen vor Gott stehen. Als das heilige Haus noch stand, brachte der Mensch ein Brandopfer und er hatte den Lohn eines Brandopfers, ein Speisopfer und er hatte den Lohn eines Speisopfers; aber dem Demüthigen rechnet die Schrift diese Tugend an, als hätte er alle Opfer gebracht; denn es heißt (Ps. 51, 19): „die Gott wohlgefälligen Opfer sind ein gebrochener Geist." Und nicht blos dieses, sondern sein Gebet wird niemals verschmähet; denn es heißt (ibid. 19): „Das gebrochene und zerknirschte Herz verachtet der Herr nicht."

Diese Stellen mögen beweisen, daß die Demuth nicht blos eine christliche Tugend ist.

zur Erkenntniß der Sündhaftigkeit zu führen, nicht aber es vermögen soll, den Menschen vor Gott zu heiligen, was ist es nun, das den Menschen vor Gott zu rechtfertigen vermag? Paulus schildert dieses mit folgenden Worten: „Nun aber ist ohne das Gesetz Gerechtigkeit Gottes geoffenbart, von welcher Zeugniß gegeben wird von dem Gesetze und den Propheten; und zwar Gerechtigkeit Gottes durch den Glauben an Jesum Christum, für alle und auf alle, die da glauben; denn es ist kein Unterschied. Denn alle haben gesündigt und ermangeln des Ruhmes bei Gott, und werden gerechtfertigt umsonst durch seine Gnade, mittelst der Erlösung in Christo Jesu, welchen Gott dargestellt als Sühnopfer, mittelst des Glaubens, durch sein Blut, zum Erweise seiner Gerechtigkeit wegen des Hingehenlassens der vorhergeschehenen Sünden, unter der Nachsicht Gottes, zum Erweise seiner Gerechtigkeit in der jetzigen Zeit, daß er gerecht sei und die so an Jesum glauben, rechtfertige. Wo bleibt nun das Rühmen? es ist ausgeschlossen. Durch welches Gesetz? Durch das der Werke? Nein! sondern durch das Gesetz des Glaubens. Denn wir halten dafür, daß der Mensch durch den Glauben gerechtfertigt wird, ohne des Gesetzes Werke. Oder ist Gott nur der Juden Gott? nicht aber auch der Heiden? Ja auch der Heiden, sintemal Gott Einer ist, welcher die Beschnittenen rechtfertigen wird durch den Glauben, und die Unbeschnittenen mittelst des Glaubens (3, 21—30)."

Ist nämlich das Gesetz blos dazu da, um den Menschen zur Erkenntniß der Sünde zu bringen, ist es aber unmöglich, daß der Mensch dasselbe erfülle, so kann der Mensch auch durch das Gesetz niemals von der Sünde loskommen. Nur wenn der Mensch zu der neuen Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes zugreift, nur wenn er glaubt, daß Jesus schuldlos gelebt und gelitten, nach seinem Tode aber auferstanden sei und nun — was man ja nicht übersehen darf, will man Paulus nicht absichtlich mißverstehen — dieses Leben als das Vorbild eines jeden menschlichen Lebens anerkennt und daher sich auch ganz in dasselbe hineinlebt, kann man der Rechtfertigung theilhaftig werden. Diese Rechtfertigung geschiehet daher von Seiten Gottes ganz umsonst und der Mensch hat sie als Geschenk anzusehen. Denn der sündenvolle Mensch hat ja

kein Verdienst, so kann er es auch nicht fordern, vor Gott gerechtfertigt zu werden. Indem aber Gott das Leben Jesu der Menschheit geschenkt hat, ein Leben, welches einerseits gerade von der Sündhaftigkeit der Menschen so viel zu leiden bekam, anderseits aber dennoch überall die Nichtigkeit der Sünde manifestirte, überall Sieger blieb, so dient dieses Leben der Menschheit als Sühnopfer. Denn das Sühnopfer muß ebenfalls sterben einerseits, weil der Mensch gesündigt hat, es erleidet also den Tod durch die Sünde der Menschen. Die Sünde ist Ursache und Schuld, daß es sterben muß. Anderseits will der Mensch, indem er ein Sühnopfer bringt, eben damit symbolisch ausdrücken, daß er erkennt, wie alle Sünde nichtig, wie der Sünde Sold nur die Vernichtung ist, die hier das Opfer nur symbolisch, statt seiner, der den Tod eigentlich verdient hätte, zu leiden bekommt. Beides war im Leben Jesu vorhanden. Jesus litt durch die Sündhaftigkeit der Uebrigen; die Sünde der Uebrigen war die Ursache seines Todes. Aber sein Leiden, das im Grunde nicht er, sondern seine Verfolger verdient hätten, manifestirte auch die Nichtigkeit der Sünde; denn Jesus blieb in der That der Sieger. Wer sich also in dieses Leben hineinlebt, der hat so gut, als wenn er ein Opfer gebracht hätte, die Nichtigkeit der Sünde anerkannt und damit die Sünde überwunden. Durch das siegreiche Leben Jesu ist es daher offenbar geworden, daß, wenn auch Gott früher die Sünde gewähren ließ, dieses nicht geschah, weil er nicht mehr auf Gerechtigkeit halte, und es ihm gleichgültig wäre, ob der Gute durch die Bosheit leide oder nicht. Nein! Gott läßt die Sünde nur deshalb gewähren, damit sie den höchsten Grad ersteigend, wie gegen Jesus, um so vielmehr ihre Nichtigkeit zu schmecken bekomme, und das ist die wahre Gerechtigkeit Gottes.

Also nicht durch das Gesetz, sondern durch die Anerkennung und Aneignung des Lebens Jesu — Glauben genannt — werden wir gerechtfertigt vor Gott. Wäre es denn nicht auch eine Ungerechtigkeit von Gott, wenn er den Menschen nur durch das Gesetz rechtfertigen wollte? Warum sollten denn die Heiden, die doch von Gott das Gesetz nicht erhalten haben, ungerechtfertigt bleiben? Nun fügt Paulus nochmals eine Warnung hinzu, seine Worte nicht zu mißdeuten: „So heben wir nun das Gesetz auf

durch den Glauben? Das sei ferne, sondern wir richten das Gesetz auf (3, 31)." Die Aneignung des Lebens Jesu will sich nicht an die Stelle des Gesetzes setzen, so daß dem Gläubigen es erlaubt wäre, das Gesetz zu übertreten; umgekehrt! Ohne den Glauben kann das Gesetz nach Paulus nur übertreten, mit ihm aber nur erfüllt werden.

Besitzt nun das Judenthum diese tiefe Anschauung, die hier gegeben wird, nicht? Es besitzt sie ebenfalls und ganz. Daß das Gesetz nicht erfüllt werden kann, ohne die feste Ueberzeugung, daß jede Sünde nichtig sei und sich als solche erweisen werde, weiß das Judenthum ebenfalls. Es weiß dieses sogar nicht blos theoretisch, sondern ebenfalls durch ein Faktum, das vor aller Augen, nur nicht vor denen eines Paulus, eben so sprechend ist als das Leben Jesu. Was bedeutet denn seine ganze Geschichte, wo es erfahren hat, daß mit allen seinen Sünden es doch immer nichts erreicht hat? Die ganze jüdische Geschichte, in welcher die Sünde — war sie von Juden ausgegangen, oder gegen Judenthum gerichtet — sich immer als nichtig erwiesen hat, ist die Manifestirung — und da sie tausende von Jahren alt ist und fortwährend wirkt, eine viel glänzendere — der göttlichen Gerechtigkeit, die Paulus in Jesu erblickt. Will man einmal die symbolischen Ausdrücke von Opfer anwenden, so ist Israel in der Weltgeschichte ein glänzenderes Sühnopfer, als die einzelne Person Jesus. Denn gegen Israel hat sich schon oft die Bosheit im höchsten Grade gewendet, hat, was sie eigentlich verdient hätte, immer Israel leiden lassen, und hat sich doch jedesmal als nichtig erfahren. Also ohne diese herzliche Anerkenntniß von der totalen Nichtigkeit der Sünde und von der alleinigen Geltung der Tugend, ohne das Bewußtsein, daß dieser Satz nicht Theorie, sondern Faktum und ewige Erfahrung ist, kann das Gesetz nicht erfüllt werden. Aber der Jude besitzt dieses schon in dem Verständniß seines Namens in einer ihm ganz gemäßen Form; warum will man ihm eine andere, für ihn wenigstens minder angemessene Form für dieselbe Sache aufdrängen? Diese Anerkenntniß ist das Prius, ist die Bedingung sine qua non zur Erfüllung des Gesetzes; Paulus sagt daher dem Juden durchaus nichts Neues, noch we-

niger streitet er, wie er glaubt, mit den Ansichten der Juden, wenn er den Satz aufstellt: Ohne das Gesetz ist die Gerechtigkeit Gottes geoffenbaret; der Jude fügt nur hinzu: und zwar in der jüdischen Geschichte, in welcher sich Gott als Vater und Erzieher eines Volkes erwies, gerade weil es, so wie alle Menschen, das Gesetz Gottes, das er bei der Schöpfung jedem Menschen in die Brust geschrieben, nicht beobachtet hat. Darin liegt denn auch das zweite, daß der Jude nicht glaubt als Lohn für sein Verdienst, sondern nur aus freier Gnade Gottes gerechtfertigt zu werden. Wenn die Menschheit gar nicht gesündigt hätte, hätte sie deshalb ein Verdienst gehabt? Wem hätte sie denn Gutes erwiesen? Sich selbst. Ist es ein Verdienst, das ein Anderer belohnen muß, wenn man sich selbst Gutes erweist? Deshalb sagen auch die Väter bedeutungsvoll שכר מצוה מצוה „Der Lohn der Tugend ist eben die Tugend (Spr. d. V. 4, 2.);" אם למדת תורה הרבה אל תחזיק טובה לעצמך כי לכך נוצרת „Wenn du viel Thora gelernt hast, bilde dir nichts darauf ein, denn dazu bist du geschaffen (ibid. 2, 9)." Als Israel von Gott erwählt wurde, hatte es Verdienst? Nein! spricht Moses (Deut. 9, 4. ff.) Der Einzelne, wenn er gesündigt hat, kann er, wenn er auch von jetzt an noch so tugendhaft sein will, durch eigenes Verdienst gerechtfertigt werden? Durch alle Tugend, was thut er? Nur das, was er thun muß, will er nicht ferner ein Sünder bleiben. Bleibt also etwas übrig, ein Ueberschuß, um die vergangenen Schulden zu decken? Er macht nur keine neue Schulden, damit sind aber die alten noch nicht bezahlt. Und abgesehen hiervon, kann er denn den Strom der Zeit rückwärts laufen machen? Kann er denn das Vergangene ungeschehen machen? Gewiß nicht. Aber Gott kann es, und Gott will es aus freier Gnade thun. Gott hat dem Juden einen Versöhnungstag aus freier Gnade geschenkt und Gott hat Vergebung der Sünden und Vergessen alles Geschehenen durch den Mund aller Propheten verheißen. Worin besteht nun der Unterschied zwischen Juden- und Christenthum? Einzig und allein darin, daß im Christenthum Alles in der Person Jesu Christi conzentrirt wird, der Jude aber glaubt, daß Jesus nur deshalb das gewor-

den ist, was er war, weil er als Jude geboren war, und weil er die Thora und die Propheten begriffen hatte und das sein wollte, was er als Jude sein sollte; daß aber jeder Jude, gerade weil ihm dieselben Antezedentien vorangehen, die Jesus vorangingen: — Theilnahme an der jüdischen Geschichte vermöge seiner Geburt, Thora und Propheten, — auch wenn Jesus nicht existirt hätte, doch dasselbe hätte werden sollen, was Jesus war.

Im vierten Kapitel führt daher Paulus eine zwar für sich wahre, aber gar nicht treffende Polemik gegen das Judenthum, denn er kämpft eben nur mit einem eingebildeten, nicht aber mit einem wirklichen Feind. „Ist Abraham, fragt er, durch die Beschneidung und durch des Gesetzes Werke gerechtfertigt worden? Gewiß nicht. So hätte er Ruhm bei Menschen, aber nicht bei Gott. Die Schrift sagt ja (Genes. 15, 6): er sei durch seinen Glauben gerechtfertigt worden (4, 1—3)."

Paulus übersiehet, daß der Glaube Abrahams, von dem hier die Rede, gerade der der Juden ist. Denn was glaubte Abraham? Er glaubte der göttlichen Verheißung, daß das Böse, so mächtig es auch damals war, sich doch als nichtig erweisen werde, und daß das Gute, so schwach es auch damals war, sich doch und zwar in und durch seine Nachkommen die Welt unterwerfen werde (vgl. ibid. V. 18—22).

„Dem aber," fährt Paulus fort, „der mit Werken umgehet, wird der Lohn nicht gerechnet aus Gnade, sondern aus Schuldigkeit (?). Dem aber, der nicht mit Werken umgehet, sondern glaubet an den, welcher den Gottlosen rechtfertigt, wird sein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet (4, 4. 5). „Gehet denn die Seligpreißung Davids (Ps. 32, 1. 2) auf die Beschneidung oder auch auf die Vorhaut? Allerdings auch auf die Vorhaut. Wir sagten ja, daß dem Abraham der Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet ward. Wie ward er ihm nun angerechnet? Als er in der Beschneidung war, oder in der Vorhaut? Nicht in der Beschneidung, sondern in der Vorhaut. Und er empfing das Zeichen der Beschneidung, als Siegel der Gerechtigkeit durch den Glauben, den in der Vorhaut bewiesenen, auf daß er Stammvater wäre aller, die in der Vorhaut glauben, auf daß die Gerechtigkeit auch ihnen zugerechnet würde, und auch der Stammvater der Beschnittenen für diejenigen, welche nicht blos die Beschnei-

dung haben, sondern auch in den Fußtapfen des von unserm Vater Abraham in der Vorhaut bewiesenen Glaubens wandeln. Denn nicht durch das Gesetz ward die Verheißung dem Abraham oder seinem Samen, daß er Erbe der Welt werden solle, sondern durch die Gerechtigkeit des Glaubens. Denn wenn die, welche das Gesetz haben, Erben sind, so ist der Glaube zu nichte gemacht, und die Verheißung aufgehoben. Denn das Gesetz bewirkt Zorn, denn wo kein Gesetz, da ist auch keine Uebertretung (das Gesetz ist, wie gesagt, gegeben, nicht damit der Mensch es beobachte, sondern nur damit er einsehe, wie er es nicht beobachte. Darum kommt das Erbe durch Glauben, auf daß aus Gnade es geschenkt sei, damit die Verheißung bestehe für allen Samen, nicht blos für den, der das Gesetz hat, sondern auch für den, der den Glauben Abrahams hat, welcher unser aller Vater ist — (vergl. Genes. 17, 5) vor dem Gott, dem er glaubte, der die Todten belebet und das Nichtseiende als seiend hervorruft (V. 4—17.)" Dieser Glaube Abrahams soll uns zum Vorbilde dienen. Denn es ward nicht blos um seinetwillen geschrieben, daß es ihm zugerechnet worden, sondern auch um unsertwillen, denen es auch zugerechnet werden soll, wenn wir glauben an den, welcher Jesum, unsern Herrn, auferweckt hat von den Todten, welcher hingegeben ward um unserer Vergehungen willen, und auferweckt um unserer Rechtfertigung willen (23–25)."

Nicht nur bildet diese ganze Deduktion keine Polemik gegen das Judenthum, sondern es verstehet sie nicht einmal. Es verstehet nicht, was es heißt, die Rechtfertigung und die Gnade als Lohn für die Werke fordern. Obgleich es weiß, daß es das Gesetz allerdings erfüllen kann und daß also (gegen V. 14 u. 15) durch das Gesetz die Verheißung nicht nur nicht aufgehoben ist, sondern gerade in Erfüllung gehen wird, so ist das in Erfüllunggehen der Verheißung doch noch kein Lohn für die Erfüllung des Gesetzes. Die Rechtfertigung und die Gnade bei Gott, oder die Verwirklichung der Tugend auf Erden ist nicht den Juden allein, sondern allen Menschen verheißen; denn dazu hat Gott einen jeden Menschen geschaffen, daß er tugendhaft sei, und was Gott will, das geschiehet und gehet in Erfüllung. Dieses brauchte die Welt nicht erst durch Paulus zu er-

fahren; es ist, wie wir gezeigt haben, stehender Grundsatz des Judenthums. Das Gesetz, nämlich das jüdische Zeremonialgesetz, ist aber nur für die Juden gegeben. Wie kann nun das, was allen Menschen verheißen ist, als Lohn betrachtet werden für das, was nur Israel zu thun hat? Paulus fragt dieses. Wir aber auch. Das Zeremonialgesetz, die dadurch symbolisirte jüdische Aufgabe, kurz das Dasein der Juden ist nur Mittel zu diesem Zweck. Israel ist das Mittel, durch welches der Zweck, daß die Tugend in allen Menschen wirklich werden soll, erreicht wird. Den Lohn für die Ausübung seiner Zeremonialgesetze hat es also schon in dem Bewußtsein, daß es das thut, was es thun soll und muß, gerade wie die übrigen Menschen den Lohn für ihre Tugend schon in dem Bewußtsein haben, daß sie das thun, was sie thun sollen. Wie kann Paulus hier die ganz ungehörige Anschauung von Lohn-Fordern dem Judenthum aufbürden? Gerade deshalb schweigt ja die h. Schr. von dem Zustande der Seelen nach dem Tode, damit dieser nicht als Lohn für die diesseitige Tugend aufgefaßt werde.*) Daß die Verheißungen an Israel, daß, wenn es fromm sein wird, es regnen wird u. s. w., etwas anderes als einen Lohn für seine Tugend bedeuten, haben wir schon gezeigt (s. oben S. 589 ff.).

Schön schildert nun Paulus im fünften Kapitel den Seelenzustand desjenigen, der im Glauben lebt, in dem Glauben, daß die Sünde mit aller ihrer Macht doch nichtig sei, die Tugend aber allein herrlich und wahr, so wie sich dieses für die Christen vorbildlich im Leben, Leiden, Tod und in der Auferstehung Jesu bewährt und gezeigt hat, und so wie sich dieses, fügen wir hinzu, für die Juden in der ganzen Geschichte Israels von Abraham an bis auf den heutigen Tag,

---

*) Vgl. noch das Talmudische: אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס אלא היו כעבדים המשמשים את הרב שלא על מנת לקבל פרס „Seid nicht wie Knechte, die dem Herrn dienen, um Lohn zu empfangen, sondern wie Knechte, die dem Herrn dienen nicht um Lohn zu empfangen, (Sp. d. V. 1, 3.)" und die Talmudische Erklärung von dem rechten Gottesdienst תורה לשמה an v. Stellen.

bewährt und gezeigt hat. „Da wir nun gerechtfertigt sind durch den Glauben, so haben wir Frieden mit Gott mittelst unseres Herrn Jesu Christi (der Jude würde sagen: so haben wir nun Frieden mit Gott, weil Gott uns alle vergangenen Sünden vergessen und vergeben gewollt hat); mittelst dessen wir auch den Zutritt erhalten haben durch den Glauben zu dieser Gnade, in der wir stehen, und rühmen uns der Hoffnung auf die Herrlichkeit bei Gott (das heißt, wir rühmen uns der Hoffnung des messianischen Reiches, der baldigen Wiederkunft Christi). Und dies nicht allein, sondern wir rühmen uns auch der Drangsale,*) wohl wissend, daß die Drangsal Standhaftigkeit bewirkt. Die Standhaftigkeit aber Bewährung und die Bewährung Hoffnung. Die Hoffnung aber nicht zu Schanden werden läßt (das Gute wird und muß siegen); denn die Liebe Gottes hat sich ergossen in unsere Herzen durch den heiligen Geist, der uns verliehen worden. Denn Christus ist ja, da wir noch elend (Sünder) waren, zur bestimmten Zeit für uns Gottlose gestorben. Kaum nämlich wird Jemand für einen Gerechten sterben; (für den Guten freilich möchte vielleicht Jemand noch es unternehmen, zu sterben); es erweiset aber Gott seine Liebe gegen uns, daß, da wir noch Sünder waren, Christus für uns gestorben ist. Um so mehr nun werden wir, da wir jetzt durch sein Blut (nämlich durch die Anerkenntniß, daß wir eigentlich das verdient hätten, was er erlitten hat, daß aber diese Anerkenntniß gerade durch sein siegreiches Sterben in der Welt bewirkt ward) gerechtfertigt sind, durch ihn gerettet werden vom Zorne (nämlich der Leiden der messianischen Zeit). Denn so wir, da wir Feinde waren, mit Gott ausgesöhnet wurden durch den Tod seines Sohnes: um so mehr wer-

*) Wir erinnern an das Talmudische יסורים של אהבה „Schmerzen, die die Liebe Gottes gegen den Menschen beweisen," oder auch an den andern Talmudischen Ausspruch: תניא רבי שמעון בן יוחאי אומר שלש מתנות נתן הקב"ה לישראל וכולן לא נתנן אלא על ידי יסורין ואלו הן תורה וארץ ישראל ועולם הבא „Rabbi Simeon, Sohn des Jochai, sagte: drei gute Geschenke gab Gott an Israel, aber sie sollten dieselbe nur durch Standhaftigkeit in Leiden erlangen, nämlich: die Thora, Palästina und die zukünftige Welt (Berachoth 5 a)."

den wir, da wir ausgesöhnet sind, gerettet werden durch sein Leben (das nun in uns fortlebt). Und dieß nicht allein, sondern wir rühmen uns auch Gottes mittelst unseres Herrn Jesu Christi, mittelst dessen wir nun die Aussöhnung erlangt haben (5, 1—11)."

Eine Frage bleibt nach dem Bisherigen noch ungelöst, nämlich die: Wie es denn komme, daß der Mensch das Gesetz Gottes nicht erfüllen könne; daß das Gesetz nur dazu diene, den Menschen zum Bewußtsein seiner Schuld, seines Abfalls von Gott zu bringen, nicht aber vermögend sei, die Einheit und Einigkeit des Menschen mit Gott auszudrücken?

Diese Frage beantwortet Paulus in dem noch folgenden Theile seines Schreibens: „Darum gleichwie durch einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist, und durch die Sünde der Tod, und also auf alle Menschen der Tod übergegangen ist, dieweil alle gesündigt haben. Denn bis zum Gesetz war Sünde allerdings in der Welt, Sünde wird aber nicht zugerechnet, wenn kein Gesetz da ist; doch herrschte der Tod von Adam bis Moses, auch über die, so nicht gesündigt hatten, nach Aehnlichkeit der Uebertretung Adams (d. h. welche zwar wie Adam sündigten, jedoch nicht wie Adam dieses wußten, daß sie sündigen), welcher Vorbild des Künftigen ist. Aber nicht, wie das Vergehen, also auch die Gnadengabe. Denn wenn durch des einen Vergehen die vielen gestorben sind, so hat sich um so viel mehr Gottes Gnade und Geschenk durch die Gnade des einen Menschen Jesu Christi auf die vielen verbreitet. Und nicht wie durch einen, der gesündigt, die Gabe. Denn das Gericht wegen eines gerieth zur Verdammniß; die Gnadengabe aber wegen vieler Vergehung zur Rechtfertigung. Denn wenn durch des einen Vergehen der Tod herrschte mittelst des einen, um so viel mehr werden die, so die Fülle der Gnade und des Geschenks der Gerechtigkeit empfangen haben, in seligem Leben herrschen mittelst des einen Jesu Christi. Demnach also, wie durch ein Vergehen es für alle Menschen zur Verdammniß gerieth, also durch eine gerechte Handlung für alle Menschen zur Rechtfertigung des Lebens. Denn so wie durch den Ungehorsam des einen Menschen die vielen zu Sündern gemacht worden sind; also werden auch durch den Gehorsam des einen die vielen gerecht gemacht werden. Das Gesetz aber kam dazwischen, auf daß

das Vergehen gehäuft werde; als aber die Sünde gehäuft war, erwies sich überschwenglich die Gnade; auf daß, so wie die Sünde herrschte durch den Tod, also auch die Gnade herrschte mittelst der Gerechtigkeit zum ewigen Leben, mittelst Jesu Christi, unseres Herrn (5, 12—21)."

Hier haben wir den Kulminationspunkt pauliniſcher Lehre, den Schritt, welcher das Chriſtenthum nicht nur losreißt vom Judenthum, ſondern es in völlige Oppoſition mit demſelben ſetzt, das verhängnißvolle Wort, das das Chriſtenthum aus dieſer Welt in eine jenſeitige verſetzt, aus der Vernunft zu etwas Uebervernünftigem macht. Hier iſt die Wurzel des zweitauſendjährigen Kampfes von Glauben und Wiſſen, von Philoſophie und Religion, ein Kampf, der dem Judenthum und dem Heidenthum fremd iſt; denn auch bei dieſem war die Philoſophie nicht im Kampfe mit der Religion, ſondern überſetzte nur die religiöſe Weltanſchauung in die Form des Gedankens. Dieſes pauliniſche Chriſtenthum aber ſtößt von vorn herein jede philoſophiſche Begründung und Vermittelung von ſich ab und macht ſie rein unmöglich. An der Sünde des einen Adam haben alle Menſchen Theil; keiner kann aus eigener Kraft von ihr loskommen, heißt der erſte Theil dieſes verhängnißvollen Wortes. Statt daß wir aus anderweitigen Nachrichten wiſſen, daß das Heidenthum zur Zeit Jeſu in ſich zerſetzt und aufgelöſt, daß der heidniſchen Welt die Nichtigkeit ihrer ganzen Weltanſchauung zum Bewußtſein gekommen war, glaubt Paulus ganz unbefangen, die Heiden hätten ſich keineswegs in ihrem Zuſtande unglücklich gefühlt. Von Adam bis Moſe herrſchte die Sünde, aber es fehlte das Schuldbewußtſein. Da gab Gott das Geſetz, blos um das Schuldbewußtſein in der Menſchheit zu wecken. Gott hat ſich nicht in Iſrael geoffenbart, um es zu einem heiligen und reinen Volke zu erziehen; das Geſetz iſt nicht gegeben, daß es auch gehalten werde: beides iſt unmöglich. Die Erbſünde, die ſeit Adams Fall über alle Menſchen verbreitete Sündhaftigkeit macht es für jeden Menſchen unmöglich, dem Willen Gottes nachzuleben. Aber deswegen hat Gott Iſrael das Geſetz gegeben, damit ſie ſchmerzlich ihren Abſtand zwiſchen dem, was ſie ſein ſollten, und dem,

was sie nicht blos waren, sondern auch sein konnten, erfahren sollten, damit sie heulen und wehklagen sollten, um diesem unseligen Zustande, der Getrenntheit von Gott, entrissen zu werden; und nur zur Linderung ihres Elends gab Gott ihnen einstweilen die Verheißung, daß für ihre künftigen Nachkommen der Erlöser erscheinen werde. Wer war nun dieser? Es war der eine, lautet der zweite Theil der inhaltsschweren Theorie, der auf wunderbare Weise von der Erbsünde, vom Falle Adams, frei blieb. Mit ihm tritt daher erst die Möglichkeit einer Versöhnung mit Gott für die entzweite Welt, Juden und Heiden, ein. Sie haben nur zuzugreifen zu diesem neuen Leben, zu dieser neuen Offenbarung und sie sind gerettet. Aber auf keine andere Weise können sie gerettet werden. Denn nur dieser eine ist von der Erbsünde ausgenommen; alle andere Menschen sind unter ihr befangen und deshalb schon bei ihrer Geburt der Schuld und dem Tode verfallen; und nur durch die überschwengliche Gnade Gottes können wir durch die Theilnahme an diesem neuen Leben von der angeerbten Sünde und Schuld erlöset werden. Diese drei Sätze: 1) Alle Menschen sind der Schuld verfallen, vermöge der Sünde Adams. 2) Nur der Eine Jesus war von ihr befreit; daher 3. nur durch die Theilnahme an Jesus und an seinem Verdienst eine Erlösung für alles, was Mensch heißt, sind das ganze Christenthum, wie es historisch in der Weltgeschichte aufgetreten ist.

Das Christenthum mit seinem Juden- und Ketzerhaß, mit seinen Scheiterhaufen, Verfolgungssucht, Missionsgesellschaften — bis zu den Verleumdungen des Judenthums von Seiten der Hegelianer — es ist nur die nothwendige Konsequenz dieser Sätze. Denn in der That sinkt nun der Werth der Offenbarung Gottes in Jisrael bedeutend herab. Sie war nur eine Vorbereitung auf Christus und zwar nur eine negative — wie wir das vom Entwickelungsgang des Heidenthums mit Recht behaupten — nichts weiter. War Christus einmal erschienen, so hatte das Judenthum in der That kein Recht der Existenz mehr. Die Offenbarung Gottes in Jisrael war nur ein Medikament, um die Entwickelung eines vorhandenen Krankheitsstoffes der Erbsünde zu beschleuni-

gen; heilen konnte und sollte sie diese Krankheit nicht. Nur in der Ferne ward gezeigt, daß, wenn das jetzige Medikament einmal gewirkt, wenn die Krankheit völlig zum Ausbruch gekommen sein wird, daß alsdann das wahre Heilmittel — Jesus Christus — erscheinen werde. Jesus stehet in der That mit der jüdischen Geschichte, so wie überhaupt, mit keiner Geschichte in irgend einer direkten Beziehung. Das Judenthum trug nichts bei zu seiner geistigen Entwickelung; denn er, der der Arzt war, konnte von der Beschleunigung des Krankheitsprozesses der Menschheit, der einzige Zweck des jüdischen Daseins, keinen geistigen Gewinn ziehen. Hätten die Heiden gewußt, daß sie krank waren — freilich weiß blos Paulus nicht, daß sie dieses in der That wußten — so wäre er unter den Heiden erschienen. Und nur deshalb erschien er unter den Juden, weil diese vermöge des Gesetzes zum Bewußtsein ihrer Krankheit — leider fühlten sich die Juden damals unter allen Völkern geistig am gesundesten; das Gegentheil von dem, was Paulus meint, war der historische Weltzustand — gekommen waren. Mit Jesus beginnt eine gesunde Entwickelung, während die bisherige — und das nach Paulus Ueberzeugung bei den Juden am schlimmsten — nur krank war. Mit Jesus beginnt das Leben der Menschheit einig mit Gott zu werden, während die frühere Welt nur getrennt war von Gott und der Vorzug der Juden nur darin bestand, daß sie ihre Gottlosigkeit — freilich immer nur nach der Ansicht von Paulus — am schmerzlichsten fühlten.

Wundert euch noch über die Scheiterhaufen, die man für die Juden anzündete; wir vermögen es nicht. Der Jude war ja ein Kranker, der zum Bewußtsein seiner Krankheit gebracht war und dennoch eigensinnig das einzig mögliche Medikament verschmähete. So wie man berechtigt ist, ein brandig gewordenes Glied auch wider den Willen des Patienten abzunehmen, damit sein Leben gerettet werde, so ist die Kirche berechtigt, den brandigen Judenleib zu verbrennen, um seine Seele zu retten, wenn derselbe trotz des Bewußtseins seiner Nichtswürdigkeit, welche ihm durch sein Gesetz geworden ist, das einzig mögliche Heilmittel eigensinnig verschmähet. Wundert euch noch über den Satz: extra ecclesiam nulla salus: Paulus hat ihn ausgesprochen. Wundert euch noch über den Haß, der dem Juden

überall begegnet, beim Pöbel und beim Gebildeten, beim König und beim Bettler: die ganze christliche Welt siehet in den Juden nur die Sünder gegen den heiligen Geist, nur Menschen, die vermöge ihres Gesetzes wissen, wie schlecht und nichtswürdig sie sind, und die dennoch in ewiger Blindheit nicht aus der angeborenen Nichtswürdigkeit, durch Jesus Christus herauswollen.

Aber wundert euch auch nicht über den Sektenstreit, der das Christenthum von jeher zerfleischte; wundert euch nicht darüber, daß die Kirche der Philosophie Fesseln anlegen mußte, daß sie alles Nachdenken verdammte und im Dogma erstarrte; wundert euch nicht, daß der Kampf zwischen Glauben und Wissen zwischen dem ewigen Recht der Vernunft und dem Dogma heute noch blutig fortgekämpft wird, heute noch hyänenartig die Menschheit um eins ihrer beiden kostbarsten Güter, entweder um den Frieden mit Gott, den allein die Religion gewährt, oder um das ewige Recht des Gebrauches der Fähigkeit, die Gott als das Köstlichste dem Menschen geschenkt, des Gebrauches der Vernunft, bringen will — der Satz: durch die Sünde des Einen sind wir Alle Sünder geworden und können nicht, wenn wir auch den besten Willen dazu haben, von der Schuld loskommen, ist für sich schon ein Dogma, ganz geeignet die Vernunft zur Verzweifelung zu bringen und den Menschen an seinem Gotte irre zu machen, und so erst das hervorzubringen, was er als vorhanden verkündet, eine allgemeine Gotteslästerung. Und der andere Satz, der für diesen als Heilmittel gelten soll: Jesus war allein eine Ausnahme von allen Menschen; alle sind sie Sünder und müssen es sein; er allein ist gerecht und theilt vermöge der göttlichen Gnade ohne unser Verdienst seine Gerechtigkeit uns mit, macht Jesus zu einem so übernatürlichen Wesen, daß die Vernunft durchaus nichts mehr von ihm verstehet.

Alle Lehren des Christenthums, die je aufgestellt worden und aufgestellt werden werden, alle Kämpfe der Kirche in ihrem eigenen Schooße und gegen die Außenwelt, sie sind nur die nothwendigen Aeste dieses einen Stammes, die nothwendigen Glieder dieses einen Leibes: Die Menschheit ist unter der Erbsünde, Jesus allein die einzig mögliche Ausnahme. Und nicht eher wird die Kirche mit sich und mit der Welt

zum Frieden gelangen, als bis sie statt einer paulinischen, eine wahrhaft evangelische wird, bis sie von Paulus zu Jesus, vom Römerbrief zu den Evangelien der beiden Apostel: Matthäus und Johannes, zurückkehrt.

Wir brauchen wahrlich nicht den Paulus zu widerlegen, da wir ihn begriffen haben — denn indem man den Irrthum begreift, ist er widerlegt — da wir die Genesis dieses pauliniſchen Dogma's von der Erbsünde und von der Einzigkeit Jesu dargelegt haben. Paulus ging von falschen Vordersätzen aus und daher mußte er zu falschen Schlüssen gelangen. So eifrig er für die Wahrheit glühete, so hatte ihn sein Eifer doch dahin geführt, die Welt gerade verkehrt zu sehen. Das Gegentheil seiner Auffassung war der damalige Zustand des geistigen Lebens in der Welt. Nach ihm waren die Heiden zwar unter der Sünde, aber sie fühlten sich nicht schuldig; denn sie hatten das Gesetz nicht empfangen — und gerade die heidnische Welt fühlte sich damals bis zum Ekel und Ueberdruß am eigenen Leben schuldig. Und nach Paulus fühlten sich die Juden im höchsten Grade entzweit mit Gott, denn sie hatten das Gesetz zum Maaßstabe ihrer angeerbten Verworfenheit empfangen — und gerade die Juden waren damals das einzige Volk, das in dem freudigen Vertrauen auf seinen Gott, in freudiger Liebe zu den göttlichen Geboten und zu den göttlichen Verheißungen eine Kraft schöpfte, welche es fähig machte, wenn auch nicht die Welt äußerlich zu bezwingen — wonach es nie gestrebt hat — doch der Welt und ihrem Haß bis auf den heutigen Tag Standhaftigkeit, Geduld und Ausdauer entgegenzusetzen.

Da das pauliniſche Lehrgebäude nun in seinen Umrissen fertig vor uns stehet, so könnten wir hiermit Abschied von ihm nehmen. Doch wir gestehen von der tiefen Religiosität, selbst von dem irrenden Feuereifer eines Paulus uns zu sehr angezogen zu fühlen, als daß wir nicht mit gleicher Liebe und gleicher Vorurtheilslosigkeit, wie bisher, auch ihm in der Ausschmückung seines Gebäudes ein wenig folgen sollten.

Paulus war zu religiös, als daß er nicht die furchtbaren praktischen Folgen seiner Lehre von der Erbsünde hätte fühlen und abweisen sollen. Ist die Sünde etwas Angeerbtes, so muß der Mensch ja sündigen, und wir ständen so mitten im Heiden-

thum. Paulus will daher der Lehre von der Erbsünde nur einen theoretischen, keinen praktischen Werth lassen. Mußten auch die frühern Geschlechter sündigen, so brauchen wir doch das nimmermehr. Denn indem wir das schuldlose Leben Jesu zu dem unsrigen machen, das Geschenk der Gnade annehmen, sind wir für die Sünde abgestorben. „Was sollen wir nun sagen? fragt er. Sollen wir beharren bei der Sünde, auf daß die Gnade sich häufe? Das sei ferne! Wir sind ja der Sünde abgestorben, wie sollten wir noch in ihr leben? Oder wißt ihr nicht, daß so viele unserer getauft sind, auf Christum Jesum, auf seinen Tod getauft sind? So sind wir nun mit ihm begraben worden durch die Taufe auf den Tod, auf daß, so wie Christus auferweckt worden von den Todten durch die Herrlichkeit des Vaters, also auch wir in Neuheit des Lebens wandeln." (Sinn: In Christi Leben, Tod und Auferstehung zeigte sich ja für uns die Nichtigkeit der Sünde und die Herrlichkeit der Tugend, somit ist von nun an die Nichtigkeit und Ohnmacht der Erbsünde offenbart und sie selbst damit weggeschafft.) „Denn wenn wir verwandt sind der Aehnlichkeit seines Todes, so werden wir es ja doch auch sein mit der Auferstehung. Wir wissen ja, daß unser alter Mensch (der alte Adam, der unter der Erbsünde festgehaltene) mitgekreuzigt worden, auf daß der Leib der Sünde vernichtet würde, damit wir nicht mehr der Sünde dienen. Denn wer gestorben, ist losgesprochen von der Sünde (kann nicht mehr sündigen). Wenn wir aber gestorben sind mit Christo, so glauben wir, daß wir auch mit ihm leben werden, wohl wissend, daß Christus von den Todten auferweckt, nicht mehr stirbt; der Tod herrschet nicht mehr über ihn. Denn der Tod, den er gestorben, ist er der Sünde gestorben ein für allemal; das Leben aber, das er lebt, lebt er Gott. Also auch ihr: achtet euch todt für die Sünde, lebend aber für Gott, in Christo Jesu, unserm Herrn. So herrsche nun die Sünde nicht mehr in eurem sterblichen Leibe, so daß ihr derselben in ihren Lüsten gehorchet. Auch gebet nicht eure Glieder als Werkzeug der Ungerechtigkeit der Sünde hin; sondern gebet euch Gott hin als von den Todten auferlebt, und eure Glieder als Werkzeug der Gerechtigkeit. Denn die Sünde wird nicht über euch herrschen; denn ihr seid nicht unter dem Gesetze, sondern unter

der Gnade. Wie nun? sollen wir sündigen, weil wir nicht unter dem Gesetze sind, sondern unter der Gnade? (Eine Frage der von 3, 31 ähnlich, hierher aber nur gehörig wegen des so eben gehörten Ausspruches, daß die Christen nicht unter der Herrschaft der Erbsünde, also auch nicht unter der des Gesetzes stehen.) Das sei ferne! Wisset ihr nicht, daß wenn ihr euch hingebt als Diener zum Gehorsam, ihr Diener seid dessen, dem ihr gehorchet, entweder der Sünde zum Tod, oder des Gehorsams gegen Gott zur Gerechtigkeit? Gott sei aber Dank, daß, da ihr Diener der Sünde waret, ihr doch von Herzen gehorchet habet der Form der Lehre, welcher ihr übergeben worden (ihr doch gläubig das Evangelium angenommen habt); befreit aber von der Sünde ihr der Gerechtigkeit dienstbar geworden seid. Nämlich, so wie ihr eure Glieder hingegeben habt zum Dienste der Unlauterkeit und Gesetzwidrigkeit, zur Ausübung der Gesetzwidrigkeit: also gebet jetzt eure Glieder hin zum Dienste der Gerechtigkeit, zur Ausübung der Heiligkeit. Denn als ihr Diener der Sünde waret, so waret ihr frei (d. h. bar) gegen die Gerechtigkeit. Welche Frucht hattet i r nun damals? Dinge, deren ihr jetzt euch schämt; denn das Ende von selbigen ist der Tod. Jetzt aber befreit von der Sünde und Gott dienstbar geworden, habt ihr eure Frucht zur Heiligkeit und das Ende ewiges Leben. Denn der Sold der Sünde ist der Tod; die Gnadengabe Gottes aber ewiges Leben in Christo Jesu unserm Herrn (6, 1—23)."

So sucht Paulus die praktisch schlimmen Folgen, die seine Theorie von der Erbsünde mit sich führen mußte, wieder gut zu machen, und es kann daher ihm nicht zur Last gelegt werden, wenn es wahr ist, daß es in der Kirche Sekten gegeben hat und noch giebt, die die Theorie von der Freiheit vom Gesetze, die von der Erbsünde, und die von der unverdienten Gnade dahin verdreheten, daß der Mensch recht viel sündigen müsse, um die Gnade recht ohne Verdienst zu empfangen. Leider daß die theoretisch schlimmen Folgen dieser Lehre sich nicht eben so leicht abweisen ließen, und ferner, daß es nicht verhütet werden konnte, daß die theoretisch schlimmen Folgen doch wieder zu praktischen wurden.

Da es des Paulus fest gewurzeltes Vorurtheil ist, daß das Gesetz nicht diene und nicht dienen solle, ein gottgefälliges Leben

zu bewirken, sondern wir wissen kein bezeichnenderes Bild, wie ein Medikament, das eine vorhandene Krankheit nicht heilen, sondern ihren Ausbruch befördern soll, nur die vorhandene und angeborene Sündhaftigkeit zum Ausbruche bringen wolle, so beweist nun Paulus den Juden durch ein argumentum ad hominem, daß sie nicht glauben sollten, sie ständen noch unter dem Gesetz, der Krankheitsstoff habe noch nicht ganz sich entwickelt, sie müßten also noch sündigen. Wie eine Frau nur so lange unter dem Gesetze der Ehe stehet, so lange der Mann lebt, so waret ihr auch nur so lange unter dem Gesetz, als der alte Adam lebte. Nun aber ist dieser alte Adam am Kreuze Christi mitgestorben, ihr seid also frei vom Gesetze, dürfet also nicht mehr sündigen 7, 1—6. Eine nothwendige Folge hiervon ist, daß für den getauften Juden das jüdische Zeremonialgesetz aufgehoben ist und daß er daher, wenn ihn nicht andere Rücksichten abhalten, nicht mehr als Jude zu leben braucht. Und eben so konsequent ist es, wenn der Pfarrer von dem sich zur Taufe meldenden Juden es gern sieht, daß, so lange er die Gnade der Taufe noch nicht empfangen hat, er sich an das Zeremonialgesetz streng binde; denn so lange bedarf er noch des Reizmittels, um die Krankheit der Erbsünde zur Entwickelung zu bringen. Wie kann nun der gläubige Christ anders, als in jedem die Zeremonien beobachtenden Juden den Verruchten erblicken, der innerlich voll sittlichen Moders und Faulheit durch sein Gesetz nur gereizt wird, diese faule Krankheit an den Tag zu bringen? Und wie kann er anders, als in dem Juden, der das Zeremonialgesetz mit Füßen tritt, ohne doch das Christenthum anzunehmen, das übertünchte Grab erblicken, das innerlich faul, den Ausbruch dieser Krankheit nur unterdrücken will? Hätten die Rationalisten, Paulus in Heidelberg, Hartmann und Consorten, ihre eigenen Religionsquellen verstanden, wahrlich sie würden sich gehütet haben, das Judenthum der Inhumanität gegen Andersgläubige zu beschuldigen!

Von V. 7—25 legt nun Paulus diese seine Ansicht, daß das Gesetz nur das Reizmittel sein solle, den vorhandenen Krankheitsstoff der Erbsünde zum Ausbruche zu bringen, nicht aber ihn zu heilen, noch klarer und unumwundener dar. „Was sollen wir nun sagen? Ist das Gesetz Ursache der Sünde? Das

sei ferne! Aber die Sünde kannte ich nicht, wenn nicht durch das Gesetz; denn auch von der Lust wüßte ich nichts, wenn nicht das Gesetz sagte: Laß dich nicht gelüsten!*) Es nahm aber die Sünde Anlaß, und wirkte durch das Gebot in mir jegliche Lust; denn ohne Gesetz ist die Sünde todt. Ich aber lebte ohne Gesetz einst; als aber das Gebot kam, lebte die Sünde auf; ich aber starb, und so erwies sich mir das Gebot, das zum Leben gegeben, eben dasselbe als Ursache des Todes. Denn die Sünde nahm Anlaß, und verführte mich durch das Gebot, und tödtete mich dadurch. Also ist allerdings das Gesetz heilig, und das Gebot heilig und gerecht und gut. Das Gute nun ist mir zum Tode geworden? das sei ferne! sondern die Sünde, auf daß sie als Sünde erschiene, indem sie durch das Gute mir Tod bewirkte; auf daß die Sünde über die Maßen sündhaft würde durch das Gebot."

„Denn wir wissen, daß das Gesetz geistlich ist, ich aber bin fleischlich, verkauft unter die Gewalt der Sünde. Denn was ich ausübe, weiß ich nicht; denn nicht, was ich will, das thue ich, sondern was ich hasse, das thue ich. Wenn ich aber thue, was ich nicht will, so stimme ich dem Gesetze bei, daß es gut sei. Nun aber übe ich es nicht mehr aus, sondern die in mir wohnende Sünde. Denn ich weiß, daß in mir, das heißt, in meinem Fleische, Gutes nicht wohnet; denn das Wollen ist in mir vorhanden, aber das Ausüben des Guten finde ich nicht. Denn ich thue nicht, was ich will, Gutes, sondern was ich nicht will, Böses, das thue ich. Wenn ich aber thue, was ich nicht will, so übe ich es nicht mehr aus, sondern die in mir wohnende Sünde. Ich finde also für mich, der ich das Gute thun will, das Gesetz, daß mir das Böse anhängt. Denn ich habe Lust am Gesetze Gottes dem innern Menschen nach. Ich sehe aber ein an-

*) Ist wohl schon darauf aufmerksam gemacht, daß, indem Paulus hier unumwunden dem mosaischen Gesetze das „Laß dich nicht gelüsten (Exod. 20, 14. Deut. 5, 18)" zugestehet, er dadurch den Worten Jesus (Matth. 5, 27 ff.) geradezu widerspräche, wenn diese nämlich, wie gewöhnlich angenommen wird, das alte Gesetz oder doch dessen Auslegung mit der neuen Verkündigung in Widerspruch erscheinen lassen wollten?

deres Gesetz in meinen Gliedern, das entgegenkämpft dem Gesetze meiner Vernunft und mich gefangen nimmt dem Gesetze der Sünde, das in meinen Gliedern ist. Ich elender Mensch! ruft Paulus aus, wer wird mich retten von dem Leibe solchen Verderbens? Ich danke Gott durch Jesum Christum, unsern Herrn! (dieser rettet mich von dem Verderben des angeerbten sündigen Gesetzes der Glieder.) — Demnach, faßt er nochmals seine Ansicht zusammen, diene ich mit der Vernunft zwar dem Gesetze Gottes, mit dem Fleische aber dem Gesetze der Sünde (7, 7—25)."

Nachdem also Paulus im siebenten Kapitel seine Theorie von der Erbsünde und dem Gesetze nochmals ausführlich dargelegt, legt er nun im 8. Kapitel seine Theorie von der Erlösung ebenfalls nochmals ausführlich dar. „Demnach giebt es nun keine Verdammniß für die, so in Christo Jesu sind, die nicht nach dem Fleische wandeln, sondern nach dem Geiste. Denn das Gesetz des Geistes, des Lebens in Christo Jesu, hat mich befreit vom Gesetze der Sünde und des Todes. Denn was dem Gesetze unmöglich, dieweil es unwirksam war durch das Fleisch: Gott hat seinen Sohn gesandt in Aehnlichkeit eines sündigen Leibes und um der Sünde willen und die Sünde verdammt im Fleische, auf daß das Recht des Gesetzes in uns erfüllet würde, die wir nicht nach dem Fleische wandeln, sondern nach dem Geiste. Denn die nach dem Fleische leben, trachten nach dem, was des Fleisches ist; die aber nach dem Geiste, nach dem, was des Geistes. Das Trachten des Fleisches nämlich ist Tod, und das Trachten des Geistes Leben und Heil. Denn das Trachten des Fleisches ist Feindschaft gegen Gott, denn es unterwirft sich nicht dem Gesetze Gottes; denn es vermag es auch nicht. Die aber im Fleische leben, können Gott nicht gefallen. Ihr aber lebet nicht im Fleische, sondern im Geiste, wenn nämlich Gottes Geist in euch wohnet. Wer aber Christi Geist nicht hat, der ist nicht sein. Wenn aber Christus in euch ist, so ist zwar der Leib des Todes theilhaftig um der Sünde willen, der Geist aber lebet um der Gerechtigkeit willen. Wenn nun der Geist deß, der Jesum auferweckte von den Todten, in euch wohnet, so wird er, der Christum auferweckte von den Todten, auch eure sterblichen Leiber lebendig machen durch den in

euch wohnenden Geist. Demnach nun, meine Brüder, sind wir nicht dem Fleische verpflichtet, nach dem Fleische zu leben. Denn wenn ihr nach dem Fleische lebet, so werdet ihr sterben, wenn ihr aber mit dem Geiste die Handlungen des Fleisches ertödtet, so werdet ihr leben. Denn alle, die sich vom Geist Gottes führen lassen, sind Gottes Söhne. Denn ihr habt nicht den Geist der Knechtschaft empfangen, um euch wieder zu fürchten, sondern ihr habt den Geist der Kindschaft empfangen, in welchem wir rufen: Abba (אבא) Vater!*) Der Geist selbst bezeuget es zugleich mit unserm Geiste, daß wir Gottes Kinder sind.**) Wenn aber Kinder, dann auch Erben, Erben sage ich Gottes und Miterben Christi, wenn wir nämlich mit ihm leiden (mit ihm als alte Adams sterben), auf daß wir auch mit ihm verherrlicht werden (8, 1—17)."

Nachdem nun Paulus die Grundzüge seiner Weltanschauung, eine Weltanschauung, die die kirchliche bis auf den heutigen Tag geblieben ist, — nämlich: Alle Menschen sind unter der Erbsünde befangen; das Gesetz bringt das Unselige dieses Zustandes, den so ererbten Zwiespalt in der menschlichen Brust zum Bewußtsein, reizt also nur die Sünde, zum Ausbruche zu kommen; Christus ist der Einzige, der von der Erbsünde ausgenommen blieb; vermöge der wunderbaren göttlichen Gnade vermögen wir das Leben Christi uns anzueignen und so in und

*) Natürlich! Wenn das Gesetz nur dazu dient, den Zwiespalt im Menschen, daß er das thut, was er nicht will und das, was er will, nicht thut, zu schärfen und zum Bewußtsein zu bringen, so waren die Juden nur unselige Knechte und sind es heute noch, und nur die Christen haben die Kindschaft und die Freiheit. Man sieht, daß die neueste Philosophie nur das alte Bekenntniß ungeprüft nachspricht.

**) Bei Paulus kann nun natürlich die Kindschaft nicht mehr die biblische Bedeutung von Erzogensein haben. Weder Christus ist der erzogene Sohn Gottes — denn der von Anfang an von der Erbsünde Befreite bedarf keiner Erziehung — noch giebt es eine direkte Erziehung, das heißt, eine allmählige Wegschaffung des Bösen und Beförderung des Guten, auf und vor Christus. Das Böse wird vor Christus nur zum Bewußtsein gebracht und zu Tag gefördert, durch Christus aber plötzlich und wunderbar geheilt. Kindschaft erhält daher die Bedeutung von Freiheit im Gegensatze zur Knechtschaft.

durch Christus für die angeerbte Sündhaftigkeit abzusterben und nun ein neues, freies, heiliges und sündloses Leben zu führen, — dargelegt hat: geht er nun am Schlusse zu den messianischen Hoffnungen über. Auch diese müssen nun eine ganz andere Gestalt bekommen.

Die jüdische Ansicht ist nicht verschieden von der, die Jesus hegte, und ist so einfach wie klar. Es wird einst eine Zeit kommen, wo alles Böse von der Erde verschwinden wird. Denn da Gott diese Welt heilig und rein geschaffen hat, so soll und braucht die Sünde nicht auf dieser Erde zu sein. Ist sie doch da, so ist sie vorhanden, einzig und allein durch die Schuld der Menschen; denn keiner soll, noch braucht er zu sündigen. Wird doch gesündigt, so läßt Gott einerseits, wie im Heidenthum, die Sünde gewähren, wo sie dann durch die eigene Dialektik sich vernichtet; andererseits erziehet er die Menschheit, wie im Judenthum, zur Heiligkeit. Und so werden einst alle Menschen, mittelst und durch die Juden, die wie Jesus die ganze Aufgabe Israels zu der ihrigen machen, zur herzlichen Ueberzeugung von der Nichtigkeit und Zufälligkeit, d. h. Nichtnothwendigkeit des Bösen und von der Herrlichkeit, Wahrheit und freien Nothwendigkeit des Guten kommen. Gott wird die vergangenen Sünden vergeben und von da an werden alle Menschen auf Erden das Leben führen, das Gott von Anfang gewollt, von dem sie nicht hätten abweichen sollen, das, wozu sie von Anfang an geschaffen waren. Spricht Jesus auch von der Wiederkunft des Menschensohnes unter der Begleitung von himmlischen Heerschaaren, so denkt er sich doch nur diese Erde als den Ort seines Reiches. Denn nach damaliger Weltanschauung war es, wenn auch immer etwas Wunderbares, doch nichts Ungewöhnliches, daß sterbliche, aber fromme Menschen mit den Engeln sichtbar verkehren konnten.*) Dagegen war auch damals noch eine andere Messiaslehre im Schwung, nämlich die persische. Dort stehen Ormuzd und Ahriman mit gleicher Macht sich gegenüber. Die Erde ist nicht geschaffen, damit der Mensch heilig und rein auf ihr lebe, das ist wegen Ah-

*) Von der Jesajanischen Stelle (Jes. 65, 17) ist es wohl überflüssig zu bemerken, daß sie nur bildlich gemeint ist.

rimans Macht unmöglich; sie ist nur geschaffen, damit der Mensch den an sich vergeblichen Kampf, da ja Ahriman seiner Zeit dieses Kampfes ungeachtet zur Herrschaft kommen muß — mit Ahriman auf ihr auskämpfe. Nur weil Ahriman die Schöpfungen Ormuzds immer verunreinigt hat, schritt die Schöpfung immer weiter, ward diese Erde und was auf ihr ist, geschaffen. Wenn also die Zeit Ahrimans vorüber sein wird, dann wird diese durch ihn verunreinigte Erde verbrennen und eine neue, reine Erde von Ormuzd geschaffen werden, auf welcher die Ferwers der Geschöpfe, mit den Izeds und den Amschaspands ein ewiges, seliges, ungetrübtes Lichtleben führen werden.

Paulus mit seiner Lehre von der Erbsünde, die im Grunde eine heidnische ist und sich von dem persischen Dualismus nur insofern unterscheidet, daß er die praktisch schlimmen Folgen derselben abzuweisen sucht, mußte sich natürlich bei der Lehre von der Messiaszeit ganz in die Arme des Parsismus werfen. Nicht auf dieser Erde können die messianischen Hoffnungen in Erfüllung gehen, sondern auf einer neuen, himmlischen, reinen. So wie alle Menschen durch die Sünde des einen verunreinigt sind, deß zum Zeugniß sie ja auch alle sterben müssen, so ist alle Kreatur, da ja jede sterben muß, von der Sünde des einen verunreinigt worden. Alle Kreatur harrt daher der Erlösung, oder des neuen himmlischen Zustandes.*) Er drückt sich so aus: „Denn ich halte dafür, daß die Leiden der gegenwärtigen Zeit nicht in Vergleich kommen mit der Herrlichkeit, die künftig an uns geoffenbaret wird. Denn das Harren der ganzen Schöpfung erwartet die Offenbarung der Kinder Gottes. Denn der Eitelkeit (der Erbsünde) ward die Schöpfung unterworfen, nicht freiwillig, sondern um deß willen (des Menschen willen), der sie unterwarf, auf Hoffnung, daß auch sie, die Schöpfung, wird befreiet werden von der Knechtschaft der Vergänglichkeit (ganz persisch), und versetzt in die Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes. Denn wir wissen, daß die ganze Schöpfung zusammenseufzt und in Wehen liegt bis jetzo. Und nicht allein sie, son-

*) Salwadors Leben Jesu müssen wir daher für ein verfehltes Werk erklären, weil er diese Ansicht des Paulus schon Jesus unterschiebt.

dern auch wir, welche die Erstlinge des Geistes empfangen haben, auch wir selber seufzen in unseren Herzen, erwartend die Kindschaft, die Erlösung unseres Leibes."

Man siehet, die heidnische Lehre, daß der Leib der Kerker der Seele sei, ist der pauliniſchen nahe verwandt. Trotz dem, daß durch Jesus Paulus sich von der Erbsünde erlöst weiß, so stirbt sein Leib doch noch, ist doch noch vergänglich, folglich ist er noch schlecht. Allein die Bibel sagt, daß der Leib gut sei, denn er ist von Gott geschaffen. Und ist auch der Tod nach biblischer Lehre Folge der Sünde, so ist das doch anders zu nehmen, als Paulus es nimmt. Sobald die Sünde da ist, so ist der Kampf mit ihr zu beginnen und zwar der ernstliche Kampf, der Kampf auf Leben und Tod. Man muß sein Leben verlieren wollen, sagt Jesus mit den Rabbinen (s. oben S. 42, um es wieder zu gewinnen (Matth. 10, 39). Dadurch wird der Tod etwas Heiliges, das Sterben etwas Gutes und der Leib bedarf nicht der Erlösung, wenn einmal der Geist erlöst ist.

Nun folgt ein Trost darüber, daß die gegenwärtige Zeit, weder nach Innen noch nach Außen, einen befriedigenden Anblick gewährt. „Denn durch die Hoffnung (auf jene Zeit), fährt Paulus fort, sind wir gerettet. Nun aber ist eine Hoffnung, die man sieht, keine Hoffnung; denn wo jemand etwas siehet, warum hofft et noch? (Was wir jetzt haben, befriedigt daher noch nicht.) Wenn wir aber hoffen, was wir nicht sehen, so warten wir mit Standhaftigkeit. Eben so stehet aber auch der Geist unsereer Schwachheit bei; denn was wir beten sollen, wie sichs gebührt, wissen wir nicht, aber der Geist selbst verwendet sich für uns mit unaussprechlichen Seufzern. Er aber, der die Herzen erforschet, weiß, was der Sinn des Geistes ist, weil er nach Gottes Wohlgefallen für die Heiligen sich verwendet." (Beim Schüler des Paulus, beim Evangelisten Lukas, hat sich dieser Ausspruch des Paulus — dessen Sinn einfach der ist: Wenn wir in den gegenwärtigen Leiden Gott um Linderung derselben anrufen, so wollen wir doch nicht muthlos werden, wenn dieses únser Gebet unerhört bleibt, da die Leiden, wenn sie nicht gemildert werden, gewiß nothwendig sind zur Verherrlichung Gottes — zu einer Ge-

schichte verkörpert. Er läßt die Jünger an Jesus die Bitte richten: Herr lehre uns beten! (Luk. 11, 1.) — „Wir wissen aber, daß denen, die Gott lieben, Alles zum Besten dient, ihnen, welche nach dem Rathschlusse berufen sind." (Auch Paulus weiß, wie Johannes, das Räthsel, daß so Wenige sich für das neue Heilmittel empfänglich zeigen, nicht anders zu lösen, als durch die Lehre von der vorherbestimmten Gnadenwahl Sie soll zugleich den Stolz der Gläubigen, daß sie nun besser sind als die Nichtgläubigen, abweisen und so in das Folgende (Kap. 9—11) überleiten.) „Denn die er hat vorher erwählt, hat er auch vorher bestimmt, gleich zu sein dem Bilde seines Sohnes, daß er der Erstgeborene sei unter vielen Brüdern; die er aber vorher bestimmt hat, diese hat er auch berufen; und die er berufen, hat er auch gerechtfertigt; die er aber gerechtfertigt, diese hat er auch verherrlicht. Was sollen wir nun dazu sagen? Wenn Gott für uns ist, wer ist wider uns? Er hat ja seines eigenen Sohnes nicht geschont, sondern ihn für uns Alle hingegeben: wie sollte er uns nicht Alles mit ihm schenken? Wer mag die Erwählten Gottes anklagen? Gott, der sie rechtfertigt? Wer ists, der sie verdammt? Christus, der gestorben, und was noch mehr, auch auferstanden, der auch zur Rechten Gottes ist, der sich für uns verwendet? Wer mag uns scheiden von der Liebe Christi? Drangsal? oder Angst? oder Verfolgung? oder Hunger? oder Blöße? oder Gefahr? oder Schwert? Es ist ja dieses vorhergesagt (Ps. 44, 25). In dem Allen überwinden wir weit durch den, der uns geliebet hat. Denn ich bin überzeugt, daß weder Tod, noch Leben, weder Engel, noch Mächte, noch Gewalten, weder Gegenwärtiges, noch Zukünftiges, weder Höhe, noch Tiefe, noch irgend ein anderes Geschöpf vermag uns zu scheiden von der Liebe Gottes, die uns geworden in Christo Jesu, unserm Herrn (8, 18-39)."

Mit dieser festen Ueberzeugung, daß die Gegenwart ihn nicht irre machen könne an der Zukunft, daß wenn in der Gegenwart die Anhänger Jesu auch noch so sehr von den Menschen verkannt und verfolgt würden, sie doch in der Wahrheit seien — denn die Welt verkenne sie nur, weil für sie das neue Heil noch oder auch gar nicht bestimmt sei — ja daß selbst,

wenn die Christen auch wiederum der Sünde verfielen, sie doch gerettet wären, denn das neue Heil kann vermöge der Erbsünde in dieser Welt gar nicht ganz verwirklicht werden; das neue Heil kann in dieser Welt nur die Hoffnung gewähren, auf eine bessere, zukünftige, von der Erbsünde freie Welt, deren Erben aber einzig und allein die auf den Namen Christi getauften Empfänger seines Geistes sein werden, schließt Paulus sein Riesengebäude, und wir wollen hier daher auch mit Paulus abschließen. Nun stehet das Christenthum fix und fertig und als Verächter der Juden und des Judenthums da. Von Paulus ist es bis auf den heutigen Tag nicht los-, über Paulus nicht hinaus gekommen. Die ganze Geschichte des Christenthums bis auf den heutigen Tag, nach Außen so gut wie nach Innen, ist nur der innere Ausbau und die äußerliche Darstellung dieses stolzen paulinischen Tempels. Alle Dogmen und alle Dogmenstreitigkeiten sind nur die Konsequenzen der paulinischen Lehre. Und das Ganze beruhet auf einem falschen Fundament, beruht auf der falschen Vorstellung, die Paulus von dem Gesetz der Juden sich gebildet hatte, und deswegen ward es Strauß auch leicht, in seiner christlichen Glaubenslehre zu zeigen, daß das Ganze in der Wissenschaft, wenn auch leider noch nicht im Leben, sich überlebt habe. Wenn einmal aber diese Zeit kommen wird, wenn einmal die Kirche statt einer Paulinischen, die christliche sein wird, wenn sie nicht auf die Irrthümer von Paulus, sondern auf die Wahrheit, die in Jesus Christus wirklich und verwirklicht war, sich wird stützen wollen, dann wird auch sie ewig feststehen und Niemand wird es wagen, ihren Glanz zu beflecken, ihre Heiligkeit anzutasten.

Anmerk. Paulus war ein Bruder der Juden nach dem Fleische und deswegen erschrak er selbst vor der Inhumanität, die er so eben gegen die Juden gelehrt hatte und er sucht daher die verderblichen Folgen auch hier zu mildern. Es ist rührend, wie er in den folgenden Kapiteln für die Juden um Gnade und Erbarmen flehet; wie er selbst das Heiligste, seinen Antheil an Christo, preis geben möchte, könnte er dadurch den Juden das Heil verschaffen; wie er die Lehre von der göttlichen Gnadenwahl benutzt, um die Ungläubigkeit der Ju-

den zu erklären: „Es liegt ja nicht an des Menschen Wollen, oder Streben, sondern an Gottes Gnade allein, wer des Heiles theilhaftig werden kann (9, 16);" wie er die hieran sich nothwendig knüpfende Verwunderung über die göttliche Ungerechtigkeit mit den Worten abweisen zu können glaubt: „Wer bist du Mensch, daß du mit Gott hadern willst?" (ibid. 20); wie er den Juden das Zeugniß giebt, daß sie Eifer für Gott haben, und daß sie nur irren, indem sie die Gnade vor Gott *verdienen*, nicht *geschenkt* haben wollten (nämlich nach der Meinung von Paulus), daß ihr Wille aber nicht schlecht sei (10, 2 4); *) wie er endlich heilig betheuert, daß die Juden einst noch sammt und sonders gläubig werden werden (11, 1 ff.); wie Gott sie deswegen jetzt das Heil habe verwerfen lassen, damit es den Heiden gepredigt würde (11, 11); und wie das Geheimniß, das er ihnen nicht vorenthalten wolle, das sei, daß Israel, so wie es *den Anfang der Erlösung* in Jesus und den Aposteln bildete, *auch die Erlösung beschließen* solle (11, 25); sie sollten sich daher ja hüten, das für jetzt noch ungläubige Israel *zu verachten*, oder *ihm wehe zu thun*. Indeß die Christen waren nicht Brüder der Juden dem Fleische nach. Sie wußten nicht, warum sie die Konsequenz der Lehre vom Gesetz und von der Gnade, von der Erbsünde und der Erlösung gegen die frommen Wünsche von Paulus aufgeben sollten. Uebrigens sei es uns erlaubt, das Geheimniß von Paulus noch etwas weiter zu enthüllen. Wäre die Fülle der Heiden wirklich *eingegangen* in den Geist Jesu Christi, wären sie in Folge des Christenthums wirklich das geworden, was sie sein wollten, Brüder und Erben seines Reiches; hätten sie ebenso sündlos und heilig gelebt, wie ihr Meister lebte; hätte das Christenthum der Welt keine blutige Thränen gekostet; hätten die Liebe statt des Hasses, die Demuth statt des Stolzes, die innerliche Gütergemeinschaft statt des Eigennutzes in der Welt ihren Thron aufgeschlagen: die Juden würden mit Freuden und entzückt die

*) C. 10, 4—9 macht sich in der That sonderbar, da Paulus hier die *Worte Moses* Deut. 30, 11—14 (wo sogar Paulus das hebräische מִצְוָה „Gebot" im 11. Vers übersiehet) benutzt, um Christus mit ihrer Hülfe *in Gegensatz zu Moses* zu stellen! Es ist dies ein Verfahren, das Hegel sich anzueignen gewußt hat.

Verwirklichung ihrer meſſianiſchen Hoffnungen im Chriſtenthum erblickt haben. Da aber achtzehnhundert Jahre noch nicht hinreichend waren, in den chriſtlichen Staaten dieſes zu verwirklichen, ſo verdenkt es auch den Juden nicht, daß ſie noch immer hoffnungsvoll in die Zukunft blicken.

§. 70. Einfluß der pauliniſchen Lehre auf die übrigen neuteſtamentiſchen Schriften.

Die oben verzeichneten Abweichungen zwiſchen Markus und Lukas einerſeits und dem Matthäus anderſeits, ſo wie die von ſpäterer Hand eingeſchobenen Stellen im Matthäus ſelbſt, zeigen ſich alle aus der pauliniſchen Anſchauung gefloſſen zu ſein. Ebenſo wird nun die Entſtehung des Mythus von der übernatürlichen Erzeugung Jeſu für Niemanden mehr ein Räthſel ſein. Iſt Jeſus der Einzige, der von der allgemeinen Krankheit der Erbſünde nicht nur eine Ausnahme war, ſondern auch der Einzige, der eine ſolche ſein konnte; iſt ferner das Geſetz nur das Reizmittel geweſen, um das Schuldbewußtſein hervorzubringen: ſo kann auch der bibliſche Ausdruck: Sohn Gottes nicht mehr das Erzogenwerden oder Erzogenſein bedeuten. Zwar nennt Paulus (Galater 3, 24), das Geſetz die παιδαγωγία, „den Zuchtmeiſter" auf Chriſtus, und ſo könnte es ſcheinen, als vindizire er wieder dem Geſetze, was wir der jüdiſchen Geſchichte überhaupt vindiziren, nämlich zunächſt die Juden und dann alle Menſchen dahin zu erziehen, daß ſie das werden, was Chriſtus war. Allein der Zuſammenhang der angeführten Stelle lehrt, daß Paulus unter παῖς hier nicht den Sohn, ſondern den Sklaven verſtehet. Das Geſetz bewirkte nur, und ſollte nach Paulus nur bewirken, eine Sklavenzucht, ſklaviſche, knechtiſche Furcht vor Gott. Erſt das Evangelium brachte plötzlich und als ein göttliches Geſchenk — denn die Sklaven hatten es am allerwenigſten verdient — die Freiheit, die Emanzipation. Somit verliert der Ausdruck Sohn Gottes alle ethiſche Bedeutung; er bezeichnet nicht mehr das vom ethiſchen Verhalten des Vaters zum Sohne abſtrahirte Verhältniß zwiſchen Gott und Menſch, ſondern muß in einen metaphyſiſch-phyſiſchen Sinn umgewandelt werden. Gott iſt der Vater Jeſu vermöge der Weſensgleich-

heit, die zwischen beiden stattfindet, und er ist in diesem Sinne nur der Vater Jesu. Kein anderer Mensch kann sich dieser Wesensgleichheit mit Gott rühmen, folglich wenn Gott auch noch der Vater der anderen Menschen genannt wird, so ist dieses uneigentlich gemeint. Nun kam eine Erklärung des Johannes über Kinder Gottes zu Hülfe. Johannes sagt (1, 13): Alle die Jesus aufnahmen, denen gab er Macht Kinder Gottes zu werden, „welche nicht aus Geblüt, noch aus Begierde des Fleisches, noch aus Begierde eines Mannes, sondern aus Gott geboren sind." In diesen Worten glaubte man die Erklärung dieses metaphysisch-physischen Verhältnisses zu finden. So wie alle Menschen nur uneigentlich Kinder Gottes sind, so sind sie auch nur im uneigentlichen Sinne nicht aus Geblüt, noch aus Begierde des Fleisches ꝛc. geboren. Der eigentliche Sohn Gottes aber darf wirklich nicht aus Begierde eines Mannes, sondern kann nur aus Gott im eigentlichen Sinne des Wortes geboren sein. Der von paulinischer Anschauung so sehr influenzirte Lukas war vielleicht der erste, der diesen Mythus schriftlich fixirte. Der Ueberarbeiter des Matthäus, dem es eben darum zu thun war, eine dogmatische Harmonie zwischen diesem und den übrigen Evangelien hervorzubringen, wußte alsdann den Mythus in sein Evangelium geschickt einzuflechten. Daß man ihn aber nicht auch in das Evangelium Johannes einzuschalten suchte, erklärt sich einerseits daher, daß der Styl des Johannes ein zu eigenthümlicher ist, um ungestraft nachgeahmt werden zu können, anderseits daher, daß es scheinen konnte, als sei in der Logos-Lehre des Johannes die übernatürliche Erzeugung Jesu schon mit enthalten. Im Markus durfte der Mythus fehlen, schon der Kürze wegen, die dieses Evangelium anstrebt. Aber im Evangelium des Matthäus, das so ausführlich dem Leben Jesu folgte, durfte dieser Mythus keineswegs fehlen. Man glaubte naiv, Matthäus müsse ihn berichtet haben und er sei nur durch irgend einen Zufall ausgefallen und stellte ihn daher mit vermeintlichem Rechte auch beim Matthäus wieder her. Der religiösen Schriftstellerei, der es wesentlich nur darum zu thun ist, von dem vorhandenen Schatz nichts zu verlieren, nicht aber außerdogmatische Widersprüche zu lesen, fiel es kaum auf, daß

durch den Mythus von der übernatürlichen Erzeugung Jeſu, das daneben geſtellte Geſchlechtsregiſter, wo Joſeph als Davidide beurkundet werden ſollte, alle Bedeutung verlor. Sie wollte das Eine beſitzen, ohne geneigt zu ſein, das Andere aufzugeben.

Eben ſo zeigt ſich die Apoſtelgeſchichte als eine durch die pauliniſche Anſchauung getrübte Geſchichtsquelle. Die Lehre von der göttlichen Gnadenwahl, daß Gott den Einen vorherbeſtimme, um ihm das Leben zu ſchenken, den Andern aber, um ihn zum Tode zu treiben, tritt uns hier ſogleich in ihrer ganzen Schroffheit und Härte entgegen (Apg. 1, 16. 17). Ueber das Zungenreden (2, 1 ff.) kommt uns aus ſchon angegebenen Gründen kein Urtheil zu. Wenn es indeß nicht wie bei Paulus (1 Kor. 14, 2. 4. 5 ff.) die ſubjektive Entzückung, wo Jemand in der Begeiſterung zwar Laute, aber für Andere unverſtändliche, ausſpricht, bedeutet, ſondern wirklich das Sprechen in fremden, bisher nicht gekannten Sprachen (V. 8—11) bezeichnen ſoll, ſo verräth ſich die Sage naiv genug durch den Zuſatz V. 13. Wahrlich den müßte man für betrunken halten, der Jemanden, den er fremde, früher nicht erlernte Sprachen ſprechen hört, für betrunken halten könnte! So möchte ſich das Faktum wohl darauf beſchränken, daß die Jünger am Pfingſttage, der ſchon damals zur Erinnerung an die Erſcheinung Gottes auf dem Berge Sinai gefeiert wurde, eine außerordentliche Begeiſterung erwarteten und daher auch in außerordentliche Seelenzuſtände verſetzt wurden.

Der ſo häufige Ausdruck: Im Namen Jeſu, auf den Namen Jeſu ꝛc., beſonders aber der: „Um des Glaubens willen an ſeinen Namen (3, 16)“ ſcheint uns ebenfalls von pauliniſchem Geiſte diktirt. Bekanntlich waren die Juden gewöhnt השם „der Name κατ' ἐξοχήν aus Ehrfurcht für den eigentlichen, göttlichen Namen, ſtatt dieſes zu gebrauchen. War einmal Jeſus durch Paulus zum Gottmenſchen gemacht, ſo mußte daſſelbe mit ſeinem Namen ſtattfinden. Wie Paulus ſiehet Petrus (ibid. 21) in der Wiederkunft Jeſus die Zeit der Wiederherſtellung aller Dinge. Der aus Deut. 18, 15—19 urgirte Beweis (V. 22 ff.) ſcheint ebenfalls von der Anſchauung auszugehen, daß mit Jeſus an die Stelle des alten ein neuer Bund eingeſetzt worden ſei. Eben ſo klingt

es ganz pauliniſch, wenn Petrus (4, 12) ſpricht: „Und es iſt in keinem andern (Namen, als in dem von Jeſus Chriſtus) das Heil; denn es iſt kein anderer Name unter dem Himmel, der den Menſchen gegeben iſt, durch welchen wir müſſen gerettet werden;“ obgleich wir nicht leugnen wollen, daß auch Petrus ſo habe ſprechen können. Aehnliche Geſchichten, wie (Kap. 5, 5. 10) von Petrus eine erzählt wird, weiß der Talmud vom Rabbi Simen, Sohn des Jochai, und Anderen viele zu erzählen. Der hiſtoriſche Irrthum (7, 16), wornach Abraham ſich Sichem zur Grabſtätte gekauft haben ſollte, ein Irrthum, den unter den damaligen paläſtinenſiſchen Juden gewiß Niemand begangen haben würde, ſcheint uns zu Zwiefachem zu berechtigen: 1) daß dieſe Rede wohl niemals ſo gehalten wurde, wie ſie hier wieder gegeben iſt. (War vielleicht ihr Verfaſſer ein Samaritaner?) 2) daß die Anklage gegen Stephanus — er lehre, Jeſus würde den Moſaismus aufheben (6, 14) — eine Anklage, die er in ſeiner Vertheidigungsrede nicht nur, — obgleich ſie nach 6, 12 falſch ſein ſollte — nicht widerlegt, ſondern ſogar durch den nun faſt ſtehend gewordenen Beweis aus Deut. 18, 15 (7, 37), ein Beweis, auf den ſich Jeſus niemals berief, zu bekräftigen ſcheint, — auch nicht ganz hiſtoriſch ſein mag. Der Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte ſcheint vielmehr hauptſächlich in dem Intereſſe zu ſchreiben, die pauliniſche Oppoſition gegen den Moſaismus uns zwar im Hintergrunde als ſchon vorhanden zu zeigen, aber doch nur allmählich immer ſtärker hervortreten zu laſſen. Im Gegenſatz zu den Juden wird 8, 6 von den Samaritern gerühmt, daß ſie einmüthiglich (mit Rückſicht auf Exod. 19, 8; 24, 3. 7) dem Gehör gaben, was Philippus ihnen verkündet. Beſtätigt das vielleicht unſere Vermuthung, daß unſer Verfaſſer ſelbſt ein Samariter war? Hiſtoriſch blieben die Samariter, da ſie heute noch als eine kleine Sekte fortbeſtehen, eben ſo ungläubig als die Juden. Daß wir auch in der Erzählung von der Bekehrung des Paulus nicht genau das Geſchichtliche haben, beweiſt Apg. 8, 26–28; vgl. mit Paulus Brief an die Galater 1, 13—19.

Die Oppoſition gegen das Judenthum läßt unſer Verfaſſer ſchon deutlicher hervortreten 10, 11—16. Wir geſtehen den Zweck dieſes Wunders nicht im Geringſten begreifen zu können,

obgleich unser Verfasser ihn recht handgreiflich gemacht zu haben glaubt. Wir müssen vorerst erklären, daß es eine baare Erdichtung, ja eine Lüge ist, wenn hier Petrus (V. 28) mit den Worten eingeführt wird: „Ihr wisset, wie gesetzwidrig es ist für einen Juden, mit einem Ausländer Umgang zu pflegen, oder sich ihm zu nähern"; folglich brauchte auch Gott ihn nicht zu lehren (wie unser Verfasser V. 20 andeuten will), „keinen Menschen für gemein oder unrein zu halten." (ibid.) So kann kein Jude zu einem Cornelius, der sogar (nach V. 2) fromm und gottesfürchtig gewesen, was Petrus (nach V. 22) auch wußte, gesprochen haben. Der Jude hält nicht einmal ein Thier für gemein, oder unrein, geschweige einen Menschen. Alle Thiere sind Geschöpfe Gottes und als solche heilig. Gewisse Thiere nur hält der Jude nicht im allgemeinen für unrein, sondern nur für sich טמא הוא לכם „Es sei euch unrein" heißt es bedeutsam (Lev. 11, 4. 5. 6. 7. 8. 10. 11. 12. 20. 23. 26. 27. 28. 29. 31. Ebenso Deut. 14, 7. 8. 10. 19). Daß wir auf das bedeutsame, aber immer übersehene Wörtchen: euch nicht zu viel Gewicht legen, dafür bürgt uns Deut. 14, 21. „Dem Fremdling, der nach V. 29; 16, 12. 14. u. v. a. St. dem Juden so sehr ans Herz gelegt wird, soll Alles, was für den Juden unrein ist, geschenkt werden, daß er es esse. Folglich glaubt der Jude nicht, daß irgend etwas in der Natur an sich unrein sei, nur für ihn, und zwar zum essen, ist manches unrein. Der Jude darf mit dem Nichtjuden essen und trinken, nur darf er nicht Alles mit demselben essen. Was sollte nun die Engelserscheinung mit dem Himmelstuch voller Vieh der Erde und wilder Thiere und Gewürme und Vögel des Himmels? Etwa dem Petrus es möglich machen, bei dem Cornelius einige Zeit zu verweilen? Allein Petrus hätte von den Juden aller Zeiten die Möglichkeit lernen können, bei dem Nichtjuden Tage und Wochen und Monate zu verweilen, ohne das Gesetz zu übertreten und ohne zu verhungern. Oder sollte diese Himmelserscheinung, das Gesetz über die verbotenen Speisen überhaupt aufheben? Wie konnte Petrus auf eine ihm allein geschehene Vision das vom ganzen Volke acceptirte Gesetz als aufgehoben ansehen? Bedenken wir aber, welche Gewalt dem mosaischen Gesetze in

der pauliniſchen Schule angethan worden iſt, ſo wird alles klar. Je kraſſer und ſo zu ſagen dummer das Geſetz erſcheint, deſto beſſer. Vom Himmel herab wird Petrus belehrt, daß das moſaiſche Geſetz nur für die Kranken, nicht aber für die durch Jeſus Geheilten Geltung haben ſollte. Ganz pauliniſch klingt daher V. 34 und 35; denn in der That hätte Petrus aus dem a. T. längſt ſchon belehrt ſein ſollen, daß Gott die Perſon nicht anſieht, ſondern unter allerlei Volk, wer ihn fürchtet und Recht thut, der iſt ihm angenehm (vgl. Deut. 10, 17; 1 Sam. 16, 7; 2 Chron. 19, 7; Hiob 34, 19. Jeſ. 56, 6; 1 Kön. 8, 41 — 44 u. v. a. St.). Eben dahin gehört auch das Erſtaunen der Beſchnittenen (V. 45), daß auch über die Heiden die Gabe des h. Geiſtes ausgegoſſen wurde, da ja bekanntlich nach jüdiſcher und bibliſcher Anſchauung es auch נביאי א״ה „Propheten der Heiden" gegeben hat und geben kann, und Gott nur deßhalb (nach einer rabbiniſchen Anſchauung ſ. oben S. 598) die Prophetengabe ihnen genommen habe, weil ſie ſie mißbraucht hätten. Alſo hängt dieſe Gabe auch nach jüdiſcher Anſchauung nicht von der Beſchneidung ab. Wir brauchen nun zu 11, 3 nichts weiter zu bemerken. Völlige Unkenntniß aller Propheten ſetzt eine Verwunderung voraus, wie die 11, 18: „Alſo auch den Heiden hat Gott die Buße verliehen zur Seligkeit."

Eben ſo wenig kann der Bericht (Kap. 15) über die erſte ſog. apoſtoliſche Synode genau hiſtoriſch ſein. Daß es unter den erſten Anhängern Jeſu etliche geben konnte, die (V. 1) ganz dem Geiſte des Moſaismus zuwider auch die Seligkeit der Heiden von der Beobachtung des jüdiſchen Zeremonialgeſetzes abhängig machen wollten, iſt möglich und wahrſcheinlich. Um die neuen Heidenchriſten in ein innigeres Verhältniß zu den gläubigen Juden zu bringen, um den Unterſchied aufzuheben, der zwiſchen dem Juden und dem Nichtjuden, der aber dem Götzendienſt abgeſchworen und die allgemein menſchlichen Pflichten zu beobachten verſprochen hatte, immer noch beſtand (vgl. Epheſier 2, 19), mögen einige Jünger allerdings dahin geſtrebt haben, den äußeren Unterſchied dadurch aufzuheben, daß ſie auch Jenen das jüdiſche Zeremonialgeſetz aufzudrängen ſuchten. In jedem Falle war hier das volle Recht, wie es von den Rabbinen auch immer anerkannt worden iſt, auf Sei-

ten des Paulus, der derſelben Begebenheit auch Galater 2, 1 ff. erwähnt. Daß aber Petrus in der Synode (15, 10) geſprochen haben ſoll: „Jetzt nun, warum verſuchet ihr Gott, daß ihr ein Joch dem Nacken der Jünger auflegen wollt, das weder unſere Väter noch wir vermochten zu tragen?" iſt völlig unmöglich. Allerdings kann das Zeremonialgeſetz uns heutigen Juden, die wir unter ſolchen Menſchen leben, für die das jüdiſche Zeremonialgeſetz keinerlei Verbindlichkeit hat, häufig unbequem vorkommen. Aber für Petrus und ſeine Väter, den Juden unter Juden, konnte das jüdiſche Zeremonialgeſetz kein unerträgliches Joch erſcheinen; und wäre das durchgegangen, was beabſichtigt war, was aber ſeiner innern Grundloſigkeit wegen nicht durchgehen konnte, hätten die Chriſten ſich zur Annahme des jüdiſchen Zeremonialgeſetzes verſtanden, ſo würde daſſelbe heute noch keine Laſt genannt werden können. Bedenkt man nun vollends den Charakter der damaligen Welt, bedenkt man, daß die Römer ſich auf den Thron der Welt geſetzt hatten und daß dieſen ein noch viel engherzigeres, beſchränkteres Zeremonialgeſetz als den Juden zu befolgen oblag; bedenkt man, daß die Römer Drathpuppen ähnlich von lauter Zeremonien und Gebräuchen eingeſchnürt waren, ſo verlieren dieſe Worte des Petrus vollends allen Sinn. Allein der Zuſatz (V. 11): „Sondern durch die Gnade des Herrn Jeſu Chriſti glauben wir gerettet zu werden, auf gleiche Weiſe, wie jene" giebt uns auch hier Aufſchluß. Ungeſchickt genug überträgt unſer Verfaſſer das, was Paulus vom Geſetz überhaupt geltend macht, hier auf das ſpezielle Zeremonialgeſetz und legt nun dieſe Anſchauung dem Apoſtel Petrus in den Mund, vergißt aber, daß nach Paulus auch für den Judenchriſten das Zeremonialgeſetz aufgehoben iſt, eine Freiheit, von der die Apoſtel in dieſer Synode weit entfernt waren.

Wir können hiermit von den Schriften des N. T. Abſchied nehmen; denn daß die pauliniſchen Briefe eben pauliniſch ſind, verſtehet ſich von ſelbſt. Eben ſo ſetzt der Hebräerbrief es ſchon als ausgemacht voraus, daß mit Chriſtus ein neuer Bund für die Menſchheit eingetreten ſei, der den alten aufgehoben habe. Auch den ſog. petriniſchen Briefen liegt dieſelbe Anſicht zu Grunde. Dagegen findet ſich in den johanneiſchen Briefen

noch keine Spur hiervon. Jakobus allein tritt der pauliniſchen Glaubenslehre *abſichtlich* entgegen, was wir zwar nicht daraus ſchließen, daß Jakobus 2, 14 ſagt: „Was nützt es, meine Brüder, wenn Jemand ſagt, er habe Glauben, aber keine Werke hat? Es kann doch nicht der Glaube ihn ſelig machen?“ u. V. 17: „Alſo iſt auch der Glaube, wenn er keine Werke hat, an und für ſich todt;“ denn ebenſo drückt ſich Paulus aus (1 Corinther 2): „Wenn ich allen Glauben habe, um Berge zu verſetzen, habe aber keine Liebe: ſo bin ich nichts.“ Aber daraus, daß Jakobus (1) der pauliniſchen Lehre von der Erbſünde (Jak. 1, 13 ff.) abſichtlich entgegentritt: „Niemand ſage, wenn er zum Böſen verſucht wird: *Ich werde von Gott verſuchet*. Denn Gott iſt unverſuchbar zum Böſen, verſuchet aber auch Niemanden. Ein Jeglicher wird vielmehr verſuchet, wenn er von *ſeiner eigenen Luſt* fortgezogen und angelocket wird. Wenn alsdann die Luſt empfangen hat, ſo gebiert ſie die Sünde; die Sünde aber, wenn ſie vollendet iſt, gebiert Tod. Laſſet euch nicht irre führen, meine geliebten Brüder.“ Und daraus, daß er (2, 21—24, vgl. mit Römer 4, 1 ff.) gerade das von Paulus gewählte Beiſpiel wieder wählt, um das Gegentheil zu beweiſen. Ja daraus, daß er faſt talmudiſch ſpricht (vgl. 1, 19. 22. 26 mit Spr. d. V. 1, 14. 16; 2, 15; 3, 12; 5, 18. 19. 21. 27); daß er ſeine Beiſpiele immer aus der altteſt. Geſchichte wählt (vgl. 2, 21. 25, beſonders aber 5, 10. 11. 17), niemals aber ausdrücklich Jeſus als Beiſpiel und Vorbild anführt, möchten wir faſt ſchließen, dieſer Brief rühre gar nicht von einem Chriſten her. Luther hatte daher von ſeinem Standpunkte aus ganz recht, wenn er den Brief des Jakobus *eine ſtroherne Epiſtel nannte*.

Anmerk. Es iſt uns nicht unbekannt, daß die griechiſchen Kirchenväter, Origenes z. B., die pauliniſche Lehre von der Erbſünde nicht in ihrer ganzen Schärfe auffaßten. Während Paulus durch die Sünde des *Einen* alle Menſchen verſchuldet ſein ließ, ſo daß nunmehro auch nicht *Einer* gerecht erfunden werden *kann*, behauptet Origenes ganz unbefangen die *menſchliche Freiheit*, ſo daß dem Menſchen nichts von Gott zugerechnet wird, was er nicht *ſelbſt verſchuldet* hat. Die Sünde des Einen wird demnach dem Anderen nur inſofern zu-

gerechnet, als sie freiwillig an ihr Theil nahmen. Es beweist dieses aber nicht, daß Paulus die Lehre von der Erbsünde, wie sie später Augustin und Calvin auffaßten, nicht schon gelehrt hätte, sondern nur, daß Origines kein Bedürfniß hatte, diese Strenge der Lehre sich anzueignen. Origenes lebte unter Heiden. Hier konnte dem Christenthum unbeschadet die menschliche Freiheit geltend gemacht werden. Kein Mensch hätte an der Sünde Adams Theil zu nehmen gebraucht, und Jeder hätte so schon, ohne das Fleisch gewordene Wort, Christ sein können. Aber daß Jeder an dieser Sünde Theil genommen hatte und so der Erlösung bedürftig war, bewies ja das Faktum, daß jeder Heide war. Nur wo sich das Christenthum gegen eine Religion, wie das Judenthum wendet, nur wo es einer Religion, in der das Heidenthum und die Sünde verurtheilt ist, dennoch das Recht, ferner zu leben streitig machen will, muß es die Erbsünde so behaupten, daß dadurch die menschliche Freiheit in der That vernichtet wird.

§. 71. Die Entwickelung des paulinischen Christenthums, die Glaubenskämpfe und der Sieg des Glaubens, oder die katholische Welt.

Nicht die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, sondern gerade das Gegentheil, die Gottverlassenheit der Menschen, war also das Prinzip des Christenthums, wie es paulinisch gestaltet in der Welt sich zu verbreiten suchte. Die ganze Welt und alles Weltliche war nach dieser neuen Lehre nichtswürdig; alle Creatur seufzte nach Erlösung und dieses Seufzen war das einzige Band, welches sie mit Gott zusammenschloß. Nicht durch eigene Kraft, nicht durch Erfüllung menschlicher Pflichten, nicht durch einen gottgemäßen Gebrauch seiner Fähigkeiten kann der Mensch vor Gott gerechtfertigt und so der Seligkeit theilhaft werden, sondern nur durch das wunderbare Geschenk des neuen Lebens, durch die wunderbare Aneignung desselben im Glauben ist die Seligkeit zu gewinnen. Mit Judenthum und Heidenthum trat daher die neue Lehre in Opposition, beiden sprach sie auf gleiche Weise das Recht zu bestehen ab. Das Judenthum nun konnte den hinge-

worfenen Fehdehandschuh nicht aufnehmen, eben so wenig das Heidenthum, aber beide aus verschiedenen Gründen. Dem Judenthum hält man nun vor, daß sein Gesetz nur die Sünde hervorrufe, nicht aber vermöge, den Menschen zu einem gottgefälligen Leben zu erziehen, daß das Gesetz daher von jetzt an nicht mehr gelte, sondern nur die Gnade vorzubereiten (im paulinischen Sinne) bestimmt gewesen sei, — das Judenthum kann hierauf nur schweigen, weil sein Schweigen für dasselbe sprechen muß. Es kann zu dieser ihm gebotenen Emanzipation vom Gesetz nur nein sagen; im übrigen aber die Gründe dieser Emanzipation nur durch die That widerlegen. Es kann nur durch die That zeigen, daß sein Gesetz es zu einem gottgefälligen Leben fähig mache. Alles Reden kann hier nichts helfen; nur das Thun kann auf eine solche Anklage genügende Antwort geben. So sehr die Kirche daher auch das Judenthum im Laufe der Zeit verfolgte, dieses hatte den Verfolgungen nur eine stumme Thräne entgegenzusetzen. Nur mit Widerwillen ließen sich die Juden von jeher in eine Controverse mit den Christen ein, denn es war denselben kein Resultat abzusehen. Die Juden wollen und können die Welt nicht zu Juden machen, da die Welt nicht Juden werden soll. Den Juden ist aber auch das Judenthum nicht zu rauben, da kein Wort von dem wahr ist, was man christlicher Seits gegen sie geglaubt hat vorbringen zu müssen. Aber auch die Heiden konnten den hingeworfenen Handschuh nicht mit Vortheil aufnehmen; denn gegen sie hatte Paulus in Allem Recht. Ihr Zustand war ein verderbter und zerrissener und das wußten sie. Eben so konnten sie nicht aus eigener Kraft einen bessern finden; ihnen war wirklich nichts geblieben, als ein ungeheuchelter Weltschmerz, als die Sehnsucht nach etwas Besserm. Das pauliniſche Christenthum drückte daher vollkommen das heidnische Weltbewußtsein aus, dem nur durch ein neues, in ihm nicht an sich enthaltenes, sondern ihm von Außen her gebotenes, daher auf wunderbare Weise geschenktes Prinzip zu helfen war, und deswegen wußte sich auch dieses Christenthum die alleinige Geltung in der Welt zu verschaffen.

Das pauliniſche Christenthum ist aber ein doppelsinniges, es vereinigt zwei harte Gegensätze; denn es drückt das nur relativ Wahre als absolute und alle Wahrheit aus. Diese Doppel-

sinnigkeit tritt nach allen Punkten hin auf und daher konnten die Kämpfe in der eigenen Mitte des Christenthums nicht ausbleiben. Einerseits ist ihm das Gesetz etwas Göttliches, andererseits etwas Schädliches; einerseits ist ihm die Erlösung und das neue Leben etwas ganz Menschliches, das rein Menschliche selbst, andererseits etwas Uebernatürliches, ein freies göttliches Geschenk, das Gott in seinem heiligen Rathschlusse der Menschheit mit seinem Sohne habe machen wollen; einerseits endlich ist ihm Jesus ein wirklicher Mensch — da wir seinem Leben ja Gestalt in uns geben können und sollen — andererseits ist er ihm wieder ein ganz übernatürliches Wesen, da ja er allein von der Erbsünde eine Ausnahme machte. Diese Gegensätze mußten alle mit der Zeit wieder hervortreten und ihr Recht geltend machen, und die Kirche hatte zwischen ihnen durchzuschiffen; sie konnte kein Moment derselben aufgeben. War das Gesetz göttlich, so konnte es auch mit Jesus seine Verbindlichkeit nicht verloren haben; es mußte für die Christen fortbestehen: so behauptete die Sekte der Ebioniten. Diesen gegenüber fühlte die Kirche, wie der Talmud,*) daß es nur zu falschen Begriffen von Gott und seinem Verhältniß zu der Welt führen könnte, das Gesetz, statt zu einer Symbolik des jüdisch nationellen Berufs — der freilich vor der Kirche nicht gelten sollte — zu etwas allgemein Menschlichem zu machen. Ja nicht einmal für die Juden, die eine Kirche Jesu stiften wollten, den sog. Judenchristen, konnte die Kirche das Gesetz gelten lassen; denn Judenchristenthum ist von vorn herein eine Unmöglichkeit und daher, wo es doch hervortreten will, ein Zeichen einer geistigen Armseligkeit, die weder das Judenthum, noch das Christenthum begriffen hat. Der Jude kann Jesus anerkennen als die reife Frucht seiner Geschichte, als den Juden, der es erkannt hat, daß die religiöse Aufgabe Israels an jeden einzelnen Israeliten gerichtet sei. In dem Leben Jesus liegt für *jeden Juden* die Forderung und die Mahnung eben so wie Jesus zu leben. Aber eben deshalb, weil nur das für den Juden das Hohe im Leben Jesus sein kann, daß er als *Einzelner* die

*) Vgl. oben (S. 732) und den Ausspruch גוי ששבת חייב מיתה Ein Nichtjude, der den Sabbath halten will, hat den Tod verdient, Sanhedrin 58 b.

ganze Aufgabe Israels zu der Seinigen gemacht hat, liegt in ihm für den Juden kein Prinzip, eine neue Gemeinschaft zu stiften. Die Aufgabe Israels ist vorhanden, also auch die Gemeinschaft Israels; diese Aufgabe ist erfüllt worden von Jesus, sie soll von jedem Israeliten ebenso erfüllt werden, also Jeder hat sie für sich zu erfüllen; es kann dieses demnach nur eine Gesellschaft Gleichgestimmter zusammenbringen, aber keine Kirche, die etwas Neues zu bieten hätte. Gab es also Judenchristen in der Kirche, so mußten sie auch das paulinische Urtheil über das Gesetz, über die Sklavenzucht der jüdischen Geschichte unterschreiben und sie durften es von nun an nicht mehr für verbindlich halten.

War das Gesetz aber nicht mehr verbindlich, so lag eine andere Einseitigkeit im Hintergrunde und diese trat in den Gnostikern hervor. Die Gnostiker waren tiefe Gemüther und helle Köpfe; sie waren daher nicht so leicht zu bekämpfen, als die Ebioniten, deren ganze Richtung, wie gesagt, nur von ihrer Geistesarmuth Zeugniß ablegt. Die Gnostiker hatten Bewußtsein über den damaligen Zustand des Heidenthums; sie wußten, daß es des mosaischen Gesetzes nicht bedurfte, um die Menschheit zur Erkenntniß ihres Unglücks zu bringen; somit war das Gesetz nur eine zwecklose Quälerei. Der Gott des alten und der des neuen Testaments waren also verschiedene Götter und zwar war jener, als Schöpfer des Irdischen, als Hervorbringer einer materiellen und somit sündhaften Welt ein niedrigerer Gott, ein bloßer Demiourg (Weltordner); dagegen war der Gott des neuen Testaments ein Lichtstrahl aus einer höhern göttlichen Region, um die Seele von dem Sinnlichen des A. T. Gottes zu reinigen und sie in ihr ursprüngliches Lichtreich zurück zu führen. Diesen gegenüber mußte wieder darauf bestanden werden, daß der Gott des alten auch der des neuen Bundes sei. Hieran knüpfte sich nun wieder ein anderer Streit. War es ein Gott in beiden Testamenten, so wurde behauptet, daß Christus selbst der Gott war, der Himmel und Erde geschaffen. Gott hat sich in Christo nur verkörpert, Christus ist eine besondere Ausstrahlung des göttlichen Wesens, ohne für sich, abgesehen vom Gotte, dem Vater, etwas zu sein, so die Monarchianer. Damit war aber Jesus der Menschheit völlig ent-

rückt. Es kann Jedem zugemuthet werden, das Leben Jeſus ſich zum Vorbilde zu nehmen, wenn er ein wirklicher Menſch war, aber Niemandem das Leben des einzigen Gottes — ſelbſt wenn es in Jeſu körperlich erſchienen wäre — ſich zum Vorbilde zu nehmen. Die Kirche behauptete alſo Jeſus war nicht Gott. War Jeſus nicht Gott, wie nun die ſog. Aloger ſagten, ſo lief man wieder Gefahr, ihn der Erbſünde theilhaft zu machen; man behauptete daher, er war Gottesſohn, in pauliniſchem Sinne. Nun tauchten wieder neue Fragen auf. In welchem Verhältniß ſtehen Gott der Vater und Gott der Sohn zu einander? Iſt der Sohn auch geſchaffen, oder nicht? Iſt er gleichen Weſens mit Gott, oder kommt ihm nur ein geringerer Grad der Göttlichkeit zu? Hierüber wurden lange und blutige Streitigkeiten geführt zwiſchen den Arrianern und Athanaſianern, und da dieſe Fragen wirklich ſchon an das Spitzfindige ſtreifen, da der ſittliche Nachtheil oder Vortheil der einen oder der andern Meinung nicht ſo auf der Hand liegt, ja nur mit Mühe einzuſehen iſt, ſo wurden ſie auch nur durch Einmiſchung der Politik entſchieden. Ebenſo erging es dem ſich an den Sieg des Athanaſius, der die Gleichweſenheit Chriſti mit Gott dem Vater verfochten hatte, anknüpfenden Streit, ob in dem Menſchen Jeſu nun die göttliche und menſchliche Natur zu Einer oder zu zwei Naturen verbunden wären, zwiſchen Eutychius und Neſtorius; ferner dem, ob in dem Menſchen Jeſu nur Ein Wille war, oder nicht, d. h. ob der Menſch Jeſu ſeiner göttlichen Natur auch hätte widerſtreben können, wenn er gewollt hätte oder nicht. Nur die Politik half dieſe Streitigkeiten löſen. Durch dieſe Streitigkeiten, die weiter zu verfolgen, unſer Zweck nicht ſein kann, hatte die Kirche unendlich viel gewonnen; denn ſie war durch ſie zum Bewußtſein ihrer eigenen Wichtigkeit gekommen. Der menſchliche Geiſt kann allerdings darüber ſtaunen, wie man ſich ſo weit verirren konnte, ſolche Fragen ſich nur als Probleme zur Löſung vorzulegen. Und bedenkt man vollends, welches Intereſſe nicht nur die Schulen, ſondern all und Jeder im Volke an dieſen Fragen nahm, ſo daß Ströme von Blut für und wider dieſelben vergoſſen wurden, ſo kann es ſcheinen, als ſei die Welt mit einem Male toll und verrückt geworden; allein dem iſt nicht ſo. Hegel behauptet, die kirchlichen Dogmen ſeien

vernünftig, daher für den Verstand unbegreiflich; indeß uns scheint gerade das Gegentheil hiervon das Richtige. Allerdings ist das, was Hegel aus dem Dogma macht, das Vernünftige; allein es kommt ja nach Hegel selbst nicht darauf an, was in einem Dogma implicite enthalten ist, d. h. was man noch mit denselben Worten, z. B. der Dreieinigkeit, bezeichnen kann, sondern was davon für das Bewußtsein heraus ist. Was aber vom kirchlichen Dogma im Bewußtsein war, das, wofür so viele Ströme Blutes vergossen wurden, war durchaus übervernünftig und nur verständig. Hegel findet die ganze Vernünftigkeit des Christenthums in dem Dogma der Dreieinigkeit; allein er kann dieses nur vermöge der argen Verwechselung, daß er dieses Dogma gerade in dem entgegengesetzten Sinne nimmt, als die Kirche es genommen wissen will. Die Hegelsche Dreieinigkeit ist durchaus vernünftig; denn nicht nur Gott, sondern all und Jedes ist so ein dreieiniges Wesen; aber gerade das ist der Stein des Anstoßes. Nach dem kirchlichen Lehrbegriffe ist nur Gott der Dreieinige. Gott steht jenseits der Welt als der Dreieinige; die Welt als solche bildet kein Moment in der Dreieinigkeit Gottes und ist für sich auch nicht nach dem Gesetze der Trinität gegliedert. Deshalb lehnt die Kirche auch mit Recht die Vernünftigkeit Hegels ab. Dagegen war in der ganzen Zeit der Herrschaft das Dogma der pure, baare, abstrakte Verstand zu Hause. Das ist der Karakter des Verstandes, daß er von einem Gegebenen ausgehet, dieses unbesehen für die Wahrheit nimmt und nun die Konsequenzen des Angenommenen sich gefallen läßt. Man ging von den beiden Vordersätzen aus: 1) die ganze Welt ist vermöge der Sünde Adams verderbt worden; 2) nur durch die göttliche Gnade der Welt in Christo geschenkt ist dem Verderben zu entrinnen, und alle Dogmenstreitigkeiten drehten sich nur darum, daß man keinen dieser Vordersätze aufgeben wollte. Die Ebioniten drohten den ersten Satz in Gefahr zu bringen, die Gnostiker gaben diesen zu, aber so, daß durch sie der zweite wieder beeinträchtigt wurde. Die Welt ist nicht erst durch Adam ins Verderben gerathen, sondern, daß es überhaupt eine irdische, sinnliche Welt giebt, ist das Verderben. Christus sucht uns daher von dem Werk des Demiourg, des Werkmeisters, der die

sinnliche Welt geschaffen, zu erlösen. Diese Erlösung ist aber nicht eher vollendet, als bis wir der Sinnlichkeit und dem Irdischen entrückt sind. Eben so brachten die Monarchianer dem Erlösungswerk Christi Gefahr; denn indem in Christus kein göttliches Wesen sich mit dem Menschlichen verbunden hatte, sondern nur eine außerordentliche Gotteskraft in ihm wirksam war, so konnte auch für die Menschen, die sich dieser Gotteskraft nicht bewußt waren, die Erlösung nicht geschehen sein. Dieselbe Gefahr lief das Erlösungswerk durch die Arrianer. Diesen Allen gegenüber behielt die Kirche recht, denn sie hatte den Verstand für sich; sie hielt an beiden Vordersätzen mit gleicher Zähigkeit fest; sie bekannte sich zu allen Konsequenzen beider und war nicht gesonnen das Eine dem Andern zu liebe aufzugeben. Allein diese beiden Vordersätze waren wirklich zeitgemäß, denn sie drückten wirklich das Bewußtsein der damaligen Zeit aus. Der erste Satz war das allgemeine Gefühl, das sich aller heidnischen Gemüther bemächtigt hatte, und in dem zweiten war für die alte, untergegangene, in sich gebrochene und zerknirschte Welt eine neue lebenskräftige und heilige geboten. Für die untergegangenen Götzen den wahren lebendigen Gott, den Schöpfer, Lenker und Regierer des Weltalls zu erhalten, für das nichtswürdige römische Leben das heilige, gottgefällige Leben des Jesus von Nazareth geboten zu bekommen, das war ein Gefühl, dem die Welt nur freudig zujauchzen konnte und deswegen schaarte sich Alles um die Geistlichkeit und jeder Vertreter einer kirchlichen Meinung konnte darauf zählen, tausende bereit zu sehen, Gut und Blut für seine Meinung mit Freuden preiß zu geben. Hierdurch kam die Kirche zum Bewußtsein ihrer grenzenlosen Macht und sie war nun fähig, das Christenthum zur Weltreligion zu erheben.

Die blutigen Glaubenskämpfe bis zur Feststellung der wichtigsten Dogmata wurden noch in der alten Welt unter den oströmischen Kaisern ausgefochten. Aber kaum waren sie beendet, als die Völkerwanderung ein ganz neues Geschlecht auf den Boden der Weltgeschichte führte. Das Christenthum, weil es die Mission hat, die wahre Religiosität, die ganz verschieden ist vom kirchlichen Dogma, in der Welt zu verwirklichen, alles Weltliche ihr zu unterwerfen, konnte nicht in der alten Welt verbleiben. Hier war alles Weltliche durch eine tau-

sendjährige Entwickelung bis zur schroffsten Starrheit ausgebildet; es konnte nur das Drückende dieser Verhältnisse gefühlt werden, aber zu reformiren war diese Welt nicht mehr. Sie konnte nur aufgegeben werden, d. h. sie mußte auch äußerlich untergehen. Dafür trat ein neues, frisches, jugendlich kräftiges, noch nicht organisirtes, barbarisches und wildes Geschlecht auf die Bühne. Dieses wurde der Kirche zum Vorwurfe gegeben, daß sie in ihm die wahre Religion verwirkliche. Aber was verstand dieses Geschlecht von der hohen Weisheit der Kirche? Die Germanen in ihren Wäldern, auf einer sehr niedrigen Stufe des Heidenthums stehend, fühlten sich nicht unglücklich in ihrem Innern; sie hatten den Entwickelungsgang des Heidenthums vom Fetischismus bis zur römischen Religion nicht zurückgelegt und sie sollten dieses auch nicht; denn nichts wiederholt sich unnöthigerweise in der Weltgeschichte. Sie konnten also nur äußerlich, nur durch Auktorität, sowohl zum Bewußtsein der Nichtigkeit des Heidenthums und der Sünde, als auch zu dem von der Wahrheit der Offenbarung gebracht werden. Dieses Amt zu übernehmen war nun die Kirche völlig vorbereitet.

Das pauliniſche Christenthum gab sich der Welt von vorn herein als etwas Aeußerliches, Uebermenschliches, Wunderbares. Nicht durch eigenes Verdienst, sondern durch den Glauben an Jesus Christus, an seinen Tod und an seine Auferstehung können wir gerettet werden. So ist Jesus diese Auktorität für die Welt, dieser Punkt, an dem man sich immer wieder zu orientiren hat. Der Mensch kann vermöge seiner Sündhaftigkeit nicht durch seine Frömmigkeit sich mit Gott zusammenschließen, die Ebenbildlichkeit Gottes erlangen, sondern zwischen ihm und Gott stehet der Mittler. Nur durch Jesus ist zu Gott zu kommen. Allein dieser Satz konnte nicht so unbestimmt bleiben. Es kommt Alles darauf an, näher anzugeben, wie man sich das Mittleramt Jesu zu denken habe, wie der Glaube beschaffen sein müsse. Hierüber hatte die Kirche das Beste entschieden; so konnte nun auch der Mensch nicht mehr unmittelbar zum Mittler kommen, sondern nur vermittelst eines neuen Mittlers. Die Kirche tritt als Mittler ein zwischen den Menschen und Christus; sie ist der Stellvertreter Gottes und näher Christus auf Erden; außerhalb der

Kirche kein Heil. Hieran ſchloß ſich ein neues Moment. Paulus hatte geſagt, ich will das Geſetz nicht aufheben, ſondern aufrichten (Römer 3, 31), d. h. unmittelbar kann der Menſch das Geſetz nicht erfüllen, aber der Glaube giebt ihm Kraft zu unterſcheiden zwiſchen dem Guten und Böſen, und jenes zu thun und dieſes zu laſſen. Konſequent ſagte die Kirche: Nur durch mich kannſt du erfahren, was gut und was nicht gut iſt; nur durch die Beobachtung meiner Gebote kannſt du ſelig werden; nur ich habe die Macht einzureißen und wieder aufzubauen, Sünden zu vergeben, heilig zu ſprechen und zu verdammen. So gerüſtet trat nun die Kirche zu dem neuen Geſchlecht. Sie trat als Mittler auf zwiſchen ihm und Gott. Nothwendig mußte ſie eine ſtrenge Scheidewand ziehen zwiſchen ſich und der Welt, die ſie ja zu Gott führen ſollte, zwiſchen Laien und Geiſtlichen, zwiſchen Papſt und Kaiſer. Sie hatte dem neuen Geſchlecht gegenüber vollkommen recht. Roh und ungebildet, heidniſch in allem Thun und Treiben konnte es nur zur Anſchauung ſeiner ſelbſt mittelſt der Kirche kommen. Der Mönch floh die Welt, ſo kam es dem Germanen zum Bewußtſein, daß die ganze Welt eine ſündhafte ſei und ſie nur durch Gott und in Gott geheiligt werden könne. Er that es daher dem Mönch nach, zerknirſchte und geißelte ſich, that Buße und forderte Ablaß. Aber die Kirche zeigte ihm auch, wie dieſe Welt nicht blos zu verlaſſen ſei, ſondern wie ſie auch in Gott wieder gewonnen werden könne. Die Kirche als Braut Chriſti war feſtlich geſchmückt und brachte die Herrlichkeit des Paradieſes zur Anſchauung. Welchen beſſern Gebrauch konnte der Laie von ſeinem irdiſchen Beſitze machen, als wenn er ihn der Kirche ſchenkte und ſo ihn durch die Kirche heiligen ließ. Aber dadurch ward das Verhältniß verkehrt; der Laie war nun der wirklich Heilige geworden, denn er wußte ſeine Güter zur Ehre Gottes zu verwenden; die Prieſter hingegen waren die Unheiligen, denn ſie waren geizig und üppig und wollten ſich von den geſchenkten Gütern nicht mehr trennen. Die weltliche Macht trat dem Papſt immer mehr gegenüber; denn ſie war durch das Zuſammentreffen vieler längſt vorbereiteter Umſtände (ſ. oben S. 534) zum Gefühle ihres Rechts vor Gott und des Unrechts der Kirche gekommen und das bereitete eine ganz andere Welt vor.

Anmerk. Wenn man weiß, was Philosophie ist, so ist es leicht einzusehen, daß in dieser ganzen Zeit es gar keine Philosophie geben konnte. Philosophie hat nicht die Wahrheit zu erzeugen, sondern nur sie zu finden und aufzunehmen. Sie ist nur das Bewußtsein über das Bewußtsein der Menschen, das Denken des Denkens. Das, was die Andern auch wissen, hat sie nur in seiner Nothwendigkeit zu begreifen. Daher kann es nur da eine Philosophie geben, wo ein Prinzip nicht nur als Prinzip vorhanden ist, sondern in der Welt sich Gestalt gegeben, sich die Welt unterworfen hat. Das neue Prinzip muß zum Lebenselement in allen Verhältnissen geworden sein, ehe es zu einer Philosophie kommen kann. Dieses fehlte aber in dieser Periode. Alles Weltliche war verachtet, ihm war das neue Prinzip noch nicht eingebildet, es fehlte also der Philosophie der konkrete Boden. Zwar nennt man die neuplatonische und die scholastische Philosophie, allein sie verdienen diesen Namen kaum. Die Neuplatoniker waren Heiden; sie erkannten es nicht an, daß die heidnische Welt heillos verloren sei; suchten vielmehr in der Philosophie den Haltpunkt für dieselbe. Hieraus ist ihre Eigenthümlichkeit zu verstehen. Aus der lebendigen Gegenwart konnten sie nicht mehr schöpfen; sie zogen sich daher in die Vergangenheit zurück. Nicht selbstständig wollten oder konnten sie eine Philosophie hervorbringen, sondern sie gaben nur die Commentatoren ab von Plato und Aristoteles. Allein so sehr sie es wollten, konnten sie sich doch der Gegenwart nicht entziehen. Schon daß sie das Bedürfniß fühlten, nur Commentatoren einer Vergangenheit zu sein, zeigt, daß sie die Zerrissenheit der Welt zu schmecken bekommen hatten. Deswegen mußten sie sich auch dem neuen Prinzip wider ihren Willen hingeben, mußten mehr sein, als Plato und Aristoteles waren. Sie mußten das neue Prinzip, den Gedanken *des einigen, lebendigen Gottes*, in sich aufnehmen. Da dieser Gedanke aber in der heidnischen Welt eben nur ein fremdes Prinzip war, so blieb ihnen nichts übrig, als sich auf dieses Prinzip zu beschränken, und es, ähnlich den alexandrinischen Religionsphilosophen, in platonische und aristotelische Metaphysik umzudeuten, sich eine Welt der Phantasie, eine Hierarchie der Engel und Dämonen zu erträumen, statt die wirkliche Welt zu begreifen.

Aehnlich erging es den Scholastikern. Durch die auf sie gekommene aristotelische Logik wußten sie das Dogma noch verständiger zu behandeln. Was bei der Feststellung des kirchlichen Lehrbegriffes mitgewirkt hatte, war eben nur der Verstand, der, von den gegebenen Voraussetzungen ausgehend, sich auch zu allen Konsequenzen derselben bekannte. Solche Konsequenzen aufzuzeigen, darin war nun die Scholastik unerschöpflich. In endlosen Distinktionen, Theses und Antitheses wußte sie das Dogma immer schärfer zuzuspitzen, wußte sie dasselbe einer späteren Vernunftentwickelung immer abstruser zu machen. Für uns scheinen alle die Fragen, die die Scholastik so ernsthaft beschäftigten, leere Spitzfindigkeiten, denn wir haben Wichtigeres zu thun, als uns mit solchem Minutiosen zu beschäftigen. Allein einer Welt, die, wie die mittelalterliche, im Leben nur die Gemeinheit sieht und nur ins Dogma und in die Kirche sich zu retten vermag, mußten solche Konsequenzen ernsthafte Beschäftigungen, Lebensfragen sein. Es erging den Juden daher nicht besser, als sie durch die Verfolgungen der Kreuzzüge auf den Talmud zurückgedrängt wurden. Auch hier tritt die Scholastik fast mit demselben Namen auf. Man gehet von den Voraussetzungen des Talmud in Beziehung auf die Halacha aus, ist endlos scharfsinnig in der Erfindnng neuer Fälle, und das Minutioseste wird zur höchsten Wichtigkeit. Sehen wir aber auch von dieser trüben Periode der polnisch-jüdischen Scholastik, die mit der Philosophie nicht mehr das Geringste gemein hat, ab, so konnte es auch bei den durch die Araber mit den griechischen Philosophen vertrauten spanischen Juden zu keiner eigentlichen Philosophie kommen. Der Gott der Offenbarung war mit der Welt nur äußerlich verbunden, das Leben war nicht diesem Gotte gemäß. Deswegen konnten auch sie nicht schöpferisch eine eigentliche Philosophie hervorbringen, sondern mußten sich darauf beschränken, das aus Aristoteles und das aus der h. Schr. Geschöpfte zu assimiliren.*) Nur unterscheiden sie sich vortheilhaft sowohl von den Neuplatonikern als von den Scholastikern.

*) Der noch zu wenig gewürdigte, eben so spekulative als klare Denker, Akeda, weiß das Unverträgliche zwischen griechischer und jüdischer Weltanschauung überall hervorzuheben.

Wenn auch das jüdische Prinzip seine Wirklichkeit nicht im Staate erkennen konnte, so theilte doch auch das Judenthum die Zerrissenheit der katholischen Welt nicht. In der Familie und in der Gemeinde hatte sich das jüdische Prinzip eine schöne und heilige Wirklichkeit zu geben gewußt, eine Wirklichkeit, in der das ganze Sein eines jeden Juden aufging. Daher denn auch für diese Philosophie die logischen und metaphysischen Schriften der Griechen viel weniger Interesse hatten, als ihre ethischen.

§. 72. Die protestantische Kirche, der Kampf des Wissens mit dem Glauben und die Gegenwart.

Die Ursachen der Reformation, die während des sechzehnten Jahrhunderts so gewaltig alle Geister erschütterte, sind bekannt. Es war das durch den ganzen Lauf der bisherigen Entwickelung vermittelte Bewußtsein, daß der Mensch keiner äußerlichen Vermittelung bedürfe, um zu Gott zu kommen. Der Unterschied von Laie und Geistliche, von Welt und Kirche, von Pabst und Kaiser gilt nicht vor Gott. Vor Gott sind alle Menschen gleich und jeder hat sich selbst Priester zu sein, jeder hat seine Versöhnung mit Gott nicht aus dem Gnadenschatz der Kirche zu empfangen, sondern in seinem Herzen zu bewerkstelligen. Hiermit war aber der Kampf nicht blos ein Protest gegen die äußerliche, katholische Kirche, sondern wesentlich eine Negation des paulinischen Christenthums. Bedarf der Mensch keiner äußerlichen Vermittelung, um zu Gott zu kommen, so ist an sich die pauliniſche Form der Lehre geleugnet. Der Mensch ist nun nicht mehr in sich dieses gebrochene Wesen, dem nur der Schmerz bliebe über die eigene Schlechtigkeit, er kann auch die Versöhnung in sich finden. Es ist die Gabe, die der Menschheit in Jesus Christus ward, nicht mehr ein ihr Fremdes, nur auf eine äußerliche, d. h. wunderbarer Weise ihr zukommen Könnendes, sondern es ist das eigenste Wesen des Menschen, sich mit Gott zu versöhnen und diese Versöhnung selbst, d. h. als sein Eigenthum, zu vollbringen. Hiermit fallen nothwendig die beiden Pfeiler der pauliniſchen Lehre. Der Mensch ist nicht mehr, vermöge des Falls des einen Adam, so im Grunde verdorben, daß er aus dem Abfall von Gott nicht aus eigener Kraft heraus könnte, sondern diese Erlösung von

einem ihm Aeußerlichen zu erwarten hätte; sondern in sich selbst hat er seine Verdorbenheit abzuthun, und als sein eigenstes Wesen, seine Gottähnlichkeit an den Tag zu gebären. Die Reformation muß nothwendig, so wie sie in der Hierarchie der Kirche nicht ihren Mittler mit Gott anerkennen kann, so auch in Christus etwas Anderes als den Mittler des Menschen mit Gott erblicken. Denn die Reformation beruhet wesentlich auf dem Grundgedanken: Jeder Mensch ist vor Gott frei, jeder ist ein Ebenbild Gottes; er kann sich daher nur selbst — wenn er diese Ebenbildlichkeit Gottes in sich verwirklicht, wenn er sich frei macht — vermöge der Thaten seiner Freiheit mit Gott vermitteln. Nur wenn der Mensch das, was sein Wesen ist, an den Tag bringt, wenn er in seiner Moralität und Sittlichkeit, in seinem ganzen weltlichen Verhalten sich als das Ebenbild Gottes darstellt, ist er mit Gott vermittelt.

Es ist nun eine wahre Ironie der Weltgeschichte, daß die protestantische Kirche sich gerade eine ihrem Prinzipe entgegengesetzte Gestalt zu geben gezwungen ward, wodurch sie, im Gegensatz zu der in sich einigen protestantischen Welt sich von Anfang an, als etwas in sich Gebrochenes darstellen mußte, wodurch dann die Wehen in sie herein kamen, die bis heute noch nicht in ihrer Mitte ausgeglichen werden konnten; während die Katholiken das Schauspiel einer in sich streng einigen Kirche, im Gegensatz zu der in sich gebrochenen katholischen Welt, darboten. Luther war im Innersten seines Gemüths mit Paulus und Augustin geistesverwandt; er theilte daher die Vorzüge, aber auch die Irrthümer dieses für das Christenthum glühenden Apostels. Es erging Luther mit der katholischen Kirche nicht besser, als es Paulus mit dem Judenthum ergangen war; er glaubte mit der paulinischen Lehre vom Gesetz und der Gnade die katholische Kirche bestreiten zu können, und doch sind diese beiden Lehren gerade die Grundpfeiler, auf welche die katholische Kirche mit strenger Konsequenz — von der sie auch damals nicht abgewichen war — auferbaut ist.

Bekanntlich war es der schmähliche Ablaßkram Tetzels, der die nächste Veranlassung zum Auftreten Luthers darbot; er glaubte dieser äußerlichen Werkheiligkeit mit der Lehre von Paulus, daß wir durch des Gesetzes Werke nicht gerechtfertigt werden

können, entgegentreten zu müssen — und doch war gerade dieser Tetzel'sche Ablaßhandel, die ganze äußerliche Werkheiligkeit der Kirche überhaupt, ihr Reliquien- und Heiligendienst, ihre Fasten und Wallfahrten u. s. w. nur auf diese paulinische Lehre gebaut und durch sie vollkommen gerechtfertigt. Es ist dieses die göttliche Gerechtigkeit in der Weltgeschichte, die immanente Dialektik des Irrthums nicht minder als der Lüge, daß Gott ihn in seinen gemachten falschen Voraussetzungen gewähren läßt; daß die eigene Konsequenz, oder was dasselbe ist, die Konsequenz seiner falschen Voraussetzung ihn bis zu einer Höhe treibt, wo er für die unterdeß herangereifte Menschheit etwas Empörendes hat, wo er mit eigenem Maaße gemessen wird, wo die Vorwürfe, die er Andern mit Unrecht machte, ihn nun mit Recht treffen. Paulus sagt: der Mensch kann durch eigene Werke niemals gerecht vor Gott erscheinen und das sagt die katholische Kirche auch. Der Mensch kann noch so fromm sein wollen, lebt er nicht in der Kirche, so ist er aller seiner Frömmigkeit ungeachtet ein Kind der Hölle. Paulus sagt: Nur der Glaube, als ein Gnadengeschenk Gottes, rechtfertigt den Menschen, und das sagt die katholische Kirche ebenfalls. Sie weiß es, daß sie allein die einzig richtige Interpretation des paulinischen Glaubens zu geben im Stande ist. Paulus sagt: Im Glauben ist das Gesetz aufgerichtet; nur der Gläubige kann das Gesetz erfüllen und das sagt die katholische Kirche auch. Woher soll denn der durch die Erbsünde verderbte Mensch wissen, was recht und unrecht ist, wenn es ihm der Glaube nicht sagt? Und wer ist im Besitze des Schlüssels zum Glauben? die Kirche. Die Kirche weiß also allein, was der Mensch thun und lassen soll. Nur was sie gebietet, ist recht, und nur, was sie verbietet, unrecht, und es ist vom paulinischen Standpunkte aus gar nichts dagegen vorzubringen, daß Tetzel im Auftrage der Kirche Ablaß für alle Sünden verkaufte. Der Ablaß Tetzels, das Fasten, die Wallfahrten, das den Rosenkranz beten, die Fürbitte der Heiligen, die Reliquienverehrung u. s. w. haben ja Alle, auch in den Augen des Katholiken, für sich keinen Werth. Durch sie kann er die Seligkeit nicht erlangen, denn die Werke machen nicht gerecht vor Gott. Aber der Glaube richtet sie auf. Weil der Katholik eben nur durch den Glauben gerechtfertigt werden will,

weil dieser Glaube der Glaube an etwas Wunderbares ist, weil er der Glaube an die Einzigkeit Jesu ist, und weil die Kirche die einzige richtige Auslegung — richtig, weil konsequent — dieses Glaubens giebt, deswegen kann auch nur die Kirche die Werke des Gesetzes aufrichten, und weil sie dieselbe aufrichtet, deswegen übt sie der Katholik. Die katholische Kirche hatte also Luthern gegenüber völlig recht, daß sie sich statt mit der paulinischen Lehre im Widerspruch zu sehen, als die Konsequenz derselben betrachtete. Aber Luther hatte auch recht gegen die katholische Kirche. Die Menschheit war zum Gefühl gekommen, daß Jesus das nicht sein wollte, was Paulus aus ihm gemacht hatte, die einzige, nothwendige und mögliche Ausnahme von allen Menschen. Aber dieses Gefühl, das die Menschheit im sechzehnten Jahrhundert so gewaltig erschütterte, war eben nur Gefühl, noch nicht klare Einsicht, und deswegen gab sich die protestantische Kirche eine ihrem Prinzipe so sehr widersprechende Gestaltung.

Man muß bis zu diesem Punkte aufsteigen; man muß zur Einsicht gekommen sein über das, was die Reformation hervorgebracht hat, und über das, was ihre erste Gestaltung als Kirche bewirkte, wenn man die beiden Phänomene begreifen will, 1) daß es zwischen Katholiken und Protestanten niemals hat zur Verständigung kommen können, 2) daß die protestantische Kirche bis zum heutigen Tage in einer so argen Krisis liegt, daß sie sich bis zum heutigen Tag nicht mit dem Weltbewußtsein, d. h. mit der Philosophie, hat verständigen können. Die protestantische Kirche will eine pauliniſche sein und das ist unmöglich; denn nur die katholische Kirche ist die pauliniſche und hierin liegt die Erklärung dieser räthselhaften Erscheinungen.

Luther wollte also die pauliniſche Kirche, die im Grunde da war, seinerseits erst wieder aufbauen. Als die Grundpfeiler seiner neuen Lehre nahm er die pauliniſchen Sätze von der Erbsünde und von der Gnade in Christo dem Gläubigen geschenkt, an. Eine nothwendige Folge hiervon war, daß er an der kirchlichen Trinitätslehre, an der Gottheit des Vaters, an der gleichwesentlichen Gottheit des Sohnes und an der Gottheit des vom Vater und dem Sohne ausgegangenen heiligen Geistes, so wie an dem Dogma von der Gott-Mensch-

heit Christi, daß in Christus der wahre Gott und der wirkliche Mensch auf eine wunderbare Weise vereinigt waren — gegen Monophysiten und Nestorianer — keinerlei Anstoß nahm. Diese konsequenten Sätze der pauliniſchen Christologie bilden einen wesentlichen Bestandtheil des Augsburgiſchen Glaubensbekenntnisses. Der Mensch also, auch in der protestantiſchen Kirche, kann nicht durch eigene Kraft zu Gott kommen; er bedarf hierzu eines wunderbaren Mittlers. Wer iſt dieſer? Hier wie dort der Glaube an Christus, den Einzigen, der von der Erbſünde eine Ausnahme machte und machen konnte. Aber dieſer Glaube bedarf ja wieder der Vermittelung? Es giebt ja einen rechten und einen falſchen Glauben, Orthodoxie und Heterodoxie, protestantiſchen und katholiſchen Glauben? Wer ſoll hier den Glauben vermitteln? Die katholiſche Kirche antwortet hierauf: Ich ſelbſt vermittele den Glauben; denn ich bin mir bewußt, mich zu allen Konſequenzen meiner Vorderſätze zu bekennen. Aber wer vermittelt für die Proteſtanten den Glauben? Hier gerieth Luther in Verlegenheit. Er antwortet: die heilige Schrift iſt die Norm des Glaubens. Man ſieht es dieſer Antwort an, daß ſie nur gegeben ward, weil man ſich nicht beſſer zu helfen wußte. Stehet denn in der Schrift Etwas von der Trinität, von der Gottmenſchheit Christi und von allen ſpitzfindigen Fragen, die ſich hieran knüpften? Hierauf antwortet man, wir wollen die Tradition nicht ganz verwerfen, ſondern nur von da an verwerfen wir ſie, wo die Kirche ausartete. Ein neuer Nothbehelf. Die Kirche iſt niemals ausgeartet. So wie die blutigen Kämpfe, die um die Trinitätsfrage gekämpft wurden, eine nothwendige Konſequenz der pauliniſchen Vorderſätze waren, ſo waren Tetzels Ablaßbriefe und Alles, was damit zuſammenhängt, die nothwendige Konſequenz der Trinitätslehre. Ferner iſt ja die Schrift ein todtes Buch, nach der gewöhnlichen Annahme, in einem Zeitraume von ſechzehnhundert Jahren erſt vollendet und jetzt ſchon achtzehnhundert vollendet: Wer vermittelt uns da wieder mit der Schrift? Wer ſchließt uns den Sinn der Schrift auf, erklärt und erläutert ſie uns? „Wer holt ſie uns vom Himmel“ ꝛc.? Die katholiſche Kirche antwortet auch hierauf, ich ſelbſt. Ich allein verſtehe die Schrift, darum ſoll der Laie ſie auch nicht leſen. Aber die proteſtantiſche Kirche

hat hierauf keine Antwort. Sie sagt zwar, der Geist, der heilige Geist ist es, der uns den Sinn der Schrift aufschließt; aber leider ist es nicht der Geist, sondern es sind die Geister der Herren Exegeten, die sich über die Schrift hermachen. Wie sollte auch die Schrift dazu benutzt werden können, solche Verstandeskonsequenzen, wie die kirchlichen Dogmen sammt und sonders sind, zu belegen?

Was von diesen Vordersätzen, nicht der Reformation, sondern der protestantischen Kirche aus nun wieder erfolgen mußte, ist der alte kirchliche Scholastizismus, der subtile Kampf um noch subtilere Fragen. Allein gerade daß bei diesem Kampfe sehr wenig Blut, aber desto mehr Dinte vergossen wurde, machte ihn zu etwas wahrhaft Ekelhaftem. Der Kampf in der katholischen Kirche war ein Kampf auf Leben und Tod. In dem Satz der Erbsünde hatte Paulus das ganze heidnische Bewußtsein ausgesprochen und in dem Satze der Gnade die Rettung für dieses furchtbare Elend. Die Völker hatten es gefühlt, daß von jedem dieser Sätze ihr irdisches und himmlisches Heil abhänge, daher achteten sie das Leben nicht zu hoch, um es für die Festhaltung beider willig preis zu geben. Aber jetzt fühlte das Volk etwas ganz Anderes. Die Reformation basirte auf dem Gefühl, daß nicht von solchen äußerlichen Fragen, von denen der Laie nichts verstehen konnte, das Heil abhängen könne. Man ließ daher die Theologen und die Universitäten sich zanken. Jede Universität behielt Recht im eigenen Lande, denn warum sollte man fremden hochweisen Männern eher recht geben als den einheimischen? Der Landesherr ließ seine theologische Fakultät ein Glaubenssymbolum machen, das mußte denn auch jeder Theolog, ja jeder Staatsbeamte beschwören, im übrigen blieb das Volk demselben fremd. Die Orthodoxie täuscht sich gewaltig, wenn sie meint, die protestantische Welt könne je ächt Lutherisch oder ächt Calvinisch glauben; denn diese Welt that das nie. Die Worte sprach sie freilich nach, die im Glaubenssymbolum enthalten sind, aber von der Sache, die die Worte bezeichnen sollten, verstand sie nichts. Die Sache blieb ihr fremd; sie war weder gläubig gegen dieselbe noch ungläubig; denn die Materien, die hier behandelt worden, waren der protestantischen Welt eben gleichgültig und hatten nur für den Theologen von Profession

Interesse. Paulus z. B. hatte behauptet: Wer nicht an Christus glaubt, der ist von Gott verdammt. Wie kommt es nun, fragte er sich, daß die Juden so hartnäckig sind im Glauben und von ihrer Beobachtung des göttlichen Gesetzes das Heil erwarten? Seine Antwort ist: Es ist dies ein Geheimniß, ein unerforschlicher Rathschluß Gottes; denn da der Glaube an Jesus, eben der Glaube an das Wunder seiner Sündlosigkeit ist, so ist es selbst ein Wunder, ein göttliches Geschenk, daß Jemand glauben kann, oder, wie Markus den Vater des Mondsüchtigen sprechen läßt (Mark. 9, 24): Der Herr muß erst dem Unglauben helfen. Dieses, was Paulus als Geheimniß angesehen wissen wollte, suchte der h. Augustin zu enträthseln. Der Mensch kann nur durch den Glauben selig werden. Die Juden, Heiden und Ketzer mit sammt ihren guten Werken sind für die Hölle bestimmt und das von Rechts wegen. Denn Gott hat zwei Eigenschaften, er ist gerecht und auch gnädig. Seine Gerechtigkeit an ihnen zu vollführen, sind die Ungläubigen von jeher bestimmt, seine Gnade die Gläubigen. Augustin gerieth hierüber in Streit mit Pelagius, und dieser Streit währte im ganzen Mittelalter fort. Es gab strenge Augustinianer und strenge und halbe Pelagianer.

Luther hatte seine Kirche auf dieselben Vordersätze gebaut; dieselben Fragen mußten wiederkehren, aber mit erneuerter Bedeutung. Augustin und Paulus hatten hauptsächlich die Nicht-Christen vor Augen; aber das Bedürfniß der Reformation war ja nur entstanden, weil selbst die Gläubigen in der Kirche verderbt wurden. Wie stehet es nun mit dem Nutzen des Glaubens der Gläubigen für ihre Seligkeit? Ist für den Gläubigen selbst ein Abfall, oder Rückfall in die vorigen Sünden möglich, so sind es ja die Werke, die da selig machen! So kommt es ja darauf an, ob man im Glauben gute oder schlechte Werke ausübe und die Seligkeit hängt von den Werken und nicht vom Glauben ab! Diese Klippe mußte umschifft werden. Luther antwortet: Allerdings hängt die Seligkeit vom Glauben ab, aber der Mensch muß irgendwie mitwirken, er muß sich freiwillig vom Glauben ziehen lassen.*) So ist die Gnade

*) Gerade wie Luther faßt das Judenthum das Seligwerden: בא לטהר מסייעין לו בא לטמא פותחין לו „Wer da will rein wer-

zwar allen Menschen geboten, aber nicht Alle nehmen sie an. Hierin ist aber das, was vermieden werden sollte, nur scheinbar vermieden. Das Sich-ziehen-lassen ist alsdann doch immer ein Akt, den wir thun, ein Werk, durch das wir erst Seligkeit erlangen. Die lutherischen Theologen halfen sich mit endlosen Distinktionen. Kalvin aber kehrte zum strengen Paulinismus zurück. Auch unter den Christen sind welche der Gerechtigkeit Gottes preis gegeben; sie sind dazu von Gott bestimmt, daß sie der Hölle verfallen. Die Anderen sind begnadigt. Der Mensch thut gar nichts beim Glauben; er glaubt nur und dann ist ihm die Seligkeit geschenkt. Die Andern, die daher ihre innere Schlechtigkeit noch mehr äußern müssen, sind von Ewigkeit her zu dieser Schlechtigkeit bestimmt. Es führte dieses zu einer Spaltung zwischen der sächsischen und schweizerischen Kirche, jene nannte sich die lutherische, diese die reformirte. Hätte Luther in der Schweiz und Calvin in Wittenberg gelebt, so wäre wahrscheinlich Sachsen reformirt und die Schweiz lutherisch geworden; das Volk hatte bei diesen Streitigkeiten weder eine Stimme noch ein Interesse.

Zum Selbstbewußtsein kam aber dieser neue Geist in der Philosophie. Holland war das Land, in dem die Philosophie wieder erwachen mußte. Hier hatte man sich zu gleicher Zeit vom Pabst und von Spanien unabhängig zu machen gewußt, und der neue Geist hatte sich in der Weltlichkeit, in einer freien Staatsverfassung, eine Gestalt gegeben. Hier war also das protestantische Prinzip wirklich am frühesten zu einer Wahrheit geworden, indem Verfolgungen oder auch nur Zurücksetzungen um des Glaubens willen etwas ganz Unbekanntes waren und blieben; hier allein konnte es daher wieder eine Philosophie geben. Es ist durchaus nicht zufällig, daß Cartesius und Spinoza, die Begründer der neueren Philosophie, Holländer waren, so wenig es zufällig ist, daß überhaupt damals es wieder eine Philosophie geben konnte.

Cartesius nun sprach das Prinzip der Reformation zum

---

den, dem hilft Gott, wer aber will unrein werden, dem öffnet er (Sabbath. 104 a)." Nicht durch eigene Kraft sind wir tugendhaft, sondern Gott hilft immer: denn Gott giebt uns Gelegenheit und Stärke, uns in der Tugend zu üben.

ersten Male mit philosophischer Klarheit aus. *An allem Aeußerlichen ist zu zweifeln*; ich kann also auch nicht in etwas mir Aeußerlichem, in einer äußerlichen Kirche, in dem Glauben an ein längst vergangenes, irgendwo und irgendwann sich ereignet habendes Wunder, oder in Dogmen, die mir von Außen her gelehrt werden, meine Seligkeit, d. h. die Beruhigung, welche allein die Wahrheit zu geben vermag, finden. Wo finde ich denn die Wahrheit? *Nur in mir selber; nur in der eigenen Brust* hat der Mensch Gott zu suchen und sich mit Gott zu vermitteln; findet er da Gott nicht, so ist ihm nicht zu helfen. Ein Anderer kann weder für ihn Gott finden, noch ihn mit Gott vermitteln.

Es giebt nur zwei Philosophien, die heidnische, deren Verlauf wir schon kennen gelernt haben, und die Philosophie der Offenbarung, oder die wahre Philosophie, bei deren Anfang wir jetzt stehen. Das Heidenthum ahnte den Gedanken kaum, daß Gott die absolute, ewig wirkliche und ewig sich verwirklichende Freiheit sei, und daß die Freiheit Gottes die Bestimmung des Menschen wäre; dieser Gedanke hat sich aber jetzt die Welt und zwar zunächst die protestantische unterworfen und daher hat die Philosophie nun wieder von vorn anzufangen. Die heidnische Philosophie beginnt mit dem *Sein* der Eleaten; denn das ionische Wasser und die pythagoräische Zahl sind so wenig eigentlich philosophische Gedanken, als im Fetischismus und in China (s. oben S. 389) ein wahrhaft geistiges Leben zu suchen ist. Das Wasser ist etwas Physisches, kein Prinzip; die Zahl ist der sich selbst äußerlich gewordene Gedanke, eine *Abstraktion an der Sache*, nicht die Sache selbst. Erst das *Sein* der Eleaten ist ein wirklicher Gedanke. Die Eleaten zweifeln an Allem, nur am *Sein* ist nicht zu zweifeln. So beginnt nun Cartesius die neuere Philosophie; er ist der Parmenides der Neuzeit. *An Allem ist zu zweifeln, nur am Sein nicht.* Aber dieses Sein bekommt hier eine unendlich tiefere Bedeutung; denn wir stehen auf dem Boden der Freiheit. Dieses Sein ist nicht das indische Brahm, sondern das Sein des wahren Gottes. *Es ist das Sein, das eben so sehr Denken des Seins, und das Denken, das eben so sehr Sein ist.* An Allem ist zu zweifeln, nur daran nicht, daß es ein Denken giebt, wel-

ches eben so sehr ist, und ein Sein, welches sich denkt, oder am lebendigen Gotte ist nicht zu zweifeln. Gott finde ich in meiner Brust wirklich und lebendig; Gott wohnt in mir, denn in mir ist das Denken, welches Sein ist, auf dieses kann ich nicht verzichten. Gott ist der nothwendige Gedanke, auf dessen Sein nicht verzichtet werden kann, Gott ist das allerrealste Wesen. An der Realität alles Andern kann ich zweifeln, nur nicht an der Realität des Seins, welches Denken ist und an der Realität des Denkens, welches Sein ist.

Wie von den Eleaten zu Heraklit fortgegangen wird, so von Cartesius zu Spinoza. Wenn an Allem gezweifelt wird und nur das Sein bleibt, so ist an dem Sein selbst zu zweifeln. Denn was ist das Sein? Es ist eben nichts, denn an Allem, wovon zu sagen war, daß es etwas sei, ist zu zweifeln. Und was ist das Nichts? Es ist ein Wort, ein Gedanke, also es ist. Oder das Sein ist Nichts und das Nichts ist Sein. Das Sein ist nicht, sobald wir es fassen wollen, ist es Nichts geworden. Und das Nichts ist nichts, sobald wir es fassen wollen, ist es Sein geworden — wir sagen ja, das Nichts ist. So ist das Sein eben nur Werden; denn Werden ist das fortwährende Uebergehen von Sein zu Nichts und von Nichts zu Sein. Derselbe nothwendige Gedanke des Heraklit kehrt im Spinoza zurück, aber um so viel tiefer, als der Standpunkt der Neuzeit wahrer ist, als der des Heidenthums. Wie ist das Sein? Es ist eben nur als ewig wechselnde Modificationen, d. h. als ewiges Werden, zu erkennen. Und wie ist das Denken? Es ist ebenfalls nur als ewig wechselnde Modificationen zu denken. Aber Sein und Denken sind sich ja nicht fremd; sie sind ja dasselbe, eine Einheit, das ist die Substanz. Die Substanz stellt sich dar zu gleicher Zeit unter dem Attribut des Denkens und unter dem Attribut des Seins. Aber keins dieser beiden Attribute ist; das Denken steht nicht still und die Ausdehnung auch nicht, sondern sie stellen sich nur in den ewig wechselnden Erscheinungen des endlichen Denkens und des endlichen Seins, oder als ewiges Werden dar. Das Endliche ist nicht, sondern wird blos; was ist, das ist die Ewigkeit dieses Werdens, die eine Substanz, die sich immer als Ursache und Wirkung im ewigen Abfluß, als die Ursache ihrer Selbst, causa sui, darstellt.

Der Fortschritt von Heraklit war Empedokles. Es genügt nicht beim ewigen Werden stehen zu bleiben; es muß auch Etwas werden. Beim ewigen Werden hat Alles nur die Bedeutung zu verschwinden und zu zerfließen. Nichts kann da festgehalten, daher auch nichts begriffen werden: denn begriffen ist nur das, was als bestimmter Gedanke, daher als Einzelnes, welches erst das wahrhaft Allgemeine ist, aufzufassen ist. Sowohl das Sein der Eleaten als das Werden des Heraklit mußte daher in das Dasein des Empedokles, in die ewigen Elemente, die nicht werden und ewig sich gleich bleiben, durch deren Mischung und Trennung aber alles Sichtbare entstehet und vergehet, aufgehoben werden; denn Sein und Werden sind Abstraktionen, deren Wahrheit erst im Gewordensein, oder im Dasein, sich herausstellt.

Ebenso genügte der Standpunkt Spinoza's nicht, denn auch er kommt nicht über das reine Werden hinaus. Alles Einzelne hat auch hier nur die Bedeutung, in der Substanz sich zu verlieren, in diesem abstrakt Allgemeinen zu verschwinden. Das Einzelne, das bestimmte Sein ist nur eine Modifikation, nur ein verschwindendes Moment der Substanz; die Substanz aber ist nur das abstrakt Allgemeine, das Unbestimmte — denn jede Bestimmung der Substanz wäre eine Verneinung derselben; omnis determinatio est negatio — und nur dieses Unbestimmte ist. Alles Andere ist nicht, sondern wird blos, ist bloßer Schein, denn es ist nur durch Negation. Die Philosophie des Empedokles mußte daher auch an den Spinozismus kommen und das geschah in der Philosophie der Engländer, besonders in der des Locke. Wie Empedokles das Sein der Eleaten und das Werden Heraklits leugnete, und dafür das ewig sich gleich bleibende Dasein von Urelementen annahm, durch deren blos äußerliche Mischung und Scheidung sich Alles so gestalte, wie es sich gestaltet: so leugnete Locke das Sein der Substanz und der Attribute Spinoza's, die Wirklichkeit der Begriffe überhaupt. Seine Philosophie ist im Grunde nichts weiter als die verbesserte Auflage von der des Empedokles, verbessert insofern, als sie den Gedanken des Empedokles noch schärfer faßt. Er ist sich bewußt, daß wenn einmal nur das Dasein Gültigkeit haben soll, auch von Elementen nicht gespro-

chen werden dürfe, weil Element noch einen allgemeinen Begriff, nicht ein Daseiendes als solches bezeichnet. Für ihn giebt es daher nicht solche Elemente, sondern nur sinnlich Einzelnes, dieser Hund, Stein u. s. w. Allein sein Standpunkt ist nichts desto weniger ein höherer, als der des Empedokles; er ist gerade um so viel höher und reicher als der des griechischen Weisen, wie die Offenbarung höher und reicher ist als das gesammte Heidenthum. Bei Empedokles konnte die Frage nicht gestellt werden: Woher denn die allgemeinen Begriffe entstehen, wenn es nur Daseiendes giebt? denn seine Philosophie hatte nur Gedanken über die Natur, nicht aber den Gedanken des Geistes. Locke mußte sich aber diese Frage aufwerfen. Und der Nachweis, wie solche allgemeine Ideen aus der Erfahrung, das heißt, aus den gesehenen und gehörten einzelnen Dingen, entstehen, bildet das Hauptinteresse, das er an der Philosophie nimmt. Die Seele ist ihm nämlich eine tabula rasa, eine leere Schreibtafel, auf welcher die einzelnen Dinge der Erfahrung Eindrücke hinterlassen. Indem nun der Verstand diese Eindrücke ordnet, das gleichartige zusammenfaßt und das Ungleichartige ausscheidet, bildet er sich, nach Locke, seine allgemeinen Begriffe.

Die nächste Frage der Philosophie ist nun die: Woher es denn komme, daß das Daseiende immer ein Anderes wird, daß das Daseiende sich mischt und trennt, oder nach dem Prinzip der Veränderung? Dieses suchten für Empedokles die Atomistiker Leukipp und Demokrit, für die Engländer Leibnitz zu finden. Es giebt nicht nur Daseiendes, Atome, sondern es giebt auch Nichtdaseiendes, das Leere, behaupteten die Atomistiker. Die Atome sind niemals ohne das Leere, bewegen sich immer durch das Leere und daher alle Veränderung. Ebenso behauptet Leibnitz, daß es nichts giebt, außer dem Dasein solcher Atome, aber nicht physischer Atome, sondern Atome des Denkens, deren Sein Denken und deren Denken ihr Sein ist, d. h. Atome, die sich in sich unterscheiden und dieses Unterscheidens ungeachtet einfache Wesenheiten bleiben, deren Nichtsein daher, nicht wie das Leere der Atomistik, außer ihr Sein fällt, sondern welche die Einheit ihres Seins und ihres Nichtseins ausmachen, oder das Dasein der Monaden. Es giebt weiter nichts als solche Monaden, von denen jede gerade dadurch,

daß sie sich in sich verändert und diese Veränderung zur Einfachheit ihres Seins zurücknimmt, eine abgeschlossene Welt für sich bildet und daher weder auf die anderen Monaden einwirken kann, noch von ihnen Einwirkung empfängt. Das Prinzip der Veränderung ist jeder Monade immanent und nur so ist das Daseiende zu begreifen.

Aber Leibnitz wird schon über seinen Standpunkt hinausgetrieben. Die Atome und das Leere sehen und hören wir nirgends. Was uns vorliegen kann, ist eben ein Zusammengesetztes, keine so einfache Wesenheit, als man sich unter Atom vorstellt Wie kommen nun die verschiedenen Atome nicht zur Bewegung, Veränderung überhaupt — das Prinzip der Bewegung ist das Leere — sondern zu diesem bestimmten Zusammensein? Wie ist ein reales Ding, welches doch nach der Voraussetzung ein Complexus vieler durch das Leere getrennter Atome sein soll, zu diesem Complexirtsein gekommen? Auf diese Frage kann die Atomenlehre keine befriedigende Antwort geben. Leukipp hilft sich daher mit der Ausrede, durch Zufall, oder durch Naturnothwendigkeit, d. h. auf eine unbegreifliche Weise kommen sie gerade in diesen Complexus. Dieselbe Frage muß bei der Monadenlehre wiederkehren. Wie kommt es zu einem bestimmten Zusammensein der unter sich verhältnißlosen Monaden? Aber Leibnitz kann sich nicht mit der Ausrede des Leukipp begnügen. Die neuere Philosophie stehet von vorn herein auf dem Gebiete des Geistes, und der Geist kann weder das, was man Zufall, noch das, was man Naturnothwendigkeit nennt, gelten lassen. Beides ist das Begrifflose, das Ungeistige, daher für den Geist Unbrauchbare. Der Geist kann nur die begriffene Zufälligkeit, d. h. die Zufälligkeit, deren Nothwendigkeit er einsiehet — es giebt nur eine solche nothwendige Zufälligkeit, nämlich die wirkliche Sünde — gelten lassen. Leibnitz muß daher eine prästabilirte Harmonie annehmen. In der Urmonade nämlich, d. h. in Gott, sind alle Veränderungen, die in den übrigen Monaden nur der Möglichkeit nach enthalten sind, der Wirklichkeit nach als eine harmonische Einheit gesetzt. Durch diese den Monaden an sich äußerliche Harmonie, durch diesen den Monaden an sich fremden Verstand, durch das ewige göttliche Den-

ken stimmen alle Monaden zusammen, so daß keine Veränderung in der einen vorgehen kann, ohne daß gleichzeitig auch eine Veränderung in den übrigen vorginge. Es giebt also doch ein nothwendiges, aber ihnen äußerliches Verhältniß unter den Monaden und somit sind wir über die Atomistik hinaus und zu Anaxagoras angelangt; denn Anaxagoras lehrte, die Atome kommen nicht zufällig zusammen, sondern es ist ein den Atomen fremder Verstand, der sie zusammenbringt und dieser Verstand ist eben die prästabilirte Harmonie Leibnitzens.

Vollendet wurde daher die Leibnitzische und damit die ganze bisherige Philosophie vom Anaxagoras der Neuzeit von Wolf. Wolf behandelte Alles verständig, zeigte, daß die Form des Verstandes an Alles zu bringen sei, daß der Verstand mit seinem Maßstabe, z. B. dem Satze der Identität u. s. w. All und Jedes messen könne.

Der Mangel dieser ganzen Richtung der Philosophie ist hiermit schon ausgesprochen. Sie findet die Wahrheit nur, weiß aber nicht zu begreifen, daß sie dieselbe finden muß; Cartesius findet nur, daß an Allem gezweifelt werden kann, außer an dem Sein, welches Denken, und an dem Denken, welches Sein ist, aber die immanente Nothwendigkeit hiervon, daß deswegen an allem Andern gezweifelt werden muß, weil alles Andere, nämlich alles Endliche, sich selbst widerspricht, wenn es sich nicht im absoluten Sein aufhebt und daß ebenso das absolute Sein sich selbst widerspricht, wenn es nicht zum absoluten Denken fortgehet und umgekehrt, siehet er nicht ein. Ebenso findet Spinoza nur die Substanz mit den Attributen, den Begriff der Ursache seiner selbst seins u. s. w.; wie aber jeder dieser Begriffe gefunden werden muß und wie jeder nothwendig auf den andern führt, hat er nicht gezeigt. Gleichfalls findet Leibnitz den Begriff von Monaden, wie es aber kommt, daß dieser Begriff gefunden werden muß, ist nicht gesagt. Er ist eben nur eine Hypothese für ihn, zur Erklärung des sonst Unerklärlichen. Es kann daher auch eine andere Hypothese aufgestellt werden. So stellt er auch in der Theodicee zur Erklärung des Bösen in der Welt die Hypothese auf, daß Gott unter den möglichen Welten die beste gewählt habe, die beste aber, die Gott in seinem Weltmagazin vorfand, war immer noch schlecht. Dieses,

daß die Philosophie den Schein von willkürlich aufgestellten Hypothesen annahm, brachte sie denn auch um allen Kredit.

Hieraus ist denn das Verhältniß zu begreifen, welches sich diese Philosophie zur protestantischen Theologie gab. Die protestantischen Theologen gingen von überkommenen Glaubenssätzen aus; die Philosophen von gefundenen Denksätzen. Beides hatte in der That gleichen Werth; denn die Nothwendigkeit dieser Sätze wurde dort und hier nur angenommen, nur geglaubt aber nicht begriffen. Die Philosophen gaben nun ihre Sätze für nichts anders als sie waren, für ihre Hypothesen. Sie waren daher tolerant; es war ihnen recht, wenn Jemand auch andere Hypothesen aufstellen wollte, sie ließen sich deshalb mit den Theologen so wenig als möglich ein. Anders verfuhren aber die Theologen: Zu schwach, sich mit der nicht vom Glauben, sondern von der durch das Wissen zu findenden Wahrheit ausgehenden Philosophie einzulassen, verfolgten sie die Philosophen. Ihre Hypothesen traten nicht blos als solche auf, sondern mit der Prätension, daß von ihrer Annahme die Seligkeit abhänge. Was die katholische Kirche war, die Auslegerinn des rechten Glaubens, das wollten nun die Professoren der Theologie sein. Sie ließen sich nicht darauf ein, die Irrthümer der Philosophie nachzuweisen; denn von den Voraussetzungen der Philosophen aus hatten diese eben so recht, wie die Theologen von ihren Voraussetzungen aus. Aber weil von den Voraussetzungen der Theologen das Seelenheil abhing, so waren die der Philosophen und die Philosophen selbst von vorn herein verdammt. Die Synode zu Dortrecht (1656 verbot mit aller Machtvollkommenheit eines Pabstes die cartesianische Philosophie. Wolf mußte auf Verläumdung der Theologen Halle und die preußischen Staaten binnen 48 Stunden verlassen. Spinoza als Jude und Atheist war ohnehin verdammt; und nichts bedauerten die protestantischen Theologen dieser Zeit mehr, als daß die Welt doch nicht einstimmig glauben wollte, daß nur sie, ähnlich dem Pabste auf St. Peters Stuhl, im Besitze der Schlüssel zu Himmel und Hölle wären.

Gegen diese egoistische Verstandestheologie, so wie gegen diese Verstandesphilosophie mußte daher eine Reaktion eintreten, ähnlich der Sophistik in Athen. Es mußte diesem Verstande,

der sich an Alles machte und über Alles herrschen wollte, gezeigt werden, was denn *an ihm* sei, daß er sich auf eine unberechtigte Weise die Herrschaft angemaßt habe. Das Prinzip der Reformation mußte zur Wirklichkeit durchdringen; es mußte diesen Theologen gezeigt werden, daß die Menschen nicht mehr Laien ihnen gegenüber sein wollten, daß sie ihr Seelenheil nicht von den Schulzänkereien der Fakultäten abhängig wußten; und dieser Philosophie, daß der Geist sich nicht nur nicht *fremde*, sondern auch *seine Voraussetzungen* nicht gefallen läßt, sondern *voraussetzungslos* die Wahrheit in *ihrer immanenten Nothwendigkeit* erkennen will. Doch konnte diese Reaktion nicht unmittelbar gegen die Philosophie gerichtet sein, — diese war zu harmlos, drängte sich Niemandem auf, — sondern trat zunächst gegen die *vom Glauben der Kirche noch völlig beherrschte Wirklichkeit auf*. In Frankreich, wo das katholische Prinzip All und Jedes sich unterworfen hatte, wo nicht wie in Deutschland ein alter Streit zwischen Pabst und Kaiser auszukämpfen gewesen, wo auf Befehl des Königs in der Bartholomäusnacht die Ketzer alle sammt und sonders hingeschlachtet wurden, wo der Unterschied zwischen Laien und Geistlichen alle weltlichen Verhältnisse durchdrungen hatte, wo der Hof und der Adel sich nur von Gott bestimmt glaubten, mit aller Schamlosigkeit und Frechheit zu genießen, das Volk aber dazu, ihnen die Mittel zu ihrer Ueppigkeit herbeizuschaffen: mußte diese Reaktion beginnen. Was gehen uns die Hypothesen der Theologen an! Sie haben dieselben nur erfunden, ihre Liederlichkeit zu verhüllen, ihren Betrug zu verdecken. *Alle Religion ist nur Priesterbetrug!* Betrachtet das *Gegenwärtige*, lernt die *Natur* kennen, und durch diese Erkenntniß eurerseits auch einmal glücklich sein! Alle Menschen sind gleich, zu gleichem Genusse geboren; jeder Unterschied unter den Menschen ist nur eine Ausgeburt der *List* und der *Klugheit*. *Verstand* und Klugheit war es, der die vorhandenen Verhältnisse ausgeheckt, die vorhandene Kirche und den vorhandenen Staat geschaffen hat, aber wir sind nun verständig genug geworden, um diese listige Unterdrückung nicht länger zu dulden. *Freiheit*, *Gleichheit*, *Aufklärung* waren die Losungsworte, mit denen man gegen alles Bestehende zu Felde zog. Alle Menschen sind ursprünglich, im Stande der Natur,

frei, gleich und glücklich gewesen; die List und Bosheit hat Ungleichheit unter die Menschen gebracht; zu dem Urzustande möglichst zurückzukehren, das ist daher die Aufgabe. Aus dem ursprünglichen Naturzustande haben listige und boshafte Menschen das Verhältniß von Adel und Bürger zu machen gewußt; aus der ursprünglichen Naturreligion, die das Glück eines Jeden sich zum Ziele setzte — in der aber die konsequenten Denker keinen Gott außer der Natur fanden, die inkonsequenten indeß noch Gott, aber als das leere Jenseits, als die Abstraktion eines höchsten Wesens, bestehen ließen — haben listige Pfaffen ein eigennütziges System aufgebaut. Kehrt zur Naturreligion, zur natürlichen Religion zurück, und ihr werdet wieder glücklich werden! Streift alles Eigenthümliche ab, in den Kirchen die Dogmen, im Judenthum die Zeremonien, — denn aller Unterschied stammt von der Pfaffenlist — und ihr habt diese Naturreligion! Diese Religion des unterschieds- und willenlosen höchsten Wesens! Es ist dieses das abstrakte Prinzip der Reformation, der Anfang der Religionsphilosophie, die abstrakte Freiheit, welches sich hier unter dem Namen Aufklärung geltend machte.

In Frankreich wendete sich diese abstrakte Freiheit gegen den Staat; in Deutschland, wo der Staat von Anfang an ein reformirter zu sein strebte — denn der ganze Kampf der Kaiser mit den Päbsten beruhet auf dem Prinzip der Reformation — behielt diese Aufklärung nur die Kirche zum Vorwurf. Gegen den Verstand in der Dogmatik, d. h. gegen ihre unbegriffenen Voraussetzungen und deren starre Konsequenzen, wendet sich nun der gesunde Menschenverstand, der keine solche Voraussetzungen mehr gelten lassen will. Der gesunde Menschenverstand läßt nun die Theologen nicht mehr in Ruhe, sondern er ergreift das Schwert gegen sie — und die ganze bisherige Dogmatik ist unrettbar verloren. Sobald es heißt: Wir lassen keine unbewiesenen Voraussetzungen gelten, noch weniger lassen wir unser Seelenheil davon abhängig machen, ist die Dogmatik mit ihren Glaubenssätzen nicht mehr zu retten; denn diese sind eben auf einer unbewiesenen Voraussetzung, vom Gesetz und der Gnade, gegründet. Es ist nicht nur nicht bewiesen, sondern es ist rein unbeweisbar, daß der Mensch aus eigenen

Kräften nicht selig werden könne; denn es ist ein unauflösbarer Widerspruch zu behaupten, daß Gott vom Menschen mehr fordern könne, als dieser, vermöge seiner angeborenen natürlichen und geistigen Kräfte zu leisten im Stande ist. Und es ist ein fernerer, eben so unauflöslicher Widerspruch, zu behaupten, daß irgend ein Mensch etwas geleistet habe, was kein Mensch zu leisten vermag, und doch noch Mensch geblieben sei. Und von diesen Voraussetzungen, deren Entstehen wir nachgewiesen haben, ist die ganze kirchliche Dogmatik nur die Konsequenz. Als daher der Naturalismus in Reimarus und Lessing mit den Theologen den Streit begann, mußten diese den Kürzern ziehen.

Der Sophistik folgte in Griechenland Sokrates, der Aufklärung in Deutschland Kant. Die Sophistik ließ die Voraussetzungen des Verstandes nicht gelten; sie bewies, daß man von gegebenen Voraussetzungen aus All und Jedes beweisen könne; ebenso ließ die Aufklärung keinerlei Voraussetzung gelten. Selbst den Kalender schaffte sie ab und begann eine neue Zeitrechnung; Gott und alle Heilige wurden eben so abgesetzt. Und eben so unbefangen, wie die Sophistik, verhielt sich die Aufklärung. Die Sophistik fühlte sich nicht unglücklich in ihrem Treiben, sondern mit kindischer Freude machte sie sich den Spaß, nichts mehr gelten zu lassen; und wo nichts vor dem Subjekt mehr gilt, da muß dieses selbst gelten. Eben so der Naturalismus. Es treibe es ein Jeder, wie er kann; daß ich glücklich werde, das ist hier wie dort das höchste Ziel. Sokrates brachte Bewußtsein; er brachte das Gefühl des Unglücks in diese Sophistik und dasselbe that Kant. Kant zeigte diesem gesunden Menschenverstande, daß seine Voraussetzungslosigkeit selbst eine Voraussetzung sei, daß er daher nichts wüßte; gerade wie Sokrates den Sophisten gezeigt hatte, daß das, was für sie als Letztes galt, ihr subjektives Maaß, kein Letztes wäre. Dem gesunden Menschenverstand sollte nichts gelten, als das, was auf der Oberfläche liegt, das, was sich Jedem so unmittelbar für wahr giebt. Kant zeigte, daß das, was Jeder so unmittelbar für wahr hält, das Allerunwahrste sei. Z. B. Wir sprechen in der Natur von Gesetzen, von Ursachen und Wirkungen. Das ist die Ursache von dem u. s. w. Es scheint dieses eine ganz unmittelbare und unbefangene Wahrheit, so zu sagen, ein Er-

fahrungssatz zu sein, an dessen Realität Niemand, der gesunde Sinne hat, zweifeln kann. Allein in der Erfahrung haben wir weder Ursachen noch Wirkungen. Wir sehen keine Ursachen in der Natur. Wenn wir sagen, die Kälte ist die Ursache des Eises, so erfahren wir die Ursache nicht. Wir empfinden nur die Kälte, sehen zuerst Wasser und endlich Eis; daß hier das Eine die Ursache des Andern sei, das denken wir blos hinzu. Kant zeigt so von allen Verstandesbegriffen, daß sie Begriffe sind, die wir in uns, nicht in der Natur vorfinden, daß wir diese aus uns geschöpften Begriffe gebrauchen, um das uns Aeußerliche, die Natur, zu schematisiren, daß wir also niemals wissen können, wie die Natur an sich beschaffen sei. Wir wollen die Natur erkennen, wie sie ist, können sie aber nur erblicken, indem wir das Unsrige, unsere Verstandesbegriffe, zur Natur hinzubringen: wir können also die Natur niemals sehen, wie sie an sich, ohne unsere Zuthaten, beschaffen ist. Hiermit ist die Naturreligion widerlegt; denn wenn ich von der Natur schlechterdings nichts wissen kann; wenn Alles, was ich von der Natur weiß, die sogenannten Naturgesetze, eben nur Formen sind, die ich nicht aus der Natur, sondern aus meinem Ich schöpfe und nur zur Natur hinzubringe, so kann auch die Natur, von der ich schlechterdings nichts wissen kann, nicht das Absolute sein. Kant bleibt hierbei nicht stehen; er zeigt, daß wir schlechterdings nichts wissen können. Z. B. zeigt er ebenso von der Seele, daß wir nicht wissen können, was sie ist. Von der Seele wissen wir nichts weiter, als die durch innere Erfahrung gegebene subjektive Thätigkeit des Ich denke. Dieses gehet aller Erfahrung voraus, indem durch dasselbe erst die Möglichkeit gegeben ist, Erfahrung zu machen, die verschiedenen Kategorien des Denkens zur Einheit zusammenzufassen. Wollten wir nun auf dieses Prinzip der Erfahrung die Kategorien des Denkens selbst wieder anwenden — und ohne die Anwendung dieser Kategorien ist Erkenntniß unmöglich, ist jede Erfahrung blind — so begehen wir einen Fehlschluß, einen Paralogismus; indem wir das, was erst Folge der innern Erfahrung, der Einheit des Ich, sein kann, auf diese selbst anwenden wollen. Was die Seele an sich sei, ob einfach oder zusammengesetzt, sterblich oder unsterblich u. s. w., können wir daher niemals wissen; die Seele an sich bleibt für

uns unerkennbar. Eben so zeigt er, daß wir auf dem Wege des Erkennens niemals wissen können, ob Gott ist. Wir sagen von Gott den Begriff aus, z. B. Gott ist das allerrealste Wesen; ob aber diesem Begriffe ein Sein entspricht, wissen wir nicht. Er gebraucht das berühmte Beispiel von hundert eingebildeten und hundert wirklichen Thalern, mit dem sich Hegel so viel zu schaffen macht. Allein vom Kantischen Standpunkte aus ist dieses Beispiel schlagend. Worin sich hundert eingebildete von hundert wirklichen Thalern unterscheiden, können wir auf diesem Standpunkte nicht wissen. Was wir von ihnen aussagen, ist eben nur das von uns Hinzugedachte; was hundert wirkliche Thaler an sich sind, wissen wir nicht. Eben so von Gott. Was wir von Gott aussagen, sind eben nur unsere Begriffe, womit wir über unser Subjekt nicht hinauskommen; wir können also nicht wissen, was Gott an sich ist; wir können nicht wissen, ob das, was wir von Gott aussagen, auch Gott an sich sei. Kant kann daher eben wie Sokrates sagen, daß er wisse, daß er nichts wisse, daß die Anderen aber auch dieses nicht wissen!

Aber Sokrates fand in dieser Auflösung von Allem doch etwas Festes, das war die abstrakte Tugend und ebenso Kant. Auf theoretischem Gebiete können wir nichts wissen, aber die Moralpflichten sind für uns schlechthin gewiß. Die Pflichten, die stammen aus unserm eigensten Wesen, sie sind für uns nichts Fremdes; sie sind von uns gesetzt und deswegen ist die Tugend das schlechthin Gewisse. Bei den Gesetzen der Moral fällt die Frage weg nach dem, was sie an sich sind, denn sie sind eben, was sie für uns gelten. Die Verstandesgesetze, die Gesetze von Ursache, Wirkung ꝛc. sind zwar ebenso aus unserem Wesen geboren, wie die Moralgesetze. Aber mit den Verstandesgesetzen wollen wir ein Anderes, als sie selbst erkennen; sie sind nur die Werkzeuge der Erkenntniß und deshalb helfen sie uns nicht weiter. Aber die Moralgesetze wollen nur sich selbst, die Pflicht um der Pflicht willen erfüllt sehen und deshalb sind sie schlechthin gewiß. Der Mangel liegt aber hierin schon. Jedes Moralgesetz kann nur so um seiner selbst willen erfüllt werden, daß es das Andere seiner, das nicht Moralische, von sich ausschließt. Du sollst dich nicht von der Begierde bestimmen lassen, lautet das Moralgesetz. Da dieses den ganzen In-

halt des Moralgesetzes ausmacht, sich nicht von der Begierde bestimmen zu lassen, so muß das Unmoralische, die wegzuschaffende Begierde, immer wieder gesetzt werden. Wenn die Begierde zum Stehlen nicht wäre, so wäre auch nichts Moralisches in dem Nichtstehlen enthalten. Daß aber das Moralgesetz an sich so inhaltslos ist und einen Inhalt erst von dem ihm Fremden erhalten kann, nämlich den Inhalt, daß es das ihm Fremde zu vernichten hat, daß nur in diesem Vernichten die ganze Moralität bestehen kann, dazu nöthigt der theoretische Standpunkt. Es giebt nur das eine absolut Gewisse, die schlechthinnige Gleichheit mit sich selbst, die der kategorische Imperativ ausdrückt; alles Andere aber, welches einen Unterschied enthält, von dem ist keine absolute, sondern nur eine transcendentale Erkenntniß möglich; wir können nicht wissen, was es an sich ist. Die menschlichen Triebe können daher von uns nur als unberechtigt aufgefaßt werden; sie sind das für uns Fremde weil eine Erkenntniß ihres Ansichseins eben so unmöglich ist, als die Erkenntniß des Dinges an sich schlechthin. Das Moralgesetz ist das Absolute, schlechthin Gewisse. Sein Inhalt ist, das nicht Absolute nicht gelten zu lassen. Es muß aber das nicht Absolute, die Begierde — und darin liegt der Widerspruch — eben so absolut setzen, als es selbst absolut ist. Die absolut wegzuschaffende Begierde ist eben so absolut nicht wegzuschaffen, sonst bliebe nichts mehr wegzuschaffen und das Moralgesetz hätte ein Ende. Es soll keine Begierde sein, aber es soll ja Begierde sein, weil die Moralität nur darin bestehen kann, daß vor ihr keine Begierde sein soll. Dieser Widerspruch, der hier unauflöslich ist, vertheilt sich daher zu einem Vor und Nach. Das einemal hebt der kategorische Imperativ die Begierde auf; dann läßt er sie von neuem wieder erwachen, um abermals Etwas zu vernichten zu haben, und so ins Unendliche fort. Unsere ganze Moralität kann daher nur bestehen in dem ewigen Streit zwischen Glückseligkeit und Moralität. Die Begierde gehet auf unser individuelles Wohlsein, auf unsere Glückseligkeit aus. Die Moralität läßt das nicht gelten. Eins ist so nothwendig als das Andere, und gerade in diesem ewigen Kampfe bestehet die Moral. Damit ist aber der Widerspruch nur ins Unendliche hinausgeschoben. Die Absolutheit der Moralität würde gerade dadurch vernichtet werden,

daß auch ihr Gegentheil, die Unmoralität, absolut und ewig, als ein ewig nicht sein Sollendes, ist. Um die Absolutheit der Moralität zu retten, muß eine Ausgleichung irgendwie gefunden werden. Dieses ist nur möglich, wenn wir das Dasein Gottes annehmen. Nehmen wir an, daß Gott ist, so hat Gott nicht, wie wir, eine bloße Verstandeserkenntniß, sondern er erkennt das Ding an sich. Er erkennt das Natürliche auf eine absolute Weise, wie es an sich ist. Für Gott giebt es daher kein ihm Fremdes, blos Aufzuhebendes; seine Moralität bestehet daher auch nicht in dem ewigen Vernichten eines Unmoralischen; in ihm ist Glückseligkeit und Moralität, statt im ewigen Kampfe, im ewigen Frieden begriffen. So kommen wir vom praktischen Standpunkte aus, zu der Nothwendigkeit der Annahme vom Dasein Gottes, während wir theoretisch nichts von Gott erkennen konnten.

Mit dieser Philosophie ging auch der Theologie eine neue Sonne auf. Hatte der gemeine Menschenverstand die Religion und das Christenthum für Priesterbetrug erklärt und eine Naturreligion gefordert, so war diesem ja gezeigt, daß es keine Naturreligion geben könne. Dagegen konnte man jetzt schon die Einheit der Philosophie und der Religion proklamiren. Es erging den christlichen Theologen seit Kant ganz absonderlich. Jeder neue Standpunkt in der Philosophie erfüllte sie mit Entzücken; mit jedem sollte der Streit zwischen Glauben und Wissen gelöst sein. Hinterher zeigte es sich aber, daß sie nur düpirt waren, daß die Kluft zwischen dem Dogma und der Philosophie einen nur noch gähnendern Abgrund zeigte. Kant hatte das Moralgesetz für das einzige absolut Gewisse verkündet. Wer kann es leugnen, daß Moses, die Propheten, Christus und die Apostel sehr auf Moralität drangen? Das ist das Christenthum, behaupteten nun die Theologen selbst; es ist eine moralische Anstalt. Jesus war ein Moralprediger, ein sehr tugendhafter Mann; denn absolut tugendhaft würde die Tugend selbst aufheben; seid daher moralisch fromm und ihr seid Christen. Zwar konnte man sich nicht verhehlen, daß in der heiligen Schrift auch noch mehr als Moralität verlangt wird. Die heilige Schrift erzählt ja von Wundern, von Gott, von Engeln, von Dämonen u. s. w. Das waren nur Anbequemungen an Zeitvorstellungen, gab man hierauf zur Antwort. Wie sollte auch Jesus von Gott

u. s. w. etwas gewußt haben, da ja der große Denker Kant es herausgebracht hatte, daß eine theoretische Erkenntniß für den Menschen unmöglich sei? Es gab nunmehr rationalistische Theologen. Man hatte nun einen bequemen Maßstab, die heilige Schrift, zu messen; sie war nur ein Compendium der Moral. Was in diesen Kram nicht passen wollte, nannte man Zeitvorstellungen und Anbequemungen an dieselbe, und das nannte man grammatisch-historische Exegese. Es verstehet sich von selbst, daß nun auch die ganze Dogmatik als überflüssiger Ballast von den Theologen selbst über Bord geworfen wurde. Allein der Rationalismus mußte zu Vieles über Bord werfen, als daß sich alle Theologen diesen Frieden mit der Philosophie hätten gefallen lassen können. Sie traten dem Rationalismus als Supranaturalisten gegenüber. Da es nun aber nicht mehr galt, die Philosophie zu verdammen, sondern der ins eigene Haus eingebrochenen mit der Philosophie bewaffneten Theologen sich zu erwehren, so mußte nun auch von Seiten der Supranaturalisten philosophisch zu Werke gegangen werden. Kant zu überwinden, über ihn hinauszugehen, war der Supranaturalismus noch weniger befähigt, als der Rationalismus. Beide standen insofern auf kantischem Boden, als sie für den Menschen weder eine höhere denn eine transcendentale Erkenntniß, noch daß der Menschenbrust das Bedürfniß nach einer solchen höhern Erkenntniß einwohne, nachzuweisen vermochten. Beiden war daher der moralische Standpunkt Kant's der absolute. Nur wollten die Supranaturalisten die Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung für moralische Zwecke gerettet wissen. Wenn es nämlich auch unbeweisbar ist, daß der Mensch nicht auch ohne Offenbarung moralisch fromm hätte leben können, so kann doch Gott, zur Beschleunigung der Moralität, sich geoffenbart haben. Schade, daß vor Gott tausend Jahr wie ein Tag sind und er daher Allem zu reifen Zeit lassen kann.

Wie der Fortschritt von Sokrates Plato war, so ist der von Kant Fichte. Plato hatte erkannt, daß der Tugendbegriff des Sokrates weiter zu entwickeln sei, daß aus ihm eine neue Welt aufgebaut werden müsse. Eben so sucht Fichte aus dem, was für Kant das Letzte war, aus dem moralischen Selbstbewußtsein eine neue Welt aufzubauen. Die ganze

Verstandesphilosophie lag nun in Trümmern; denn Kant hatte in seinen Antinomien gezeigt, daß je nachdem man von diesem oder jenem Verstandesbegriffe ausgehe, man zu ganz widersprechenden Resultaten gelange, daß also mit den Verstandeskategorien gar keine absolute Erkenntniß möglich wäre. Es muß demnach die Philosophie wieder von vorn anfangen; denn eine solche hypothetische Erkenntniß, wie mit den Verstandesbegriffen gewonnen werden kann, kann ihr niemals genügen, da sie absolute Erkenntniß sucht. Wie ist aber diese möglich? Nur wenn wir einen absolut gewissen Anfang des Erkennens in uns auffinden können und aus diesem Anfang mit absoluter Nothwendigkeit alles weitere Erkennen abzuleiten vermögen. Die Philosophie hat sich in Fichte zum ersten Male begriffen. Sie will nun nicht mehr Hypothesen aufstellen, sondern sie will ihrer Sache gewiß sein. Sie ist nun die Lehre vom Wissen, indem sie zeigen will, was mit Nothwendigkeit gewußt werden muß. Es treten daher mit Fichte ganz neue Fragen in der Philosophie auf. Bisher ahnte man kaum die Frage, wie man zu philosophiren anfangen könne oder wie fortzuschreiten wäre? Es machte sich dieses gewissermaaßen von selbst. Man philosophirte aufs Gerathewohl, stellte zuerst Worterklärungen hin, z. B. unter Substanz verstehe ich das u. s. w. und führte Alles auf diese Definitionen zurück. Jetzt aber, wo es gilt, absolut gewisse Wahrheit zu erkennen, da darf weder der Anfang, noch der Fortgang ein willkürlicher sein. Der Anfang muß absolut gewi sein; er darf weder eines Beweises fähig noch eines solchen bedürftig sein, sonst wäre er nicht der Anfang; er wäre aus einem Andern abgeleitet und so ins Unendliche fort. In diesem Anfange muß ferner der Fortgang der Erkenntniß, die Methode des Erkennens, streng vorgeschrieben sein, sonst wäre diese willkürlich, vermöchte also keine absolut gewisse Erkenntniß zu gewähren. Wie ist also ein solcher absolut gewisser Anfang zu finden? Fichte antwortet. Es giebt drei gewisse Grundsätze, die weder eines Beweises fähig noch bedürftig sind und aus denen alle Wahrheit mit Nothwendigkeit abgeleitet werden muß; weil diese Grundsätze einander widersprechen und das Bestreben, diese Widersprüche aufzulösen, zu aller Erkenntniß, sowohl im Theoretischen als im Praktischen, führt. Der erste absolut

gewisse Grundsatz ist nämlich der Satz der Identität: Wenn A ist, so ist A. Wir sagen noch gar nichts über den Gehalt dieses Satzes; wir sagen nicht, ob A ist oder nicht ist, aber die Form dieses Satzes, d. h. die Beziehung dieses A des Subjekts auf das A des Objekts, ist schlechthin gewiß. Wer ist es nun, der diese Beziehung zwischen dem A des Subjekts und dem A des Objekts setzt? Das sind wir, unser Ich. Das beziehende Ich ist also schlechthin gewiß: Ich ist also. Und da nach der Voraussetzung, wenn A ist, so ist A: so kann nun mit absoluter Gewißheit gesagt werden: Da Ich ist, so ist Ich, oder Ich ist sich selbst gleich, Ich setzt sich selbst = Ich. Der erste Grundsatz der Philosophie ist also: Ich ist = Ich. Ich setzt sich selbst als alle Realität. Zu diesem ersten kommt nun ein zweiter ebenso absolut gewisser Grundsatz. Dem Gehalte nach ist dieser zweite Grundsatz von dem ersten bedingt, er kann nur sein, wenn der erste ist; aber der Form nach, d. h. wie er ist, ist er ebenso unbedingt als der erste. Das Subjekt dieses zweiten Grundsatzes lautet Minus A, oder Nicht-ich. Minus A, oder Nicht-ich kann nur gedacht werden unter der Voraussetzung des Ich, denn Nicht-ich ist die Negativität schlechthin, da Ich alle Realität ist. Von diesem Nicht-ich sage ich nun aus: Nicht-ich ist nicht = Ich. Diese negative Beziehung von Nicht-ich auf Ich ist in dem ersten Satze Ich = Ich, wo nur positive Beziehung vorhanden war, nicht mitgesetzt und deswegen ist dieser zweite Grundsatz der Form nach eben so unbedingt als der erste. Beide Grundsätze: Ich = Ich und Nicht-ich nicht = Ich widersprechen sich aber und dieser Widerspruch nöthigt sowohl zu aller theoretischen als zu aller praktischen Erkenntniß. Nämlich: Nicht-ich, die Negativität überhaupt, kann ja nur sein, wenn Ich, die Realität überhaupt, ist. Und umgekehrt: Wenn Nicht-ich ist, so ist Ich nicht. Es muß also das Widersprechendste behauptet werden: Nicht-ich ist nur, wenn Ich ist und Nicht-ich ist nur, wenn Ich nicht ist. Zur Lösung dieses Widerspruchs muß ein dritter schlechthin gewisser Grundsatz gefunden werden, dessen Beziehung vom Subjekt auf das Prädikat von den beiden ersten bedingt ist, da er ja den Widerspruch lösen soll, seinem Gehalte nach aber in den beiden ersten noch nicht enthalten ist. Es ist dieses der

Grundsatz der Theilbarkeit und der Schranke. Ich, welches alle Realität ist, setzt seine Realität nur zum Theil als Ich, und zum Theil setzt es sie nicht als Ich, d. h. zum Theil setzt es sie als Nicht-ich. Wie kommt das Ich dazu, seine Realität nur zum Theil als Ich zu setzen? Das ist das absolut Unbegreifliche, ein absoluter Machtspruch der Vernunft, ein unendlicher Anstoß. Es ist dieses aber auch das einzige Unbegreifliche. Alles außer diesem unendlichen Anstoß ist als vom Ich gesetzt zu begreifen. Ich hat nur insofern Realität, als es sich setzt. Es will aber absolute Realität sein; denn außer dem Ich giebt es nur Negativität. Es gehet also darauf aus, das, was es als Nicht-ich vorfindet, als vom Ich gesetzt zu begreifen; es gehet auf die Schranke los, will sie nicht als eine Schranke für Ich, sondern als das von ihm Gesetzte gelten lassen. Aber gelingen thut ihm das niemals; wenn es mit einer Schranke fertig geworden ist, kommt vermöge des unendlichen Anstoßes immer wieder eine neue Schranke zum Vorschein. Es kann von diesem Streben, die Schranke als das allein vom Ich Gesetzte zu begreifen, nicht lassen; denn Ich soll alle Realität sein, es muß daher alle Realität als Ich zu setzen suchen. Eben so wenig kann ihm dieses je gelingen, weil der unendliche Anstoß, Ich nur zum Theil als Ich zu setzen, immer bleiben muß.

Was im Theoretischen nicht gelingen kann, versucht nun das Ich im Praktischen. Weil Ich nur so weit alle Realität ist, als es sie als Ich setzt und weil es im Theoretischen immer wieder ein Nicht-ich anerkennen muß, so gehet es praktisch darauf aus, nur sich zu setzen, das Nicht-ich zu vernichten. Es siehet also zunächst vom Nicht-ich ab und will nur Ich setzen. Dann hat es aber nichts zu setzen. Ich ist inhaltsleer, weil aller Inhalt, aller Unterschied auf die Seite des Nicht-ich fällt. Will das moralische Ich einen Inhalt haben, so muß es zum Theoretischen seine Zuflucht nehmen. Es nimmt die Schranke als Ich auf, aber nur so weit es sie als Ich erkannt hat; so weit hingegen die Schranke nur vom unendlichen Anstoß als Nicht-ich gesetzt ist, sucht es sie zu vernichten. Das giebt nun die Unterscheidung von dem, wie die Dinge sein sollten und von dem, wie sie sind. So weit nämlich die Schranke als vom Ich gesetzt erkannt ist, giebt dieses den Begriff der Dinge, d. h.

wie sie sein sollten. So weit aber in den Dingen auch Nicht-ich vermöge des unendlichen Anstoßes bleibt, sind sie nicht, wie sie sein sollten. Das Ich gehet also darauf aus, *Alles so zu machen, wie es sein sollte.* Indeß völlig gelingen kann ihm dieses niemals. Denn vermöge des unendlichen Anstoßes kommen die Dinge immer wieder als Nicht-ich, *wie sie nicht sein sollten*, zum Vorschein. Da aber das Ich eben streben muß, sich als alle Realität zu setzen, die Dinge so, wie sie sein sollten, zu machen, so muß es sich eben mit diesem *leeren Streben* begnügen, und mit dem *Glauben an die moralische Weltordnung*, d. h. mit dem Glauben, daß, obgleich es niemals gelingen kann, die Dinge völlig so zu setzen, wie sie sein sollten, durch unser Streben sie doch diesem absolut gesteckten und ebenso absolut unerreichbaren Ziele immer näher kommen werden. Dieser Glaube ist nothwendig, um uns moralisch nicht erschlaffen zu lassen. Wäre er nicht, so wäre in der That nicht einzusehen, weshalb wir dem Vergeblichen nachstreben sollten.

Die Moral Kant's und das theoretische und praktische Wissen Fichte's sind das Trostloseste, was es giebt. Es wird da dem Geist die Sisyphusarbeit zugemuthet, den Stein auf den Berg zu wälzen, damit er wieder herunterfalle und er ihn wieder von neuem hinaufzuwälzen habe. Das Ich gehet darauf aus, sich als alle Realität zu setzen, aber es weiß zugleich, daß ihm dieses weder theoretisch noch praktisch je gelingen kann. Nur *das Streben*, sich als alle Realität zu setzen, hat Werth. Dieses Streben ist das Ewige, und damit es ein Ewiges bleibe, darf das Ziel des Strebens niemals erreicht werden; gerade wie bei Plato die Welt der Ideen ewig darnach strebt, sich allein zu verwirklichen, aber eben so ewig ein absolut unbegreifbarer Rest bleibt, der sich der Idealwelt nicht unterwerfen läßt.

Es ist kein Wunder, daß man an dieser Philosophie verzweifelte. Novalis starb vor lauter Sehnen und ewigem Streben. Friedrich von Schlegel, der dieses Streben richtig als *heilige Ironie* aufgefaßt hatte, verwarf alsdann diese Ironie, mit ihr die ganze Philosophie und kehrte in den Schooß der katholischen Kirche zurück. Aber sie brachte auch eine neue Theologie hervor. Schleiermacher suchte nun die Theologie von der Philosophie, deren ganze Wahrheit ja darin bestand, daß sie nur

Streben nach Wahrheit, aber keine Wahrheit hatte, zu emanzipiren. Was gehet den Christen dieses leere Streben nach Wahrheit an? Er findet in sich fromme Gefühle, die absolut und nicht als eine wegzuschaffende Schranke für ihn gelten, und die Lehren der Kirche sind nur Beschreibungen dieser Gefühle. Die ganze Dogmatik wird hier als eine Formel betrachtet, die ungefähr das ausdrückt, was der Christ fühlt. Aber auch nur ungefähr; denn das christliche Gefühl ist viel zu überschwenglich, um durch Worte adäquat ausgedrückt werden zu können. Es ist nur Schade, daß Schleiermacher ein philosophisch gebildetes Gefühl hatte, und so fühlte er dasjenige, was Hegel begriff, und so gut Hegel die kirchliche Terminologie gebrauchen konnte, um seine Begriffe auszudrücken, so konnte Schleiermacher sie gebrauchen, um seine Gefühle zu beschreiben. Sie wurden eben von Beiden in einem andern Sinne genommen, als sie genommen sein wollen.

Wie Aristoteles zu Plato, so verhält sich der ältere Schelling — denn den jetzigen Standpunkt dieses philosophischen Heros kenne ich leider nicht — zu Fichte. Aristoteles zeigte, daß weder die Idealwelt noch die Materie Plato's, weder das Sein noch das Nichtsein, noch auch das aus Beiden Gemischte die Wahrheit wäre, sondern nur der immanente Prozeß von Sein und Nichtsein. Das Nichtsein ist die Möglichkeit, die sich zum Sein, d. h. zur Thätigkeit, zur Energie erschließt, und die Thätigkeit gehet wieder zur Möglichkeit zurück, und dieser Prozeß, dieser Kreislauf, das ist die Entelechie, die Wirklichkeit und Wahrheit.

Ebenso sagt Schelling: Weder Ich noch Nicht-ich, noch ihr Verhältniß zu einander ist die Wahrheit, sondern das Absolute, der Indifferenzpunkt von Ich und Nicht-ich, von Idealem und Realem, das, was sich sowohl ideal als real macht. Schelling weiß in allem Natürlichen, wie in allem geistigen Sein, dieses Absolute aufzuzeigen, wie Aristoteles dieses auch that, findet daher auch, ächt griechisch und dionysisch (s. oben S. 320), den höchsten Ausdruck des Absoluten in der Kunst. Das Kunstwerk ist ebenso ideal, als real und auch keins von Beiden, der Indifferenzpunkt Beider. Das Kunstwerk ist ideal, es drückt eine Idee aus; es ist aber auch real, es ist ein

sinnliches Sein; und ebenso ist es der Indifferenzpunkt beider, denn das Kunstwerk hat als Ideales kein Bewußtsein und als Reales keinen Werth. In Kunstwerken, in einer Kunstsymbolik wußten daher die Menschen vor dem Sündenfall sich das Absolute zur Anschauung zu bringen, bis ihnen durch diesen Fall das Verständniß ihrer Werke verloren ging und sich nur noch in die Mysterien rettete.

Aber so wie das neuere Bewußtsein ein tieferes ist, als das griechische, so konnte die Philosophie auch mit Schelling nicht abschließen. Als Aristoteles das ganze Gebiet des menschlichen Wissens bearbeitet und überall den spekulativen Begriff aufgewiesen hatte, so ergab sich die Frage nach der *Einheit* dieser Mannichfaltigkeit von Begriffen, und die nach einem *Kriterium* für die Wahrheit. Diese Frage tritt nun in ihrer ganzen, intensiven Stärke hervor. Es genügt nicht zu zeigen, daß das Absolute überall sei, daß all und jede Wahrheit, die Einheit von Idealität und Realität wäre, sondern die Wahrheit muß als ein *Ganzes von Ganzen* als das *System der Wahrheit* begriffen werden. Und dieses System muß sich als ein *nothwendiges*, sowohl als Ganzes, als in der Gliederung seiner Theile begreifen lassen. Man muß, wo man auch im System der Wahrheit den Anfang der Betrachtung machen will, zur Gliederung des Ganzen fortgetrieben werden; eben so muß sich aber auch der objektive Anfang des Systems als ein *nothwendiger, als den der Sache selbst*, darstellen. Diesen großen Gedanken hat Hegel ausgesprochen und ihm gemäß das System der Wahrheit nach seinem ganzen Umfang darzustellen versucht. Das ganze System der Wahrheit bildet eine Totalität, die sich in drei nothwendige Totalitäten oder Systeme gliedert. Das erste ist die *Wahrheit an sich*, die Gedankenbestimmungen als solche, die Logik. Das zweite ist, die Wahrheit, wie sie sich *verendlicht*, wie sie ihre Momente in Zeitliches und Räumliches aus einander legt. Und endlich das dritte ist die Einheit dieser beiden ersten, abstrakten Seiten, *die absolute Wahrheit, die Philosophie des Geistes*.

Die Philosophie des Geistes, mit der wir es hier allein zu thun haben, ist die Weltgeschichte nach dem weitesten Sinne dieses Wortes. Hegel faßt den Begriff der Weltgeschichte richtig,

als die Erziehung zur Freiheit. Der Geist, will in der Weltgeschichte zu sich kommen, d. h. er will sich in seiner Freiheit verwirklichen; denn der Geist ist nichts, als das, wozu er sich macht, und er macht sich zum Geist in der Geschichte. Die Philosophie hat daher die Geschichte nicht zu machen, sondern sie zu begreifen, und das kann sie nur, wenn sie alles Geschehene als Momente in diesem Prozeß des Geistes aufzufassen weiß. Der Mensch ist von Haus aus nur an sich frei; er hat aber das, was er an sich ist, auch für sich zu werden, d. h. er hat sich erst frei zu machen und das thut er in der Weltgeschichte. Von Natur ist der Mensch nur der endliche Geist, daher im Zwiespalt mit seiner Rohheit, Wildheit. Hegel nennt diesen Zustand mit einem biblischen Ausdruck, — dem er aber einen unbiblischen Sinn unterlegt — der Mensch ist von Natur böse. Das soll denn auch die paulinische Erbsünde sein, daß der Mensch im Naturzustande nicht das ist, was er sein soll, daß er in diesem Zustande nur an sich, nur abstrakt frei ist, statt wirklich frei zu sein. Aber daß dieser von Natur böse Mensch ein an sich guter ist (worin gerade der Widerspruch des Naturzustandes liegt, daß der Mensch nur an sich gut ist, in der Wirklichkeit aber böse, während er auch in der Wirklichkeit gut sein sollte), das soll der Welt in dem Dogma von der Gottmenschheit Christi zum Bewußtsein gekommen sein. Die ganze frühere Weltgeschichte, Juden- und Heidenthum, bildet nur die Vorstufe zu dieser Wahrheit, daß Gott Mensch und der Mensch Gott ist, d. h. daß die göttliche und menschliche Natur an sich eine Einheit bildet, und daß der Mensch das, was er an sich ist, auch für sich zu werden hat. Mit dem Christenthum ist also diese Wahrheit erst in die Welt gekommen, daß der Mensch von Natur böse, an sich aber göttlicher Natur ist; aber sie war erst in der Vorstellung. Man wußte erst, dieser Mensch, der in Palästina gelebt hat, war der Gottmensch, nicht aber jeder Mensch ist der Gottmensch. In der katholischen Kirche mußte diese Vorstellung selbst böse werden, sie mußte sich verendlichen und veräußerlichen; denn die germanischen Barbaren konnten diese Wahrheit nur auf eine äußerliche Weise, nämlich als die Monstranz, fassen. Erst ist der Reformation kam diese Wahrheit zu sich zurück, zu ihrem Rechte und erst in Hegel zum

Begriff. Der Mensch ist also von Natur böse, an sich aber göttlicher Natur, und sein Prozeß ist, seine Göttlichkeit, die er an sich ist, auch zu verwirklichen. Aber so wie der Mensch, der Gott an sich, sich zum Gottmenschen zu machen hat, ebenso hat Gott in diesen Prozeß einzugehen. Gott ist an sich Mensch und er macht sich ewig zu dem, was er an sich ist. Die Welt in Gott, die von Gott ewig geschaffene Natur, ist dieser Gottessohn, diese Menschheit an sich in Gott. Indem Gott das, was er an sich ist, von sich abstößt, — etwas nur an sich sein heißt eben es von sich abgestoßen haben; was nur innerlich ist, ist nur äußerlich — erzeugt er sein Anderes, ist er der Gottessohn, und indem er das von sich Abgestoßene, seinen Sohn, wieder zu sich zurücknimmt, ihn zu seiner Rechten sitzen läßt, ist er Gott der Geist. Das ist die spekulative Wahrheit des heiligen Geheimnisses der Dreieinigkeit — Geheimniß nur für den Verstand, für die Vernunft ist Gott offenbar —, daß Gott der Dreieinige ist und daß Gott Mensch geworden und daß der Mensch von Natur böse ist.

Das war ein Jubel und eine Freude und ein Schelten auf den heidnisch-jüdischen Gott, das kein Ende nehmen will. Die so sehr verkannte Dogmatik war auf einmal zur Vernunft gekommen. Nicht ein Jota braucht die Kirchenlehre mehr aufzugeben, sie ist ja alle Wahrheit. Die Dogmatik war durch Hegel zur Vernunft gekommen, aber es ward ihr doch endlich wunderlich zu Muthe bei dieser Vernunft. Die alte, ehrwürdige Matrone besah sich im Spiegel der Hegelschen Philosophie und da blickte ihr ein naseweises — freilich geschmücktes und geziertes — junges Püppchen als ihr Spiegelbild entgegen, und sie erschrak, denn ein höllischer Zauberkünstler hatte sie nur zum Besten gehabt. Wenn die Kirche spricht, der Mensch ist von Natur böse, und wenn das Hegel spricht, so sind die Worte freilich ganz dieselbe, aber der Sinn ist so verschieden, wie schwarz und weiß von einander verschieden sind. Der Mensch ist von Natur böse, heißt in der Kirche nicht, er ist noch nicht, was er sein soll, sondern er ist das, was er niemals sein sollte. Von Natur ist er weder böse noch gut, sondern roh, ungebildet. Aber daß er in dieser unschuldigen Rohheit nicht bleibe, dafür ist gesorgt; er muß heraus, denn diese Rohheit ist ein unerträg-

licher Widerspruch. Dieser Widerspruch kommt zum Bewußtsein und dieses Bewußtsein läßt ihn nicht aushalten in dieser Rohheit. Und das Böse kann erst eintreten, so wie das Gute, in der Art und Weise, wie er aus dieser Rohheit herauszukommen sucht. Die Kirche lehrt nicht, der Mensch ist von Natur böse, d. h. er ist böse aus Gottes Hand hervorgegangen, sondern Gott hat den Menschen geschaffen und er war sehr gut. Aber der Mensch hat sich erst böse gemacht, und hätte sich nicht böse machen sollen, und die Folge dieses Sein-sich-böse-machens war die, daß er sich selbst nun gar nicht mehr gut machen konnte. Ebenso behauptet auch die Kirche nicht — aber das so sehr gescholtene Judenthum behauptet dieses — der Mensch ist an sich göttlicher Natur und er hat das, was er an sich ist, für sich zu werden, sondern ein Mensch war göttlicher Natur und nur dieser eine hat sich zu dem, was er an sich war, auch gemacht. Alle anderen Menschen müssen es als eine Gnade betrachten, daß ihnen das Verdienst des einen zugerechnet wird. Noch weniger behauptet die Kirche, Gott ist auch der dreieinige, sondern Gott allein ist der dreieinige, außer welchem es noch eine ganze Welt nicht Dreieiniges giebt.*)

Um nun dem Vorwurfe der totalen Verdrehung der Kirchenlehre zu entgehen, behauptet schon der Meister, daß wie die Kirche sie ausspreche, seien diese Lehren nur vorstellungsmäßig ausgedrückt, die Wahrheit aber erhielten sie erst in der Philosophie. Aber warum spricht die Kirche solche

*) Die Hegelianer glauben Wunder, welcher Schimpf es für die Juden wäre, daß ihr Gott nicht der dreieinige sei Aber, meine Herren! Hegelisch dreieinig ist der jüdische Gott auch; denn er wird als ein lebendiger Gott, nicht als ein indisches Brahm, oder als ein persisches Zeruane Akrene, oder als eine ägyptische Neith, oder endlich als ein griechisches Fatum geglaubt. Alles aber, was lebt, ist hegelisch dreieinig. Aber warum spricht das Judenthum nicht vom dreieinigen Gott? Aus demselben Grunde, als auch die Kirche nicht die spekulative Dreieinigkeit hat aussprechen wollen; denn spekulative Wahrheit muß man dem Philosophen zu finden überlassen, die Religion spricht auch und spricht vorzüglich zu dem nicht spekulativen Menschen.

Wahrheiten denn überhaupt aus, wenn ihr Sinn doch erst dem spekulativen Denker offenbar werden kann? Vorstellung ist hier ein höchst ungeschickter Ausdruck; Hegel meint Voraussetzungen. Vorstellungen haben wir nur vom Sinnlichen. Den Baum stelle ich mir vor, aber nicht den Begriff, z. B. Ursache, Wirkungen; das sind auch im nicht philosophischen Bewußtsein keine Vorstellungen. Von den heidnischen Religionen kann man sagen, daß sie vorstellungsmäßige waren, denn sie waren eben Vorstellungen von dem Natürlichen. Wischnu z. B. ist die Vorstellung von Luft, Helios von der Sonne, Ormuzd vom Feuer, Vesta vom Herd, Osiris vom Nil u. s. w. Aber in der jüdischen und christlichen Religion ist Gott kein sinnliches Wesen — es giebt also in dieser Religion keine Vorstellungen von Gott. Indeß unterscheidet sich allerdings in der Betrachtung des Nichtsinnlichen das gewöhnliche Bewußtsein vom Philosophischen. Unter Ursache und Wirkung z. B. denkt sich der Philosoph etwas anderes, als der Nichtphilosoph. Was aber dieser sich darunter denkt, ist gar nicht zu sagen. Denn weil er nicht das Richtige denkt, so kann man nun auch nicht sagen, was er meint. Im Grunde hat er eben nur das Wort und das reicht für seinen Gebrauch hin. Er setzt voraus, daß es etwas gäbe, das Ursache heiße, und auf dieses Etwas baut er. Was dieses Etwas sei, das zu wissen, fühlt er kein Bedürfniß. So setzt der religiöse Mensch voraus, daß Gott auf eine andere Weise lebe, als ein irdisches Wesen, wie er sich aber das göttliche Leben eigentlich denke, ist gar nicht zu sagen, da nur dem philosophischen Gemüth es Bedürfniß ist, dieses eigentlich zu fassen. Warum setzt nun die Kirche die Formel fest für diese Frage, macht davon das Seelenheil ihrer Anhänger abhängig, wenn sie nur den spekulativen Gedanken ausdrücken will? Der spekulative Kopf ist ein großer Erfinder von Terminologien, er würde die Formel, auch ohne die Kirche gefunden haben, wie sie sich denn bei Plato und Aristoteles auch wirklich findet; dem nichtspekulativen Kopf aber hilft sie gar nichts, denn er weiß das Spekulative darin nicht zu fassen.

Doch das ist eine Polemik, die die Hegelsche Philosophie nicht berührt. Mag sie übereinstimmen mit dem Dogma, oder nicht, die Hauptfrage ist, ist sie wahr? Können wir bei Hegel

stehen bleiben? Die Forderung, die Hegel an die Philosophie stellt, ist Wahrheit und ein unendlicher Gewinn für die Wissenschaft. Eben so ist es Wahrheit, daß die Weltgeschichte nur als die Erziehung des Menschen zur Freiheit zu begreifen ist. Es ist dieses die Idee Gottes in und mit der Geschichte; es gäbe keine Geschichte, hätte der Mensch sich nicht in ihr frei zu machen. Die Religionsschriften der Juden stellen daher auch diesen Gedanken an ihre Spitze: der Mensch ist Ebenbild Gottes und er soll Herr sein über alles Irdische. Aber in der Ausführung ist Hegel seinem Prinzipe selbst ungetreu geworden. Er begreift die Geschichte nicht, sondern da, wo sie nicht ins System paßt, macht er sich erst eine neue, besser zu gebrauchende Geschichte.

Von seiner Auffassung des Judenthums z. B., von dem, was er vom jüdischen Gotte aussagt, davon ist gerade das Gegentheil das Geschichtliche. Aber das ist das Göttliche an der Hegelschen Anforderung, die er an die Philosophie stellt, daß es nirgendwo im System einen Fehler geben kann, den man nicht durch das ganze System hindurch fühlen müßte, der nicht überall, bis an den entferntesten Ort zu verspüren wäre. Mit der Hegelschen Philosophie der Geschichte an der Hand ist durchaus nichts mehr von der Geschichte zu begreifen. Es ist zunächst völlig unbegreiflich, weshalb Jesus Christus von Nazareth je gelebt hat? Die germanischen Völker waren an sich frei, sie waren für die Freiheit aufbewahrt. Das, was sie an sich waren, mußten sie aus sich heraussetzen, es als ein Aeußerliches anschauen — denn was nur an sich ist, ist eben deshalb nur äußerlich —: so ist es völlig begreiflich, wenn im Mittelalter einerseits sich der Mythus bildete, von einem Gottmenschen — denn das war das Herausgesetzte des Ansich der germanischen Völker — anderseits diese Völker roh und böse waren. In der Reformation kam nun das Ansich der Freiheit zu sich. Weshalb nun diesem Mythus auch ein Faktum zu Grunde liegen müßte, ist hier völlig unbegreiflich; da ja alle Völker den Trieb und das Bedürfniß haben, das, was sie nur an sich sind, äußerlich in einem Mythus anzuschauen. Der aufmerksame Leser, wird mich nicht beschuldigen, daß diese Deduktion nicht eine nothwendige Konsequenz des He-

gelianismus wäre. Aber nicht blos von dem Dasein Jesus, auch von dem Dasein der ganzen Geschichte bis auf Jesus begreifen wir noch weniger. Warum gab es nur eine Vorgeschichte des Christenthums, da eben im Mittelalter und der Neuzeit der Verlauf der Freiheit, Hegelisch aufgefaßt, abgeschlossen ist? Der Mensch ist im Anfang nur an sich frei. Somit hat alle Geschichte mit diesem nur Ansichsein der Freiheit zu beginnen. Der Anfang der Geschichte ist also der Widerspruch zwischen dem Ansich des Menschen und seiner Wirklichkeit. Da das Mittelalter nun der vollendete Ausdruck dieses Widerspruchs ist, indem einerseits das Ansich des Menschen in der göttlichen Persönlichkeit des Gottmenschen angeschaut ward, anderseits die eigene Rohheit in der Wirklichkeit sich breit machte, so ist das Mittelalter eben der Anfang aller Geschichte. Dieser Widerspruch nun, diese erste Negation, ist negirt in der Reformation — es bleibt also gar keine Stelle, um die frühere Geschichte unterzubringen.

Hegel fühlte diese Konsequenz seines Systems selbst und um ihr zu entgehen, geräth er auf noch mehrfache Weise in Widerspruch mit sich sowohl, als mit der beglaubigten Geschichte. Der Geist soll das Ansich seines Wesens, als die zu verwirklichende Freiheit, nicht sogleich haben erfassen können. Auch hierzu soll er einer langen Arbeit bedurft haben. Erst soll der Geist sein Ansich selbst unmittelbar als das Natürliche aufgefaßt haben und nur so haben auffassen können. In der Religion der Zauberei, und dazu gehört nach Hegel der Fetischismus, China und der Buddhaismus, soll der Geist sein Ansich nur als diesen Zauberer, als diesen Fetisch, als diesen Kaiser, als diesen Dalai-Lama haben anschauen können. In der Religion der Phantasie, in Indien, habe sich nun der Geist dazu erhoben, sich nicht mehr als diesen einzelnen Menschen, sondern als das All anzuschauen, welches überall und nirgends ist, das daher den Unterschied zwar an sich hat, aber auch nur an sich den Unterschied hat und diesen daher nur neben sich bestehen läßt, als eine Mannichfaltigkeit von Göttern und starres Kastenwesen, ohne aus ihm zu sich zurückzukehren und so ihn in sich aufzuheben. Auf natürliche, daher aber noch auf abstrakte, Weise konnte dieses Aufheben des Unterschieds erst in Persien geschehen.

Das Licht ist diese erste Totalität, welche seine Unterschiede, als Amschaspands u. s. w. aus sich herausſetzt und sie eben so in sich aufhebt. Das Licht ist aber noch abstrakte Totalität; denn die Finsterniß stehet ihm noch unvermittelt gegenüber. Erst in Aegypten wird das Böse nicht als das auszuschließende, sondern als das aufzuhebende Andersein des Guten begriffen. Indem Osiris durch Typhon getödtet und aus diesem Sterben zum Fürsten der Unterwelt erhoben wird, haben wir die erste Ahnung des Geistes, daß er sich als Geist faßt. Bisher schaute er sich nur als ein unmittelbares, als ein Naturwesen an; nun setzt er aber in sich selbst die Negation und die Negation der Negation, das Sterben und das Auferstehen vom Tode, und ist so erst Geist.

Nun kommen die Religionen des objektiven Geistes. Der Geist vergißt zunächst, man weiß nicht warum, das, was er in Aegypten schon wußte, daß er nämlich den Unterschied und das Aufheben des Unterschieds in sich hat, betrachtet sich vielmehr als das unterschiedslose Eine, — worin unterscheidet sich das vom indischen Brahm? — das ist die Religion der Juden. Die jüdische Religion entspricht daher der Religion der Zauberei, indem hier wie dort nur das Eine gilt; dort nämlich das unmittelbare Eine, dieser Fetisch, Kaiser u. s. w., hier das vermittelte Eine, das Eine, welches nichts Natürliches ist. Nur das ist im Judenthum von Gott zu sagen, daß er nichts Natürliches ist. Was er aber sei, läßt sich nicht sagen, weil er den Unterschied nicht in sich selbst hat. Er ist nur durch Negation der Natur; aber die Natur ist nicht sein Anderes, so daß diese Negation als Negation der Negation zu begreifen wäre, sondern sie ist einfache Negativität. Gott schafft die Welt, aber nur daß sie als Unberechtigte und zu Vernichtende gelte, denn Gott allein gebührt die Ehre. Das ist der ungeheure Widerspruch, der hier zum Vorschein kommt, daß die Welt von Gott geschaffen ist und doch nicht gelten soll und dieser Widerspruch ist die Unseligkeit des Judenthums. Das Weltliche soll weggeschafft werden, denn nur Gott soll gelten, und das Weltliche kann nicht weggeschafft werden, denn es ist von Gott geschaffen. Alles Weltliche gilt nicht vor Gott, aller Unterschied muß vor ihm getilgt werden. Der menschliche Geist mit seinen Einsichten und An-

lagen ist selbst ein solcher Unterschied; er gilt daher nicht, sondern nur der Wille des Einen als der fremde Buchstabe des Gesetzes gilt. Das jüdische Volk ist daher ein Sklavenvolk, weil es nur dem äußerlichen Gesetze zu folgen hat und ferner ein sündhaftes Volk, dem nur das Gefühl der eigenen Nichtswürdigkeit bleibt; denn der Eine will, daß es alles Natürliche vernichte, dieses kann es aber nicht, ist also im Schmerz der Verworfenheit und harret der Erlösung. In Griechenland kommt zu diesem Einen wie in Indien, der Unterschied. Der Eine wird erkannt als das, was er ist, als das leere Fatum, neben welchem die vielen Götter sind. In Rom kehrt der Eine aus diesem Unterschied, aber äußerlich, zurück. Das Fatum wird zur fortuna reipublicae. Erst im Christenthum ist dieser Unterschied wahrhaft in sich versöhnt. Der Eine ist der dreieinige, der aus der Totalität seines Andersseins in sich zurückgekehrte Gott, daher der Geist. Nun schaut der Geist sein Ansich, nicht mehr als Natur, und nicht mehr als objektiven Geist, sondern als den absoluten Geist an, der alle Wahrheit ist. So Hegel in der Religionsphilosophie. In der Philosophie der Geschichte dagegen fühlt Hegel, daß das, was er Judenthum nennt, noch niedriger stehet, als der ägyptische Gott, indem in Aegypten der Geist aus seinem Andersseiu doch in sich zurückzukehren strebt — Osiris stirbt und stehet wieder auf —; im Judenthum dagegen dieses Anders-werden des Gottes, oder doch dieses Zurückkehren Gottes aus seinem Andersseiu ja fehlt. Statt daher auf Aegypten zu folgen, ist nun das Judenthum nur ein vergeistigter Parsismus. Die vorderasiatische Religion findet in dieser dreifachen Totalität von 1) unmittelbarer Naturreligion — Zauberei, Phantasie und Lichtkultus — 2) Religion des objektiven Geistes — Erhabenheit, Schönheit und Zweckmäßigkeit — und 3) Religion des absoluten Geistes keine Stelle, bleibt daher in der Religionsphilosophie weg. In der Philosophie der Geschichte dagegen wird auch diese Religion leise berührt und zwar als den ungeheuren Fortschritt gegen den abstrakt jüdischen Gott bildend, daß Thamuz als der Gott, welcher sterben muß, welcher also die Negation in sich hat, angeschaut wird. (Vgl. Hegels Werke IX. S. 200. Ausgabe v. 1837.) Man siehet, es ist Hegel selbst nicht wohl zu Muthe

bei der Stellung, die er dem jüdischen Gotte anzuweisen gezwungen ist. Ebenso ergeht es Hegel bei dem, was er die erste Stufe der Religion nennt. Man begreift kaum, wie so Heterogenes als Fetischismus, China und Buddhaismus für eine Religion angesehen werden kann? Noch weniger, wie die Brahmanenreligion, die doch, nach dieser Auffassung, gegen den Buddhaismus einen bedeutenden Fortschritt bildet, früher als diese — was unleugbar feststehet — hat auftreten können. Die Hegelianer suchen sich mit der Ausrede zu helfen, daß, was dem Begriffe nach früher zu stellen sei, doch der Zeit nach später habe eintreten können. Allein das ist doch wirklich nur ein Nothbehelf in Ermangelung eines bessern Arguments. Die Natur ist Alles zugleich; denn das ist ihr Begriff neben einander und außer einander zu existiren. Soll aber die Natur denkend begriffen werden, so muß ein Unterschied zwischen niedrigerer und höherer Stufe gemacht und das der Zeit nach Gleichzeitige als ein dem Begriffe nach Früheres und Späteres betrachtet werden. Aber anders ist es mit dem Geist. Der Geist ist auch nach Hegel dieses, sich durch seine Zeitlichkeit zur ewigen Gegenwart zu erheben, seine Momente zeitlich auszulegen und sich dann auf jeder Stufe seiner Entwickelung als den durch seine zeitliche Entwickelung Bereicherten zu erfassen. Begriff und zeitliche Entwickelung müssen hier nothwendig zusammenfallen; das dem Begriffe nach Niedrigere muß auch nothwendig das der Zeit nach Frühere sein. Geben wir zu, daß das dem Begriffe nach Niedrigere doch der Zeit nach später habe eintreten können, so erscheint der Weltgeist als ein arger Pfuscher. Gott hat alsdann erst auf der Stufenleiter seiner Entwickelung eine Sprosse übersprungen, wurde alsdann mit Schrecken dieser seiner That sich bewußt und suchte nun die Sprosse, die er zu machen vergessen und die jetzt — da der Geist schon eine höhere Stufe erreicht hat — nachzuholen im Grunde überflüssig ist, doch noch, man weiß nicht warum, nachzuholen.

Und vergessen wir nun das Alles und fragen, was hat der Geist denn durch diese lange Entwickelungsreise beim Eintreten des Christenthums nach Hegel gewonnen gehabt? So müssen wir uns eingestehen nichts, denn sie war vergeblich. Die Geschichte des Mittelalters ist zu bekannt, als daß es Hegel

möglich geworden wäre, sie dem Schema zu lieb so zu behandeln, wie er das Judenthum und die frühern Religionsstufen behandelt; hier muß er, so zu sagen, bei der Sache bleiben. Der Geist erfaßte sich als der dreieinige. Was heißt dieses? Es heißt aus der Götterſprache der Philosophie in die Sprache der Menschen übersetzt, er erfaßte sein Ansich nicht mehr, wie in der Naturreligion als das blos Natürliche und nicht mehr, wie in der Religion des endlichen Geistes, als das abstrakt Freie, sondern als die konkrete Freiheit. Denn die konkrete Freiheit ist dieses, aus sich sein Anderes — seine Handlungen — herauszusetzen und dieses sein Anderes in seiner Totalität als sich selbst zu wissen, aus diesem seinem Anderen ewig in sich zurückgekehrt zu sein. Hätte nun die Welt im Mittelalter wirklich ihr Ansich, das Ansich des Menschen überhaupt, in dieser seiner konkreten Freiheit erfaßt, hätten die Menschen nun wirklich ihre Thaten nicht erst durch die äußerliche Sanktion der Kirche heiligen lassen, sondern dadurch schon als heilige gewußt, daß sie Thaten des Geistes, die vom Geist gesetzte und ewig in den Geist zurückgekehrt waren, so könnten wir uns die lange Reise des Geistes, um bis zu dieser Stufe, sich als den freien zu erfassen, anzulangen, allenfalls gefallen lassen. Aber das that die Welt keineswegs. „Der Weltgeist ist nach Hegel selbst (s. Hegels Werke XV. 7 ff.) hier zwar das Wissen, daß das Absolute Selbstbewußtsein und daß das Selbstbewuß sein das absolute Wesen ist, aber er weiß dieses Wissen nicht; er schaut es nur an, oder er weiß es nur unmittelbar, nicht in Gedanken. Er weiß es unmittelbar, d. h. dieses Wesen ist ihm wohl absolutes Selbstbewußtsein, aber es ist in seiender Unmittelbarkeit, ein einzelner Mensch. Dieser einzelne Mensch, der zu einer bestimmten Zeit gelebt hat und an einem bestimmten Orte, ist ihm dieser absolute Geist, aber nicht der Begriff des Selbstbewußtseins.“ Hiermit ist aber der Geist bis zur untersten Stufe seiner Entwickelung zurückgeschleudert und seine ganze Reise war vergebens. Hegel sagt selbst mehrfach: Im Orient war nur Einer frei, in Griechenland waren Viele frei, im Christenthum sollen Alle frei sein.*) Hier giebt er aber selbst

*) Wir können dieses freilich nicht zugeben. Im ganzen Heidenthum war auch nicht Einer frei. Denn das ist der Karakter des gan-

vom Mittelalter zu, daß auch hier nur Einer als frei angeschaut wurde. Worin unterscheidet sich nun dieses Hegelsche Christenthum von dem, was Hegel die Religion der Zauberei nennt? Wahrlich in nichts. Auch der chinesische Kaiser hat den Unterschied in sich und kehrt ewig aus demselben in sich zurück. Er ist der dritte Zai, seinem Willen gehorchen Himmel und Erde, denn er allein hat Selbstbewußtsein. Auch in China ist es zum Bewußtsein gekommen, daß das, was in Konkreto der Kaiser ist, an sich, in Abstrakto, jeder Mensch ist; denn häufig wird statt des Kaisers, als die mittlere Zai der Mensch überhaupt gesetzt (s. oben S. 131). Daß der Kaiser dieser sterbliche Mensch ist, Christus aber nur als der verklärte, zur Rechten seines Vaters sitzende verehrt wird, macht keinen Unterschied; denn auch in China weiß man, daß der sterbliche Leib des Kaisers etwas Zufälliges ist. Sobald der Kaiser stirbt, hat sich der Zai schon einen andern Leib gewählt. Und gerade so ist es ja nach Hegel mit der Verehrung der Monstranz im Mittelalter. Bis zu dieser Härte mußte ja, nach Hegel, der Gott äußerlich werden, daß dieses zufällige Brod und dieser zufällige Wein als Gott verehrt wurde. Das Christenthum ist hiermit nicht blos bis zu China, sondern sogar bis zum Fetischismus zurückgeworfen. Denn als Klotz wird auch der Fetisch nicht verehrt, sondern als ein Wille, der zurechnungsfähig und

---

zen Heidenthums, daß es die Freiheit des Geistes gerade als das den Begierden und der alleinigen Herrschaft des Natürlichen feindliche Prinzip auszuschließen suchte. Und deswegen gelang dieses Streben niemals, mußten alle diese heidnischen Versuche, die Freiheit des Geistes zu leugnen, in sich zerfallen, weil die Freiheit dem Menschen so wesentlich ist, daß er ohne sie nichts Haltbares zu Stande bringen kann. Und gerade darin bestehet der unendliche Vorzug des mittelalterlichen Christenthums vor allem Heidenthum, daß hier der Mensch mit dem Prinzipe der Freiheit nicht mehr in Feindschaft, sondern in Freundschaft stehen will. Dagegen aber — im Gegensatze zum Heidenthum, — alles Heidnische, wenn auch als das Vorhandene, so doch als das Unberechtigte anerkennt. Hegel aber, der das Heidenthum nicht als diese Feindschaft gegen die Freiheit des Geistes, sondern als die nothwendige Vorbereitung auf dieselbe, und so als selbst Freiheit geltend machen muß, ist nothwendig gezwungen, auch im Heidenthum noch die Freiheit irgendwie zu finden.

daher, nach Hegel, der einzig freie ist; noch weniger aber wird der chinesische Kaiser als ein solcher Klotz verehrt, sein Wille ist schlechterdings absolut und daher auch gut. Ihm muß Alles gehorchen, sein Wille ist der allein geltende, daher auch allein berechtigte. Selbst der Inhalt dieses Willens ist nicht schlechter, als der Inhalt desjenigen, was im Namen und zur Ehre Jesus im Mittelalter geschah und daher als der Inhalt des Willens von Jesus betrachtet wurde. So wie in China und im Fetischismus treffen wir auch hier die Zauberei in den Teufelsbeschwörungen, Wunderheilungen u. s. w. So wie dort Unsittlichkeit finden wir sie ja auch hier wieder in den Ketzergerichten in dem Ablaßkram, sogar für noch zukünftige Sünden. Das Alles ist ja auch nach Hegel nicht ein zufälliger Auswuchs der Lehre, sondern eine nothwendige Folge des Christenthums dieser Periode, das eben im Anfang nur so äußerlich aufzufassen möglich war. Wir wiederholen daher unsere Behauptung! Weil Hegel Heidenthum, Judenthum und Christenthum nur in Einen Schmelztiegel zu werfen vermag, weil er Alles, was sich Religion nennt, nur als die Selbstentwickelung des einen Geistes zu begreifen gezwungen ist, ist die Vorgeschichte des Christenthums völlig unbegreiflich, denn sie ist überflüssig; das darf aber den Anforderungen des Systems nach nicht sein, und die falsche Voraussetzung rächt sich daher innerhalb des Systems selbst.

Wie kommt aber Hegel zu dieser falschen Voraussetzung, da ja das System völlig voraussetzungslos beginnen und eben so fortschreiten will? Der Fehler steckt in der Logik. Hegel hat nichts begriffen von dem wirklichen Prozeß der Freiheit. Er verwechselt das Endliche mit dem Bösen, hat daher das Böse nicht begriffen. Es giebt für ihn keine absolute Möglichkeit, so wenig, wie für Aristoteles; jede Möglichkeit muß nach Hegel Wirklichkeit werden, wenn sie nicht eine willkührliche Abstraktion sein soll. Aber das Böse soll nur möglich bleiben, denn das Gute soll allein Wirklichkeit haben. Denn nur auf daß der Mensch das Gute freiwillig wirklich machen könne, muß es ihm möglich sein — eine Möglichkeit, die wie gesagt, absolute Möglichkeit, nur Möglichkeit bleiben soll — das Böse wirklich zu machen. Nicht der Naturzustand ist das Böse, hier hat der Mensch noch

nichts gethan, er ist also auch noch nicht böse; aber weil der Mensch aus dem Naturzustande nicht blos heraus *soll*, sondern heraus *muß*, indem das, was man Naturzustand nennt, für den Menschen der unerträglichste Widerspruch ist, giebt ihm Gott die Freiheit das Böse oder das Gute zu wählen. Wählt er nun jenes, macht er das wirklich, was *nur möglich* bleiben soll, so setzt er sich mit sich selbst in Widerspruch und das ist die Dialektik des Heidenthums, die es wieder zum *Nichts*, zum *blos Möglichen* zurückführt, und das ist *die göttliche Gerechtigkeit und die göttliche Gnade*.

Dieses, daß die Ausführung des Hegel'schen Systems im Widerspruche mit seinem Prinzipe stehet, hat sich denn auch in der Schule selbst herausgestellt. Während man früher über der Freude, eine philosophische Dogmatik zu besitzen, gar nicht zu sich kam, geräth man jetzt vor Schreck außer sich. Mit einem aus der französischen Deputirtenkammer entlehnten Bilde nennt man jetzt, jene ältern Anhänger des Systems, die dasselbe als eine Begründung des christlichen Glaubens begrüßten, die *rechte Seite der Schule*; während man die jüngern Schüler, die Hegels Widerspruch mit dem Christenthum offen eingestehen, und daher vorläufig noch ungläubig bleiben wollen, *die linke Seite der Schule* nennt. Repräsentant dieser Seite ist *Strauß*. Wir haben hier vorzüglich seine christliche Glaubenslehre vor Augen. Strauß schlägt in diesem Werke den Weg ein, daß er jedes Dogma für sich behandelt, es zunächst in seinem Ursprunge aufzusuchen strebt. Er zeigt nun, oder will zeigen, wie das Dogma aus damaligen persisch-palästinensisch-alexandrinischen Zeitvorstellungen sich gebildet habe, wie es alsdann einer Lawine zu vergleichen, immer mehr anschwoll, an Umfang und an Inhalt der gesunden Vernunft immer unerträglicher wurde, wie es endlich auf der höchsten Spitze der Widervernünftigkeit angelangt, seine Unhaltbarkeit inne ward und nun, wo es klar ist, daß das, was das Dogma behauptet, durchaus wider alles gesunde Denken ist, da das Dogma sich selbst überlebt hat so bleibt nichts übrig als, statt *die Kirche der Gläubigen*, in der *Zukunft die Kirche der Wissenden*, d. h. die Hegel'sche Philosophie, zur Bewahrerinn des Seelenheils zu erklären.

Das Straußische Werk ist sehr verdienstlich; es zeigt we-

nigstens, wo der Schaden steckt und bewahrt vor einem Scheinfrieden. Als einem Philosophen hätte man Strauß allerdings zumuthen können, daß er nicht so unbestimmt das Dogma aus Zeitvorstellungen hätte entstehen lassen sollen; denn in jedem Falle gab sich das Christenthum ursprünglich für etwas spezifisch Neues, und der Philosophie einzige Aufgabe ist, gerade das spezifisch Neue zu begreifen, nicht aber sich unbestimmt auf das Vorhergehende zu beziehen. Es ist dieses ein arger Vorwurf gegen Strauß und läßt uns an seiner philosophischen Besonnenheit stark zweifeln.

Hegel würde gewiß diese Methode niemals gebilligt haben. So wenig Napoleon begriffen ist, wenn man blos alle Verhältnisse, unter denen Napoleon auftrat, auffaßt, vielmehr die eigene Geistesgröße Napoleons mit in Betracht gezogen werden muß, so wenig kann das christliche Dogma in seiner Eigenthümlichkeit für begriffen gelten, wenn man blos von Zeitvorstellungen zu sprechen weiß. Denn gerade, daß unter den Juden sich keine christliche Dogmatik entwickelte, giebt den Beweis, daß noch etwas Anderes zur Feststellung des Dogma mitwirkte, als bloße Zeitvorstellungen.

Aber würde denn Hegel sich die christliche Glaubenslehre von Strauß überhaupt haben gefallen lassen? Strauß will Hegelianer sein und zwar ein noch schärferer als Hegel selbst. Hegel hatte sein System der Frömmigkeit dadurch plausibel zu machen gesucht, daß er ihr versicherte, es sei zwischen ihm und ihr gar keine Differenz. Er denke nur, was sie sich vorstelle; der Inhalt sei bei beiden gleich, nur das Unwesentliche sei der Unterschied, daß die Frömmigkeit sich den Inhalt vorstelle; er aber denselben denke. Strauß läßt diese Versicherung mit Recht nicht gelten; denn im Hegelschen System kommt gerade Alles darauf an, ob der Inhalt sich eine angemessene, oder unangemessene Form giebt. In diesem Systeme ist die Form nicht so ein Kasten, in den man den fertigen Inhalt nur hineinzulegen braucht, so daß es für den Inhalt gleichgültig wäre, ob er in diese oder jene Form gesteckt werde — gleich wie es einem neuen Rock gleichgültig ist, ob er in einem alten oder neuen Schrank aufbewahrt wird — sondern der Inhalt kann nur in der angemessenen Form vorhanden

sein. Ist die Form unangemessen, so ist es der Inhalt auch. Aber das ist gerade das Fatale am Hegelschen Systeme, daß man die Zügel nicht straffer anziehen darf, als Hegel selbst sie angezogen hat; will man das Prinzip konsequent gebrauchen, so zertrümmert man das System, und das hat Strauß, sich selbst unbewußt, gethan. Strauß ist kein Hegelianer und kann keiner sein, er weiß es nur nicht, daß er keiner ist. Vor lauter Kritik gegen Andere hat er vergessen, sich selbst zu kritisiren und glaubt denn unbefangen, er stehe auf Hegelschem Boden, hat sich aber diesen unter den Füßen zertrümmert. Die Straußische Glaubenslehre ist ein ungeheures Glück für die Wissenschaft. Sie zeigt, daß man schon negativ über Hegel hinaus ist; man ist nicht mehr Hegelianer; freilich ist das das Trostlose, daß man noch nichts Anderes ist.

Strauß läßt die Dogmen (wie gesagt aus Zeitvorstellungen, worüber wir für jetzt hinwegsehen) entstehen, sich bis zur abstrusesten Härte entwickeln und dann in Nichts zerfallen. Der Standpunkt der Jetztzeit ist, nach Strauß, das Dogma aufzugeben und Hegelianisch zu werden. Strauß hat recht. Der Verlauf der Dogmen war der von ihm angegebene. Nachdem sie einmal im Keime vorhanden waren, kamen die widersinnigsten Fragen zum Vorschein, wurden im Geiste des Dogma's gelöst und diese Lösung wurde selbst wiederum als Dogma aufgestellt, bis die Zeit sich vom Keime mit sammt der Frucht abwendete. Aber ist das auch Hegelisch? Wäre dieser Verlauf der Entwickelung und des Untergangs des Dogma's möglich gewesen, wenn die Hegelsche Philosophie die absolute Wahrheit wäre? Gewiß nicht. Nach Hegel giebt es im Grunde gar keinen Irrthum, so wenig wie Böses. Jede Stufe des Geistes — wir meinen die, welche eine weltbeherrschende Macht in sich trug, nicht subjektive Einfälle — ist eine nothwendige Stufe. Gegen die folgende Stufe ist sie allerdings relativer Irrthum, gegen die frühere aber, absolute Wahrheit. Jede Stufe des Geistes muß daher in der folgenden aufgehoben sein, im Hegelschen Sinne des Wortes. So wie die ganze Philosophie Spinoza's in der Hegels aufgehoben, das heißt, auch erhalten ist, so muß der ganze Geist des Mittelalters in der Neuzeit aufgehoben, das heißt auch erhalten sein. Strauß

zeigt aber, daß die Dogmen keine Momente der absoluten Wahrheit bilden. Sie haben sich entwickelt und sind alsdann vor der Wissenschaft spurlos verschwunden. Das Resultat der Dogmen ist bei Strauß rein null und doch muthet er uns zu, uns kopfüber der Hegelschen Philosophie in die Arme zu werfen! Ich gestehe, einen ärgern Selbstwiderspruch mir kaum denken zu können. Die Dogmen, sagt Strauß, müßt ihr nicht aufgeben, sondern ihr habt sie längst aufgegeben. An deren Stelle habt ihr etwas ganz Anderes gesetzt. Wenn das wahr ist, so wie es denn wirklich wahr ist, so ist auch Hegel widerlegt, so ist der Prozeß des Geistes auch nicht blos die Negation und die Negation der Negation, sondern der Geist kann auch auf absolut falsche Voraussetzungen bauen und das Resultat ist, weil das Fundament des Gebäudes ein falsches war, daß das Gebäude einstürzt, und nur noch die Erinnerung bleibt, daß hier einmal ein Gebäude gestanden habe, und man sieht sich genöthigt, nun ein neues, von dem vorigen völlig verschiedenes Gebäude aufzuführen. Die alten Bausteine kann man freilich auch zu dem neuen Fundamente gebrauchen, aber die Bausteine waren Bausteine, auch ehe sie zu einem fehlerhaften Fundamente verwendet worden waren; von dem alten Gebäude ist nichts übrig geblieben.

Aber nicht blos hierin zeigt sich die Gedankenlosigkeit dieser sich die linke Seite der Schule nennenden Hegelianer, sondern von ihrem ganzen Treiben bildet Gedankenlosigkeit die Grundlage. Liest man Hegel und vergißt Alles, was man sonst von der Geschichte weiß, wie man überhaupt alles sonstige Wissen vergessen muß, will man Hegeln irgendwo folgen, so geht es so leidlich her. Nur muß man, wie Hegel selbst sagt, Siebenmeilen-Stiefel anlegen, um über das Mittelalter hinauszukommen. Es wird da jede Religionsstufe so ziemlich so behandelt, daß sie als Moment in der mit dem Christenthum erst eingetreten sein sollenden Wahrheit — daß nämlich der Mensch an sich frei ist und sich selbst frei zu machen hat, eine Wahrheit, die nach Hegel das Judenthum sich nicht träumen ließ — gelten kann. Nun aber ist das Ganze, was die linke Seite der Hegelianer eben zur linken Seite macht, dies, daß sie redlich genug ist, einzugestehen, daß das Christenthum, wie es sich zur

weltbeherrschenden Religion ausbildete, nicht nur nicht auf die Wahrheit basirt ist, daß der Mensch an sich frei ist und sich selbst zu dem zu machen hat, was er an sich ist, sondern daß das kirchliche Christenthum gerade auf das Gegentheil gegründet ist. Der Mensch kann sich nicht selbst zu dem machen, was er an sich ist, heißt es in der Dogmatik; denn durch die Sünde des Einen ist ihm dieses Vermögen, wenn auch nicht total abhanden gekommen (dieses die katholische Lehre), so doch so gelähmt, daß er unvermögend ist, sich mit ihm zu helfen. Nur Einer lebte, der sich zu dem machte, was er an sich war, und das Verdienst des Einen wird uns zugerechnet. Erst in einem andern Leben, in einem Jenseits, bei der Auferstehung, wird das uns angeborene Vermögen, uns selbst zu dem zu machen, was wir an sich sind, seine ursprüngliche Reinheit wieder erhalten; erst dort können wir uns selbst zu dem machen, was wir an sich sind. Man gesteht ein, daß dieses das Christenthum ist und giebt es daher auf. Aber was muß, wenn dieses und nicht Hegels Vorstellung, das historische Christenthum war, geschehen, nach den Prinzipien Hegels? Nach den Prinzipien Hegels wäre nun das Allererste, daß die Religionsphilosophie von neuem zu bearbeiten wäre. Hat Hegel das historische Christenthum nicht begriffen, so hat er auch keine Religion begriffen; die Stellung der Religionen zu einander ist eine andere, als bei Hegel. Die Religionsphilosophie hat nun erst das historische Christenthum zu begreifen; sie hat die Stellung des historischen Christenthums zu den vorhergehenden Religionen anzugeben; sie hat die Nothwendigkeit dieses historischen Christenthums im Systeme der Religionen aufzuweisen. Erst wenn das geleistet wäre, könnte darüber gerechtet werden, ob das historische Christenthum nur relative, oder absolute Geltung hatte. Statt dieses zu leisten, sucht man mit arger Unredlichkeit über diese Klippe, so gut es gehen will, hinauszukommen. Das historische Christenthum läßt man aus Zeitvorstellungen sich bilden, d. h. es ist da, und daß es da ist, weiß man, aber der Begriff ist ausgegangen. Man weiß den Causalnexus, nicht aber den Finalnexus, auf den doch Alles ankommt, des historischen Christenthums anzugeben. Und nun erzählt man her, wie es zugegangen ist, was

Andere gedacht haben, wie sie lange Zeit am historischen Christenthum fortgebaut haben, wie dann das Gebäude verlassen wurde und nur noch einige alte Leute darin blieben, wie es diesen aber über dem Kopf zusammengestürzt sei, und wie für uns ein neuer Tempel geschmückt und geräumig bereit stehe, statt des alten Schafstalls. Wahrlich, wer das kann, bei dem ist alle Philosophie ausgegangen!

Das paulinische Christenthum, damit die auf dasselbe gebaute Dogmatik, steht allerdings verlassen und öde da, aber nur weil Paulus von einer falschen Voraussetzung ausgegangen, und die Falschheit dieser Voraussetzung mit der Reformation immer mehr zum Bewußtsein gekommen ist. Aber damit ist *weder die absolute Gültigkeit des evangelischen Christenthums beeinträchtigt, noch der relative Werth und die relative Nothwendigkeit des paulinischen Christenthums verkannt*, und das bleibt uns noch zu zeigen übrig.

§. 73. c) Der welthistorische Beruf des Christenthums.

Der Gedanke, daß der Mensch an sich ein Ebenbild Gottes, d. h. frei sei, und daß er auf Erden sei, um sich zu dem zu machen, was er an sich ist, kam nicht erst mit Jesus Christus in die Welt, sondern ist der Grundgedanke der ganzen jüdischen Geschichte. Nehmt dem Judenthum diesen Gedanken und das ganze alte Testament wird zum Räthsel. Erblickt diesen Gedanken im Judenthum und ihr habt den Schlüssel, durch welchen allein das ganze Judenthum begriffen werden kann. *Aber als die Juden durch die göttliche Erziehung ihrer wunderbaren Geschichte zu diesem Gedanken herangereift waren, sollte er auch das Eigenthum der Welt werden.* Die Welt, die Heiden hatten diesen Gedanken nicht und dieser Mangel schließt ebenfalls das Verständniß des Heidenthums auf. Es sollten nun die Heiden zu diesem Gedanken kommen und deswegen war die *paulinische Form des Christenthums eine Nothwendigkeit.* In der Lehre von der Erbsünde und von ihrem Resultat, dem Tode, und die Nichtigkeit brachte Paulus den Heiden das *Resultat der ganzen heidnischen Entwickelung.* Den sich spä-

ter zu dieser Lehre bekennenden Germanen wurde durch sie es erspart, den Weg bis zum römischen Heidenthum nochmals zu durchlaufen; denn diese Lehre sprach es ihnen aus, was das Heidenthum sei, die Nichtigkeit, das sich in sich Widersprechende. Und in der Lehre von der Gnade, die allerdings als das Ansich des Menschen, aber nicht als das Ansich des Heiden zu betrachten ist, indem der Heide in sich die Gnade nicht finden will, brachte Paulus den Heiden das, was sie werden sollten. So waren diese beiden Grundpfeiler nöthig, um die heidnische Welt zum Bewußtsein der Wahrheit zu bringen und das ist die Mission der katholischen Kirche. Sie kann nur auf diesen Glauben gegründet sein, denn sie ist die Erzieherinn der Heiden zur Wahrheit, sie ist die Vermittlerinn der Wahrheit mit dem heidnischen Bewußtsein.

Und als nun die Völker zur Wahrheit gekommen waren, als sie es erkannten, daß die Wahrheit im Menschen nicht außer ihm liege, daß das Ansich, das Wesen des Menschen, d. h. jedes Menschen, die Wahrheit sei, da trat die protestantische Kirche ein. Es galt nun nicht mehr, sich zur Wahrheit erziehen zu lassen, sondern sie in der Welt zu verwirklichen, den Staat und alle staatlichen und bürgerlichen Verhältnisse auf die Wahrheit zu gründen; und dieses ist die Mission der protestantischen Kirche. Ist die katholische Kirche auf Glauben gegründet, so kann daher die protestantische Kirche nur auf Wissen gegründet sein. Für die protestantische Kirche darf die Lehre von der Erbsünde nicht mehr gelten, denn indem die Protestanten Gott im Herzen finden, ist die Erbsünde, das Heidenthum, längst überwunden; noch weniger ist ihr die Gnade etwas Fremdes, sondern eine Wahrheit, die im Herzen eines jeden Menschen geschrieben stehet. Damit gewinnt die protestantische Kirche eine positive Lehre, statt einer blos protestirenden. Die wahre protestantische Kirche ist die evangelische. Ihre Religionsanschauung muß folgendermaßen lauten: Nicht die heilige Schrift, als ein todtes Buch, sondern die in ihr enthaltene heilige Geschichte, als die lebendige That Gottes, ist die Norm unseres Glaubens. Gott hat den Men-

schen geschaffen, daß er sich frei mache; er gab ihm daher auch die Möglichkeit, sich unfrei zu machen. Die Menschen machten diese an sich gute Möglichkeit zur bösen Wirklichkeit und so ward ihr Herz, durch ihre Schuld, böse von Jugend an. Einer aber machte sich frei, das war Abraham. Deswegen verhieß Gott diesem Einen, daß er ihn in und durch seine Nachkommen zum Segen für alle Menschen machen wolle. Gott überließ daher die Nachkommen Abrahams nicht dem Bösen, dem Heidenthum, sondern erzog sie durch Wunder und Prophetie, durch die Zuchtruthe seiner Gnade und durch die freundliche Huld seiner Wohlthaten, bis daß sie die Wahrheit anerkannten, bis daß sie wußten, daß der Mensch nicht zum Sündigen, sondern zur Tugend auf der Welt sei. Und als dieses Volk dieses wußte, da trat Einer in seiner Mitte auf, Jesus Christus, der nicht blos das wußte, sondern dieses Wissen auch in lebendige That verwandelte, der von Anfang an bis in sein Ende vollkommen religiös war. Mit ihm schließt daher die heilige Geschichte ab. Denn nun ist die Thatsache vollendet, nun ist der Welt in einem lebendigen Beispiel bewiesen, daß der Mensch auf Erden sei, sich frei zu machen und daß nichts ihn an der vollständigen Erfüllung dieses seines Lebensberufs hindern könne. Die heilige Geschichte bildet so ein abgeschlossenes Ganzes, den Mikroskop, deren Makroskop die Weltgeschichte ist. Das Ziel der Weltgeschichte ist, die Freiheit zu verwirklichen und daß dieses das Ziel ist, zeigt uns die heilige Geschichte. Die heilige Geschichte bildet so einen unerschöpflichen Quell religiöser Belehrung; denn was ein Volk zur Freiheit erzog, kann jeden Menschen und jedes Volk zur Freiheit erziehen. Was die heilige Geschichte für Israel war, seine Erziehung zur Freiheit, das ist die Geschichte eines jeden Volkes für dasselbe und das ist die Lebensgeschichte eines jeden Menschen für ihn, nur muß er sie im Lichte der heiligen Geschichte zu betrachten wissen.

Die katholische Kirche ist da, die Heiden zum Bewußtsein der Freiheit zu bringen; die evangelische kann daher nur dann Heidenmissionen aussenden, wenn sie aufhört, die evangelische zu sein und eine katholische, auf den Glauben an die Erbsünde und die übernatürliche Gnade gegründete

wird. Die evangelische Kirche hat aber die Mission, die Staaten im Geiste dieses Evangeliums zu gründen, die Freiheit in den weltlichen Verhältnissen zu verwirklichen. Das Christenthum hat daher sowohl als evangelisches, wie als katholisches die Mission der extensiven Religiosität.

Weder evangelisches, noch katholisches Christenthum kann aber die Juden bekehren wollen; denn die Juden waren zur Zeit Jesu schon längst über die katholische Kirche hinaus; die Wahrheit war damals schon das eigenste Wesen des Judenthums; der Anfang der jüdischen Geschichte, die Erscheinung Gottes am Sinai, ist schon die Vernichtung der Sünde Adams unter den Juden. Und mit der evangelischen Kirche haben sie gleichen Beruf, die Wahrheit in der Welt zu verwirklichen; einen Beruf, den die Juden aber nur auf jüdische, nicht auf eine christliche Weise erfüllen können.

Anmerk. Hegel hat den Satz aufgestellt, der Staat ist ein christlicher. Darüber wollen wir um so weniger ein Wort verlieren, als uns die Emanzipationsfrage nur insofern berührt, als in ihrer Zurückweisung ein Vorwurf und ein Mißtrauen gegen die jüdische Religion ausgesprochen werden soll. Achtet unsere Religion und gebt uns nachher, wenn ihr das alsdann noch mit der Gerechtigkeit verträglich findet, so viel oder so wenig Rechte im Staate, als ihr wollt! Hätte Hegel das Judenthum gekannt, er würde gesagt haben, der Staat ist kein heidnischer, sondern ein offenbarungsgläubiger.*)

*) Indem ich so eben, bei der Revision des im Texte Geschriebenen in den Hallischen Jahrbüchern für deutsche Wissenschaft und Kunst, Jahrgang 1841, blättere, finde ich daselbst Nr. 92 einen Aufsatz, überschrieben: Ein kurzes Wort gegen die Hypokrisie des liberalen Pietismus. Keine größere Genugthuung für den Juden kann es geben, als diesen Aufsatz zu lesen. Die Nemesis ist Hegels Wort auf dem Fuße gefolgt und seine Schüler sehen sich nunmehr genöthigt, den Staat nicht länger als einen christlichen gelten zu lassen. So lange nämlich die Hegelianer den Schein der Rechtgläubigkeit zu behaupten wußten — und das vermochten sie, selbst noch einige Zeit nach dem Tode Hegels — sahen sie sich vom preußischen Staate offenbar begünstigt. Nun kürzte bekanntlich der

Wie die christliche Kirche zur Zeit noch so sehr darnach strebt, den Juden zur Taufe zu bringen, haben wir begriffen (siehe oben

---

alte Adam aller Christen, nämlich der Judenhaß, die Hegelianer am meisten. Was war leichter, als die sich immer mehr regenden Bestrebungen der Juden, auch ihrerseits ihrem Vaterlande anzugehören, einem Vaterlande, für das sie Gut und Blut willig zu vergießen bereit waren, für das sie ihre Bereitwilligkeit in den Befreiungskriegen hinlänglich gezeigt hatten, ein Umstand, der um so ehrenvoller wird, wenn man bedenkt, daß die Juden unter der Franzosenherrschaft völlig emanzipirt waren, die deutschen Mächte ihnen aber nur die Aussicht auf eine einstige Emanzipation gewährten — was war leichter, als diese Bestrebungen der Juden mit dem verhängnißvollen, fromm aussehenden, aber durch die ihm unterstellte Bedeutung zur wahren Verruchtheit verkehrten Worte zurückzuweisen: Der Staat ist ein christlicher. Seitdem aber Strauß mit seinem Leben Jesu auftrat und seitdem das Aufsehen, welches dieses Werk machte, noch Andere ermuthigte, sich Ehre in diesem Kampfe mit dem Christenthum zu erwerben, hat sich das Blatt gewendet. Die Hegelianer sehen sich nicht mehr so entschieden begünstigt, wie früher; ja sie glauben sich — wie man aus dem Noth- und Hilferuf derselben, den sie sogar auf öffentlichem Markte ausstoßen, ersehen kann — entschieden zurückgesetzt. So lange die Hegelianer Christen waren, sollte der Staat, um die Juden zurückzuweisen, ein christlicher Staat sein. Jetzt, da sie wenigstens ungläubige Christen sein wollen, da beklagen sie sich — und das ist die Komik der ganzen Sache — daß ihre Gegner, nämlich die modern-gläubigen Christen, Stahl z. B., dieses Wort des Meisters sich gemerkt haben, und mit den aus der Schule entlehnten Waffen, die nicht mehr gläubig sein wollenden Schüler aus den höchsten Stellen im Staate hinauszukomplimentiren unternehmen. Nun soll auf einmal der Staat der Hegelianer kein christlicher mehr sein. Es zeugt dieses wieder von der göttlichen Gerechtigkeit. Es zeugt dieses, daß das Böse überall, wo es Andere mit Gift bespritzen will, sich selbst den Untergang bereitet.

Der Staat ist ein christlicher, das ist ein wahres Wort. Wenn diese Wahrheit aber dahin verdrehet wird, die Juden vom Staatsleben irgendwie auszuschließen, so kann die Strafe früher oder später so wenig ausbleiben, als sie überhaupt ausblieb dafür, daß das Christenthum eine Opposition gegen das Judenthum bilden wollte. Der Jude kann den Christen mit vollem Rechte fragen: Wo ist das Neue in deiner Religion, das du vertheidigen könntest, das du als nöthigende Wahrheit hinzustellen vermöchtest und das meine Religion mir nicht schon böte? Und der Christ wird die Antwort schuldig bleiben müssen. Der Staat ist ein christlicher heißt,

S. 752). Nur Eins begreifen wir nicht, wie sie nämlich das Unchristliche davon nicht fühlt, den getauften Juden

---

erist kein heidnischer, sondern auf die Offenbarung des lebendigen, freien, geistigen Gottes gegründet; darin liegt sein unendlicher Werth, an dem er sich wahrlich genügen lassen kann und muß und gerade dieses ist die jüdische Lehre vom Staate. Unter den sieben noachidischen Geboten, die nach einigen Rabbinen schon dem Adam gegeben sein sollen — also die allgemein menschliche Pflichten enthalten — nach Andern aber erst dem Noach beim Ausgang aus der Arche geoffenbart wurden (vgl. Sanhedrin 56 b ff),*) bildet die Staatenbildung ein wesentliches Gebot. Der Staat ist also eine göttliche, von Gott geoffenbarte Anstalt. Das Leben im Staate und für den Staat, gleichgültig ob es ein jüdischer oder ein nichtjüdischer Staat ist, ist dem Juden daher nicht nur erlaubt, sondern es ist ihm Religionspflicht. Abgesehen von der bekannten Prophetenstelle (Jeremias 29, 7) wollen wir uns nur auf den Talmud berufen. Und doch hatte dieser nur einen heidnischen Staat vor Augen. Bekanntlich gilt es im Talmud als Rechtsregel: הלכתא כרב באיסורי וכשמואל בדינא „den Aussprüchen Rab's ist in ritueller Hinsicht, denen Samuels in Rechtsfällen zu folgen." Ebenso bekannt ist der Ausspruch dieses Samuel (Gittin 10, b): דינא דמלכותא דינא „das Staatsgesetz ist göttliches Gesetz." Wozu der Ran bemerkt: ודאמרינן דינא דמלכותא דינא דוקא במת שהמלך מהוקי מלכותו אבל מה שהוא עושה שלא כדין לא ולישנא דדינא דמלכותא הכי משמע וד"ה לא אמרו דינא מלכא דאי עבדיד שלא כמין

*) Diese göttliche Offenbarung an Noach beweist ebenfalls, wie das Judenthum den Offenbarungsbegriff aufgefaßt wissen will. Es wird hier nur das Reinmenschliche gelehrt und doch ist es eine göttliche Offenbarung. Als nämlich die erste Phase des Heidenthums durch die Sündfluth vernichtet war (s. oben S. 125), da sollte das wahre Leben für die Menschheit beginnen. Die wunderbare Rettung, die diesem Geschlecht geworden war, mußte es für die richtige Deutung derselben empfänglich machen. Und wir haben auch hier das Analogon von Wunder und Prophetie, deren Einheit eben die Offenbarung ist. Gott verspricht aber, das Heidenthum nicht mehr auf eine so wunderbare Weise zu strafen; denn „da das Herz des Menschen nun einmal böse geworden war von Jugend an," da der Keim des Heidenthums nun einmal vorhanden war (Genes. 8, 21), so sollte dieser Keim nicht äußerlich vernichtet werden, sondern sich entwickeln und sich selbst zerstören.

zu emanzipiren. Jesus sagte zu dem reichen Jüngling: Du kannst nicht eher mir nachfolgen, als bis du Alles verkaufst, was du hast und es den Armen giebst (Matthäus 19, 21. 23); die Kirche sagt zu dem getauften Juden: Behalte Alles, was du hast und es soll dir noch mehr werden. Oder glaubt man wirklich sich damit rechtfertigen zu können, wie man zwar wisse, daß der Jude sich in der Regel der weltlichen Güter wegen taufen lasse, daß ihn zu taufen aber nur als Mittel gelten solle, um seine Kinder zu retten? Seit wann bedarf denn ein heiliger Zweck unheiliger Mittel? Und indem ihr den Juden taufen wollt, bekennt ihr euch ja zu dem paulinischen Christenthum, zu der Lehre, daß außer dem Glauben kein Heil, und zu der Lehre, daß der Glaube ein Gnadengeschenk Gottes ist. Nun denn! Wer bürgt euch dafür, daß die Kinder des getauften, aber ungläubigen Juden, dieser göttlichen Gnade theilhaft werden werden? Und wenn Gott sie begnadigen will, braucht er dazu eurer Hülfe, daß ihr die Religion zum Mittel herabwürdigt, weltliche Ehren zu erlangen? Seht den Judas Ischarioth in eurer Mitte,

---

דמסגותא הוי ולא דינא „daß wir sagen, das Staatsgesetz ist Gottes Gesetz, das ist nur von dem giltig, was der König verfassungsmäßig verordnet, aber was er wider die Verfassung thut, also willkührlich, das ist nicht Gottesdienst. Das liegt auch in den Worten Samuels: das Gesetz des Staates (דמלכותא) sagt er, aber nicht das Gesetz des Königs (דמלכא); denn wenn der König gegen das Staatsgesetz handelt, so ist das Gewalt, aber nicht Gesetz." Dem Juden ist also Staatsgesetz Gottes Gesetz. Warum? Weil der Staat eine göttliche Anstalt, von Gott geboten ist. Alles, was der Staat in seinem Interesse vom Juden fordert, muß dieser vermöge seiner Religion leisten. Jedes speziell jüdische Gesetz muß vor dem Staatsgesetz weichen; denn dieses ist das allgemeine göttliche Gebot, jenes das spezielle. Das Allgemeine muß dem Speziellen voranstehen. Sobald aber der Staat, nicht in seinem Interesse, sondern nur um die jüdische Religion zu kränken (שינת השמד) vom Juden die Verleugnung seiner Zeremonien fordert, so handelt der Staat nicht mehr als Staat, sondern als Parthei. Es gilt alsdann das andere Gebot für den Juden, sein Leben selbst für die geringste, ihn als Juden kenntlich machende Auszeichnung der Kleidertracht zu wagen.

der den Herrn verräth für dreißig Silberlinge! Bringt uns das Heil, wenn ihr uns eins zu bringen habt. Wir wollen euch dankbar sein. Aber im Namen Gottes beschwören wir euch, bringt uns auch das Heil *rein* und *ungetrübt*! *Gewinnt* uns für den Herrn, aber *erkauft* uns nicht für ihn! Sehet, ihr seid es, die ihr den getauften Juden weltliche Güter bietet, *die wider den heiligen Geist lästern, eine Sünde, die nicht verziehen werden kann.*

Sechstes Kapitel.

Die absolute Religiosität.

§. 74. Die messianische Zeit.

Gott hat also den Menschen geschaffen, damit er, d. h. jeder Mensch, sich zum Ebenbilde Gottes mache, und daß, so wie Gott Herr über alle Natürlichkeit ist und die Natur nur gebraucht nach seinem heiligen Willen, so auch er sich zum Herrn über die Natur mache und die Natur, Natürlichkeit und Sinnlichkeit nur gebrauche als Mittel für seine Geistigkeit und Freiheit. Der Mensch wollte aber nicht frei sein und Gott ließ ihn auch hier gewähren; denn es sollte sich zeigen, daß der Mensch auf dem Wege der Unfreiheit niemals zum Frieden gelangen, niemals aus dem Widerspruche der Sünde heraus könne. Die Sünde ist nur der Widerspruch in sich selbst, indem das, was nur möglich sein soll, sich eine Wirklichkeit geben will, vermag aber nicht Gott wahrhaft zu widersprechen; Gott läßt daher die Sünde gewähren und das Resultat ist, daß sie sich selbst verdammt. Diesem trostlosen Resultate wollte Gott indeß seine ihm zum Ebenbilde geschaffenen Menschen nicht überlassen, sondern in seiner Gnade wollte er sie dem verscherzten Ziele doch wieder zuführen. Einer war sündlos — das war Abraham — und dieser Eine wurde daher zum neuen Mittelpunkte für die Menschheit gewählt. Von ihm sollte der Segen ausgehen und sich verbreiten über alle Geschlechter der Erde; denn er ward geistiger Vater der Menge der Völker. Aus Liebe zu ihm wählte daher auch Gott (vgl. Jes. 44, 1 ff.) den Samen Jakobs, machte ihn zunächst zu seinem Sohne, erzog, züchtigte und leitete ihn, bis daß er erkannte den Zweck des Menschendaseins auf Erden. Und als Jakob dieses erkannt hatte, und als Einer seiner Söhne wiederum durch

sein Leben und durch sein Sterben bewiesen hatte, daß diesen Zweck zu erfüllen, sich selbst immer und überall als den freien Menschen gegen jede Versuchung zu erweisen, in des Menschen Macht gegeben sei, da kam dieser Segen Abrahams durch Jakobs Samen auch zu den übrigen Geschlechtern der Erde. Es wurde ihnen, diese Wahrheit vom freien Gotte und von der Gottebenbildlichkeit und Freiheit des Menschen zunächst so gebracht, wie sie ihnen, den in heidnischer Richtung Befangenen gebracht werden konnte. Es wurde ihnen gelehrt, daß sie auf ihrem bisherigen Wege nur Tod und geistiges Verderben einernten könnten, und daß sie sich ein neues, ihrem bisherigen, heidnischen Wandel völlig fremdes und entgegengesetztes Leben anzueignen hätten, wollten sie den Zweck des Menschendaseins erreichen. Und als die Menschheit sich in dieses neue Leben hatte finden gelernt, als sie es nicht mehr als ein ihr Fremdes, sondern als ihr eigenstes Wesen zu betrachten anfing, da stellte sie sich nun die Aufgabe — und an dieser Aufgabe arbeitet die Gegenwart rüstig fort — alle menschlichen Verhältnisse, die Staatseinrichtungen und die Gesetze des bürgerlichen Zusammenlebens, das Gesetz und die Sitte, das Häusliche und das Oeffentliche, die Beziehungen unter den Völkern und die unter den Individuen, aus diesem wahren Lebensprinzip der Menschheit wiederzugebären, ihm gemäß sie einzurichten. Und die Lösung dieser Aufgabe wird gelingen; es wird gelingen, die Freiheit auf Erden zu verwirklichen. Und wenn die Freiheit auf Erden verwirklicht sein wird, die ganze, ungeschmälerte Freiheit; wenn die Völker ihre Beziehungen zu einander gegenseitig auf nichts, als auf Recht und Gerechtigkeit mit aufrichtigem und ernstem Willen werden gründen wollen, so daß „Gott wahrhaft Richter ist unter den Völkern (Jes. 2, 4.);" wenn die Stände in jedem Volke gegen einander nur Recht und Gerechtigkeit werden üben wollen; wenn endlich jeder Einzelne gegen sich und gegen Andere gerecht im vollen Sinne des Wortes wird sein wollen: dann wird die messianische Zeit eingetreten sein. Diese Zeit wird aber kommen, wird auf Erden eintreffen; denn Gottes Wort lügt nicht, Gottes Zweck kann nicht vereitelt werden; was er sagt, das ge-

schieht. Gott hat den Menschen zu seinem Ebenbilde geschaffen, und deswegen wird der Mensch, wird einst jeder Mensch sich zum Ebenbilde Gottes machen, von seiner Geburt an bis in seine Todesstunde in der Versuchung zur Sünde bestehen und seine Freiheit immerwährend verwirklichen. Wenn auch die Sünde noch so mächtig scheint auf Erden, wenn sie auch den Einzelnen immer wieder bewegt, ungerecht, statt gerecht, lieblos, statt liebevoll, begehrlich nach Befriedigung der Lust, statt keusch, besonnen und heilig zu sein; wenn ihr Gift auch ansteckend ist, wie eine verpestete Atmosphäre, wenn die Begierde des Einzelnen auch zu Begierden der Stände und der Völker anschwillt; wenn durch die Sünde auch die Beziehungen der Stände und der Völker auf Haß und fortwährendem geheimen oder offenen Krieg, statt auf Liebe und Frieden gegründet erscheinen: so ist die Macht der Sünde doch nur Schein und gegen Gott vermag sie nichts. Ihre Macht zeigt sich doch immer wieder als Ohnmacht, ihre Herrschaft als der Selbstbetrug, als nichtig und ungültig und deswegen wird Gott seinen Zweck, sich in dem Herzen eines jeden Einzelnen auf Erden einen Tempel zu bauen, daß der Bund des Herrn in dem Herzen eines Jeden Einzelnen mit unverwischlicher Schrift eingegraben sei, auch erreichen. Nicht ein Schlaraffenleben verkünden uns die Propheten in der messianischen Zeit, sondern ein Leben voll Arbeit und Thätigkeit; aber ein Leben, in welchem nicht mehr die Thätigkeit des Kriegs, die des gegen oder für Ungerechtigkeit gezogenen Schwerts, sondern die des Friedens, des Pfluges und des Rebmessers, so wie des Strebens nach Gotteserkenntniß gelten wird. Auch nicht ein Engelsleben verheißen uns die Propheten in jener Zeit, ein Leben, wo wir aufhören werden, irdische Wesen zu sein und als selige Geister in luftigen Regionen schwärmen werden, sondern ein reines, irdisches, ein Leben, wo wir fortfahren werden, irdische Bedürfnisse, irdische Wünsche und irdische Neigungen zu haben, wo wir sie aber nur Gott und unserer reinen geistigen Natur gemäß befriedigen werden; wo wir wohl in Versuchung geführt werden, aber niemals straucheln, wo die Sünde stets möglich bleiben, aber niemals von uns verwirklicht werden wird; denn in jedem Herzen wird es tief eingegraben sein, daß die Sünde nur Tod ist und daß das der

Sünde Absterben erst wahres Leben gewährt. Das ist die Hoffnung aller Propheten, die Hoffnung aller Juden und ihre feste Ueberzeugung, daß jene Messiaszeit, in der alle Menschen das sein werden, wozu sie von Gott geschaffen sind, frei, heilig und rein, auf Erden wirklich werden wird. Jeschaja verkündet: „Am Ende der Tage wird gegründet stehen der Berg des göttlichen Hauses an der Spitze der Berge, höher als die Hügel, und zu ihm werden strömen alle Völker. Und viele Völker werden hingehen und sprechen: Kommt, wir wollen hinaufsteigen zum Berg des Herrn, zum Hause von Jakobs Gott, daß er uns belehre in seinen Wegen, und wir wollen wandeln in seinen Pfaden; denn von Zion aus wird die Belehrung ausgehen und Gotteswort von Jerusalem. Und er (Gott) wird richten zwischen den Völkern, und zurechtweisen die vielen Nationen und sie werden umschmieden ihre Schwerter in Pflugeisen, ihre Spieße in Rebmesser, kein Volk wird gegen das andere ein Schwert erheben und das Kriegshandwerk wird man nicht mehr lernen (denn es wird überflüssig sein) (Jes. 2, 2—4)." Ferner: „Was in Zion übrig ist und was in Jerusalem zurückbleibt (vom großen Gerichtstag, wovon im folgenden K.), wird heilig genannt werden, Alles, was zum Leben eingeschrieben ist in Jerusalem (4, 3)." Ferner: Er (der Sprosse aus dem Stamme Jisai, wovon hier noch nicht gehandelt werden kann) wird richten mit Gerechtigkeit die Armen und zurechtweisen mit Redlichkeit die Demüthigen der Erde; und er wird schlagen (züchtigen) die Erde mit der Ruthe seines Mundes (seines Wortes) und mit dem Hauche seiner Lippen wird er tödten den Frevler. Gerechtigkeit wird der Gürtel sein seiner Lenden, Treue der seiner Hüften (11, 4. 5)."*) „Man wird nichts Böses thun und kein Unheil mehr anstiften auf meinem ganzen, heiligen Berge, denn die Erde wird so voll Gotterkenntniß sein, wie Wasser das Meer bedeckt (11, 9)." Ferner: „Die Herrlichkeit des Herrn wird offenbar werden und alles Fleisch zusammen wird sehen, daß der Mund des Herrn es geredet hat

*) Es versteht sich, daß die folgenden Verse 6—8 nur figürlich zu nehmen sind, da es für die Gottesfurcht ja völlig gleichgültig ist, ob der Löwe ein Raubthier bleibt, oder Stroh ißt, aber nicht ob der löwengeartete Mensch ein Raubthier bleibt.

(40, 5)." Ferner: „Bei mir habe ich geschworen, es ist aus meinem Munde Gerechtigkeit hervorgegangen, ein Wort, das unwiderruflich ist: Vor mir wird sich beugen jedes Knie, bei mir schwören jede Zunge (45, 23)" Ferner: „Höre mir zu, mein Volk, meine Nation, horche auf mich, die Lehre wird von mir ausgehen, mein Recht werde ich zum Licht der Völker gründen. Nahe ist meine Gerechtigkeit, es ist gekommen meine Hülfe, mein Arm wird die Völker richten, auf mich werden die fernen Inseln hoffen und auf meinen Arm harren (51, 4. 6)." Ferner: „Es spreche nicht der Sohn der Fremde, der Gott anhängen will: Gott hat mich ja geschieden von seinem Volke! Nein! der Sohn der Fremde, der Gott anhängen will, ihm zu dienen, den Namen des Herrn zu lieben, ihm zum Knechte zu sein! Ich werde ihn bringen zu meinem heiligen Berge, ihn erfreuen in meinem Bethause, sein Brand- und sein Schlachtopfer wird wohlgefällig aufgenommen werden auf meinem Altare, denn mein Haus wird ein Bethaus heißen für alle Völker (56, 3. 6. 7.)." Ferner: „Man wird fürchten im Westen den Namen des Herrn und im Osten seine Herrlichkeit (59, 19)." Ferner: „Auf, leuchte! denn dein Licht ist gekommen, die Herrlichkeit des Herrn leuchtet ja über dir. Völker werden wandeln, Könige in dem Widerschein deines Glanzes (60, 1. 3)."

Jeremias prophezeihet: „In jener Zeit wird man Jerusalem den Thron des Herrn nennen, alle Völker werden sich im Namen Gottes, in ihm (in Jerusalem) versammeln und werden nicht mehr wandeln nach dem Uebermuthe ihres bösen Herzens (3, 17)." Ferner: „Gott ist meine Stärke, meine Burg und mein Zufluchtsort an dem Tage des Leides; zu dir werden die Völker kommen von den äußersten Grenzen der Erde und sprechen: Nur Lüge haben unsere Väter auf uns vererbt, Trug, der nutzlos ist. Kann sich denn der Mensch einen Gott machen, der nicht Gott ist? Deswegen will ich ihnen offenbaren alsdann, ich werde ihnen offenbaren meine Macht und meine Stärke und sie werden wissen, daß mein Name Gott ist (16, 19—21)."

Eben so Jecheskeel: „Ich werde heiligen meinen großen Namen, der entweiht worden ist unter den Völkern, den ihr unter denselben entweiht habt, und die Völker werden erfahren, daß ich Gott bin, spricht Gott der Herr, wenn ich geheiligt

werde an euch vor ihren Augen. Und die Völker werden wissen, die in eurer Nachbarschaft übrig geblieben sind, daß ich Gott bin, der aufgebaut hat das Zerstörte, angepflanzt das Verödete, daß ich Gott es geredet und gethan habe (36, 23. 36)." Ferner: „Und die Völker werden wissen, daß ich, Gott, Israel heilige, wenn mein Heiligthum unter ihnen sein wird für ewig (37, 28)." Ferner: „Und ich werde gepriesen, geheiligt und erkannt werden vor den Augen vieler Völker, und sie werden wissen, daß ich Gott bin (38, 23)." Ferner: „Und meinen heiligen Namen werde ich offenbaren unter meinem Volk Israel und meinen heiligen Namen nicht wieder entweihen lassen und die Völker werden wissen, daß ich Gott bin, der Heilige in Israel (39, 7)." Ferner: „Und ich werde meine Herrlichkeit geben unter den Völkern, und alle Völker werden sehen mein Gericht, daß ich geübt habe und meine Hand, die ich gegen sie erhoben. Und die Völker werden wissen, daß ihrer Sünden wegen Israels Haus verjagt worden ist (39, 21. 23)."*)

Auch Joel verkündet dieselbe Zukunft: „Nachher (nachdem ihr euch wahrhaft gebessert), werde ich meinen Geist ausgießen über alles Fleisch. Auch auf die Sklaven und Sklavinnen werde ich meinen Geist ausgießen in jenen Tagen (Joel 3, 1. 2)." Beim Micha (4, 1— 4) findet sich bekanntlich dieselbe Prophezeihung, die wir schon beim Jesaja (2, 2—4) angeführt haben. Ferner: „An jenem Tage, spricht der Herr, werde ich deine Pferde vertilgen aus deiner Mitte und vernichten deine Streitwagen. Ich werde vertilgen die Thore deiner Städte und schleifen deine festen Plätze u. s. w. (5, 9 ff)." Eben so Zephanja: „Alsdann wende ich die Völker zu reinen Lippen, daß sie alle anrufen den Namen des Herrn, ihm zu dienen einmüthiglich (Zeph. 3, 9)." Ebenso Sacharjah: „Viele Völker werden sich halten zu Gott an jenem Tage, und mir zum Volk sein (2, 15)." Ferner: „So spricht der Herr der Heerschaaren: Es werden

*) Es ist zum Jecheskeel noch zu bemerken, daß er, „der Dorfsohn," allerdings nur Gewicht auf das Nächste legt, auf die Bekehrung und die Rückkehr Israels, auf die Wegräumung einer jeden Sünde aus Israels Herz; daß daher von ihm nicht ausdrücklich gelehrt wird, daß die Sünde auch bei den Völkern aufhören wird; indeß ist dieses doch in den angeführten Versen implicite enthalten.

noch kommen viele Völker und die Einwohner vieler Städte und werden zusammengehen und sprechen: Wir wollen hingehen, anzuflehen das Angesicht des Herrn und zu suchen den Herrn der Heerschaaren, ich will mitgehen. Und es werden kommen viele Völker und mächtige Nationen, den Herrn der Heerschaaren zu suchen (vgl. das Gott suchen oben 451) in Jerusalem und das Angesicht des Herrn anzuflehen. So spricht der Herr der Heerschaaren: In jenen Tagen, da ergreifen zehn Männer aus allen Zungen der Völker, sie ergreifen den Zipfel eines Juden und sprechen: Laßt uns mit euch gehen; denn wir haben gehört, wie Gott mit euch ist (8, 20—23)." Ferner: „Ich werde seine (die der Philistim) Blutschuld aus seinem Munde, seine Gräuel zwischen seinen Zähnen wegnehmen, und auch es wird alsdann verbleiben unserm Gotte und sein wie ein Fürst Jehuda's und Ekron wird gleich sein dem Jebusiten (9, 7)." Ferner: „Ich werde vertilgen Reiter aus Ephrajim und Pferde aus Jerusalem, es wird vertilgt sein der Kriegsbogen; und er wird Frieden verkünden den Völkern und seine Gewalt wird reichen vom Meere zum Meere, vom Strome bis zu den äußersten Grenzen der Erde (9, 10)." Ferner: „Gott wird alsdann König sein über die ganze Erde, an jenem Tage wird Gott als der Eine, sein Name als der Eine erkannt sein (14, 9)." Endlich: „Und Alles, was übrig bleibt von allen Völkern, die gegen Jerusalem gezogen sind, die werden jährlich hinauf ziehen, sich zu bücken vor dem König, dem Herrn der Heerschaaren und mit zu feiern das Laubhüttenfest (14, 16)."*)

Die feste Hoffnung auf diese von allen Propheten verkündete Zeit, wo alle Menschen Gott wahrhaft anbeten, wahrhaft frei, wahrhafte Ebenbilder Gottes sein werden, bildet daher das erste Moment des jüdischen Messiasglaubens.

Anmerk. Es ist sehr schwer, wenn nicht gar unmöglich, sich ein klares Bild von der Messiasvorstellung der Rabbinen zu verschaffen. Alle phantastische Vorstellungen, welche in der Zeit von kurz vor Christi Geburt bis nach Abschluß des Talmuds über das Ende der Welt in den Gemüthern gährten, hatten

*) Warum gerad das Laubhüttenfest, werden wir in der Cultustheologie sehen.

auf die rabbinische Vorstellungen nicht weniger als auf die christlichen Sektirer Einfluß geübt. Je weniger die Gegenwart auch den Juden in ihrer weltlichen Stellung Befriedigendes bot, um so mehr glaubten sie Alles aufnehmen zu dürfen, was ihnen die Zukunft zu verherrlichen schien. So kommen neben den ächt jüdischen Vorstellungen nicht wenige vor, die diesen geradezu widersprechen und anderswo gewachsen sein müssen.

So gestehet der Talmud selbst ein, daß folgende Hypothese wenigstens zum Theil sich von persischem Einfluß nicht habe frei halten können:

אמר רב קטינא שית אלפי שני הוי עלמא והד חריב שנאמר ונשגב ה׳ לבדו ביום ההוא אביי אמר תרי חריב שנאמר יחיינו מיומים ביום השלישי יקימנו ויחיה לפניו תניא כותיה דרב קטינא כשם שהשבועית משמטת שמה אחת לשבעה שנים כך העולם משמש אלף שנים לשבעה אלפים שמה שנאמר ונשגב ה׳ לבדו ביום ההוא ואומר מזמור שיר ליום השבת יום שכלו שבת ואומר כי אלף שנה בעיניך כיום אתמול כי יעבור תנא דבי אליהו ששת אלפים שנה הוי עלמא שני אלפים תוהו שני אלפים תורה שני אלפים ימות המשיח ובעונותינו שרבו יצאו מהם מה שיצאו אמר ליה אליהו לרב יהודה אתוה דרב סלא חסידא אין העולם פחות משמונים ותמישה יובלות ובובל האחרון בן דויד בא אמר ליה בתחילתו או בסיפו אמר ליה איני יודע כלה או אינו כלה אמר ליה אינו יודע רב אשי אמר חכי אמר ליה עד חכי לא תיסתכי ליה מכאן ואילך אסתכי ליה שלח ליה רב חנן בר תחליפא לרב יוסף מצאתי אחד ובידו מגילה אחת כתובה אשורית ולשון קדש אמרתי לו זו מנין לך אמר לי להרולות של פרס נשבעתי ובין גינזי פרס מצאתיה וכתוב בה למחר ד׳ אלפים ומאתים ותשעים ואחת שנה לבריאתו של עולם העולם יתום מהן מלחמות תנינים מהן מלחמות גיג ומגוג והשאר ימות המשיח ואין הקב״ה מחדש את עולמו אלא לאחר שבעת אלפים שנה רב אחא בריה דרבא אמר לאחר חמשה אלפים שנה

„Es sagte Rab Katina: sechs tausend Jahr wird die Welt bestehen (ähnlich den persischen zwölftausend s. oben S. 210) und dann eintausend vernichtet sein; denn es heißt (Jes. 2, 17): „Gott wird allein erhaben sein an jenem Tage," (also es wird sonst nichts existiren). Abaje sagte: sie wird zwei tausend Jahr vernichtet sein; denn es heißt (Hosea 6, 2): „er lasse uns leben

zwei Tage und am dritten wird er uns erwecken und wir werden vor ihm leben" (wenn wir die zwei Gottestage = 2000 Jahre, überleben, wo die Welt vernichtet sein wird, so werden wir am dritten wieder auferstehen). In der Boraitha findet sich Aehnliches, als Rab Katina gesagt hat, nämlich: So wie das je siebente Jahr immer ein Erlaßjahr ist für sechs vorhergegangene, so ist auch das siebente Tausendjahr ein Erlaßjahr für die sechs vorhergegangenen, wie es heißt (Jes. ibid.): „Gott wird allein erhaben sein an jenem Tage;" ferner (Ps. 92, 1): „Psalter auf den Tag des Sabbats" das will sagen, auf den Gottestag, wo Alles (auch die Gesetze des Himmels und der Erde) den Sabbath feiert (also die Welt aufhört); ferner (Ps. 90): „Tausend Jahr sind in deinen Augen ein Tag."

„In der Schule des Eliahu wurde gelehrt: sechs tausend Jahr hat die Welt zu dauern, zwei tausend war sie öde und wüste, zwei tausend wirkte die Thora und nach einem zweitausendjährigen Wirken der Thora sollte die Messiaszeit wirklich werden; allein unsere Sünden verursachten, daß wir schon in den letzten zweitausend Jahren leben, ohne die Messiaszeit gesehen zu haben. Es sagte Eliahu zu Rab Jehuda, dem Bruder des frommen Sela: Die Welt bestehet nicht weniger als fünf und achtzig Jubeljahre (also viertausend zweihundert und funfzig Jahr) und im letzten Jubeljahr wird der Sohn Davids kommen. Da fragte Jener: Am Anfange oder am Ende des letzten Jubeljahrs? Antw. Ich weiß nicht. Muß diese Zeit ganz verflossen sein, oder nicht? Antw. Ich weiß nicht. Rab Aschi sagte: So antwortete er ihm: Bis zu jener Zeit hast du gar nicht zu hoffen, daß er kommen wird, von da an erwarte ihn.

„Es schickte Rab Chanan, der Sohn des Thachlifa, zu Rab Joseph: Ich habe einen Menschen getroffen, der im Besitze einer in der heiligen Sprache mit Quadratschrift geschriebenen Rolle war; ich fragte ihn: Woher hast du sie? Er antwortete: Ich war beim persischen Heere engagirt und habe sie in den persischen Archiven gefunden. In dieser Rolle stand nun: Nach viertausend zweihundert ein und neunzig Jahren seit der Schöpfung der Welt wird die Welt verwaist werden. Theils werden die Kriege der Seeungeheuer, theils die des

Gog und Magog hereinbrechen und die übrige Zeit wird die des Messias sein. Und Gott wird die neue Welt nur schaffen nach sieben tausend Jahren. Rab Acha, der Sohn des Raba, sagte nach fünftausend Jahren (Sanhedrin 97 a u. b)."

An diesem Allem ist sehr wenig Jüdisches. Nur das Eine können wir als ächt jüdisch anerkennen, daß die Messiaszeit auf dieser Erde und vor ihrem Untergange erwartet wird. Was aber von dem Untergange dieser Welt (nach sechs, oder fünftausend Jahren, von dem ein- oder zweitausendjährigen Zeitraume, in welcher keine Welt sein wird, so wie von der neuen (reinen?) Welt, die Gott nachher schaffen wird, gefabelt ist, dem ist der persische Ursprung so deutlich aufgeprägt, daß wir dem Rabbi gern glauben, daß es aus den persischen Archiven geschöpft sei.*)

Mit Recht fügt der Talmud daher hinzu:

איתמר תניא ר' נתן אומר מקרא זה נוקב ויורד עד תהום כי עוד חזון למועד ויפח לקץ ולא יכזב אם יתמהמה חכה לו כי בא יבא לא יאחר לא כיבותינו שחיו הורשין עד עידן עידנין ופלגא עידן ולא כר' שמלאי שהיה דורש האבלת להם דמעה ותשקמו בדמעות שליש ולא כרבי עקיבא שהיה דורש עוד אחת מיעט הויא ואני מדיעש את השמים ואת הארץ מאי ויפח לקץ ולא יכזב אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן תיפח עצמן של מחשבי קיצין שחיו אומרים כיון שהגיע את הקץ ולא בא שוב אינו בא אלא חכה לו שנאמר אם יתמהמה חכה לו שמא תאמר אנו מחכין והוא אינו מחכה ת"ל לכן יחכה ה' להוננכם וכי מאחר שאנן מחכין והוא מחכה מי מעכב מזה חדין מעכבת וכי מאחר שמידת הדין מעכבת אנו למה מחכין לקבל שכר שנאמר אשרי כל חוכי לו

„Rabbi Nathan sagte: dieser Vers: „Noch geht das Gesicht auf die ferne Zeit; doch es bläst zum Ende und täuschet nicht; wenn es zögert, so harre sein, denn kommen wird es, nicht ausbleiben (Habakuk 2, 3)" deutet einen bodenlosen Abgrund

*) Es mag diese Unbefangenheit, womit die talmudischen Rabbinen solche persische Dogmen nachschwatzten, mit als Beweis gelten, unter welcher Atmosphäre sie gelebt haben und daß vom Christenthum nichts im Talmud zu finden sein kann.

an (für die, welche das Ende berechnen wollen). Wir wollen es nicht machen, wie die Rabbinen, die aus Daniel 7, 25: „bis zur Zeit und das Doppelte der Zeit und die halbe Zeit" und nicht wie Rabbi Samlai, der aus Ps. 80, 6, und nicht wie Rabbi Akiba, der aus Haggai 2, 6 das Ende berechnen wollte. Was bedeutet: „Es bläst zum Ende und lügt nicht?" „Es sagte Rabbi Samuel, Sohn des Nachmeni, im Namen des Rabbi Jonathan: „Es möge ausgeblasen werden der Geist derjenigen, welche das Ende berechnen wollen. Denn sie sagen: Weil die von ihnen ausgerechnete Messiaszeit eingetroffen und Messias doch nicht gekommen ist, so wird er auch nicht mehr kommen. Nein, harre seiner; denn es heißt: „Wenn er auch zögert, er wird doch kommen." Du möchtest aber sagen: Wir harren wohl, aber Gott wünscht diese Zeit nicht; deswegen heißt es (Jes. 30, 18): „Wahrlich, Gott harrt, euch zu begnadigen." Nun wenn wir und Gott jene Zeit sehnsüchtig herbeiwünschen, wer hält sie denn zurück? die göttliche Gerechtigkeit. (Sie kann nicht eher kommen, als bis wir sündlos sind) Wenn aber die göttliche Gerechtigkeit sie zurückhält, wozu harren wir auf sie? Auch dieses ist verdienstlich (wir werden uns dann für sie vorbereiten, uns ihrer würdig machen); denn es heißt (ibid.): „Heil Allen, die seiner harren" (Sanhedr. ibid. 97 b).

Das ist ächt jüdisch gesprochen. Diese Berechnerei taugt nichts. Wir haben nur dafür zu sorgen, daß die göttliche Gerechtigkeit das Eintreten der Messiaszeit zugeben kann, und dann wird sie keine Minute ausbleiben; denn Gott wünscht sie eben so heiß, als wir sie nur wünschen können.

Auch Raschi bemerkt zu diesem Berechnen: כל הנך דרשות לאו משנה ולאו בריתא „Alle diese Sätze sind weder eine Mischna, noch eine Boraitha," haben also keine Geltung. Zu dieser Kategorie rechnen wir nun unbedingt noch folgende Stellen:

יתיב רבן גמליאל וקא דרש עתידה אשה שתלד בכל יום שנאמר הרה וולדת יחדיו עתידים אילנות שמוציאין פירות בכל יום שנאמר ונשא ענף ועשה פרי מה ענף בכל יום אף פרי בכל יום עתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות וכלי מילת שנאמר יהי פיתם בר בארץ

„Raban Gamaliel predigte: In der Zukunft wird jede Frau täglich gebären; denn es heißt (Jerem. 31, 8): „Die Schwangere und Gebärende zusammen." In der Zukunft werden die Bäume täglich Früchte tragen; denn es heißt (Jecheſk. 17, 23): „Er wird Zweige tragen und Frucht bringen" wie täglich Zweige, so auch täglich Frucht. In der Zukunft wird das Land Jisrael gebackenes Brod und fertige Kleider hervorbringen; denn es heißt (Pſ. 72, 16): „Es iſt Ueberfluß am Korn im Lande" Sabbath 30 b (ſ. Raſchi daſelbſt)."

Ferner: והגידו השנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ הללו ימי המשיח שאין בהם לא זכות ולא חובה

„Es heißt (Prediger Sal. 12, 1): „es werden kommen die Jahre, von denen du ſagen wirſt, ſie ſind für mich ohne Gefallen." Das iſt die Meſſiaszeit, in welcher es weder Frömmigkeit noch Schuld geben wird (alſo ungefähr ein ſeliges Leben der Jzeds)." Der Talmud hat daher auch nichts Eifrigeres zu thun, als den Zuſatz zu machen: ופליגא דשמואל דאמר שמואל אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד „Dieſes widerſtreitet der Meinung Samuels, welcher behauptete: zwiſchen der jetzigen Aera und der Meſſiaszeit giebt es nur einen Unterſchied, die Unterdrückung der Staaten (d. h. ſowohl die, welche die Staaten ausüben, als welche ſie ungeſtraft hingehen laſſen)*), wird aufhören. Sabbath Fol. 151 b."

Nur der Ausſpruch des Samuel iſt auf jüdiſchem Boden gewachſen, nicht die anderen; denn ein Leben, wo weder Frömmigkeit noch Schuld anzutreffen iſt, iſt kein irdiſches, ſondern ein Jenſeitiges, gehört nicht auf dieſe Erde.

Hierher gehört auch der Ausſpruch: אמר ר' אסי אין בן דוד בא עד שיכלו כל הנשמות שבגוף, Rab Aſi ſagte: der Sohn David kann nicht eher kommen, als bis alle Seelen vollendet haben, welche in einen Körper gehören (Jebamoth 63 b u. v. a. St.)." Denn auch nach dieſer Anſicht wäre die meſſianiſche Zeit nicht mehr eine irdiſche und hätte mit dem Irdiſchen nichts

*) Der Ausdruck שיעבוד מלכיות iſt gar nicht mißzuverſtehen, ſobald man ſich erinnert, daß dem Samuel das Staatsleben eines jeden Volks eine göttliche Anſtalt iſt (ſ. oben).

mehr zu thun. Alle diese Ansichten stammen mehr oder minder aus der persischen Lehre, wo nach der Verbrennung dieser von Ahriman verunreinigten Welt Ormuzd eine neue himmlisch reine Erde erst schaffen wird, auf welcher die seligen Geister schwärmen (vgl. noch Tosefath Aboda Sara 5 a zu dieser Stelle.).

Dagegen finden sich nun aber auch im Talmud der ächtjüdischen Ansichten über die messianische Zeit nicht wenige. Daß die messianische Zeit der Zweck der Schöpfung ist, drückt der Talmud so aus: שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם אלו הן תורה ותשובה גן עדן וגיהנם כסא הכבוד ובית המקדש ושמו של משיח „Sieben Dinge sind geschaffen worden vor der Welt, nämlich: die Thora (sie ist Zweck des menschlichen Lebens), die Rückkehr des Sünders zu Gott, das Paradies, die Hölle — nämlich: die Möglichkeit zu sündigen; denn die wirkliche Sünde und das wirkliche Höllenfeuer kam erst (wie dort weiter ausgeführt wird) am letzten Schöpfungstage in die Welt — der Thron der Herrlichkeit, der Tempel zu Jerusalem und der Name des Messias" Nedarim 39 b Pesachim 54 a, vgl. Sanhedrin 98 b לא אברי עלמא אלא למשיח „die Welt ist nur des Messias wegen geschaffen." Daß alle Menschen in jener Zeit gottesfürchtig sein werden, drückt der Talmud so aus: א"ר אלעזר כולם גרים גדורים הם לעתיד לבוא מאי קרא כי אז אהפך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה מתקיף לה רב יוסף ודלמא מע"ז הוא דהדרי בהו א"ל אביי לעבדו שכם אחד כתיב

„Es sagte Rabbi Elieser: Alle Menschen werden in der Zukunft freiwillige Anhänger Gottes sein; denn es heißt (Zephanja 3, 9): „Alsdann werde ich bekehren die Völker zu reiner Lippe, daß sie alle genannt werden nach dem Namen Gottes. Es fragte Rab Joseph. Vielleicht werden sie sich blos vom Götzendienst, aber nicht von den übrigen Lastern abwenden? Da sagte Abaji: Es stehet ja (ibid.): „ihm einmüthig zu dienen Aboda Sara 24 a.

Vgl. ferner folgende Stellen: אמר רב כלו כל הקצין ואין הדבר תלוי אלא בתשובה ובמעשים טובים „Es sagte Rab: Alle Zeitpunkte, in welchen Messias kommen sollte, sind längst vorüber; das Erscheinen desselben hängt blos davon ab, daß wir

zu Gott zurückkehren und gute Werke üben. Sanhedrin 97 b"

אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא עתיד הקב"ה להיות עטרה בראש כל צדיק וצדיק שנאמר ביום ההוא יהיה ה' צבאות לעטרת צבי ולצפירת תפארה יכול לכל ת"ל לשאר עמו למי שמשים עצמו כשיורים ולרוח משפט ליושב על המשפט ולגבורה משיבי מלחמה שערה ולרוח משפט זה הדודה את יצרו וליושב על המשפט זה הדן דין אמת לאמיתו ולגבורה זה המתגבר ביצרו משיבי מלחמה זה שנושא וניתן במלחמתה של תורה שערה אלו שמשכימין ומעריבין בבתי כנסיות ובבתי מדרשות

„Es sagte Rabbi Elasar im Namen Rabbi Chanina's: In der Zukunft wird Gott eine Krone sein auf dem Haupte eines jeden Frommen; denn es heißt Jes. 28, 5): „An jenem Tage wird Gott der Heerschaaren zur zieren en Krone und zum prächtigen Kranze sein." Ich hätte gemeint für Jeden? Deswegen heißt es (ibid.) „für den Rest seines Volkes," nur für den, der sich wie ein Rest (wie ein unnützer Knecht im N. T.) betrachtet, d. h. für den Demuthsvollen. „Und zum Geiste des Gerichtes dem, der zu Gericht sitzt, und zur Stärke denen, die den Krieg zurücktreiben ans Th.r (ibid. 6)." „Zum Geiste des Gerichts," das ist dem, der seinen Geist richtet, seine Begierde beherrscht; „dem, welcher zu Gericht sitzt," das ist dem, der nur nach Wahrheit Recht spricht; „und zur Stärke" das ist dem, welcher seinen guten Willen stärkt (s. Raschi); „die den Krieg zurücktreiben" das ist denen, die sich mit dem Krieg der Thora beschäftigen (die jede Meinung unbefangen, furchtlos und wahrheitsliebend prüfen); „ans Thor" das ist denen, welche früh und spät sich in den Bet- und Lehrhäusern einfinden; Sanhedrin 111 b." vgl. Megilla 15 b.

אמר עולא אין ירושלים נפדה אלא בצדקה שנאמר ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה

„Es sagte Ula: Jerusalem wird nur mit Frömmigkeit erlöst; denn es heißt (Jes. 1, 27): Zion wird mit Gerechtigkeit erlöst und seine Bekehrten durch Gerechtigkeit." Sabbath 139 a. Sanhedr. 98 a.

דרש מרי בר מר מאי דכתיב והנה שני דודאי תאנים מוצדים בפני היכל ה' הדוד האחד תאנים טובות מאד כתאני הבכורות

והדוד האחד תאנים ראשת מאד אשר לא תאכלנה מרוע תאנים המובות אלו צדיקים גמורים תאנים רעות אלו רשעים גמורים ושמה תאמר אבד סברם ובטל סיכוים ת"ל הדודאים נתנו ריח אלו ואלו עתידים שיתנו ריח

„Es pre igte Mari, der Sohn Mars: „Was bedeutet der Vers (Jerem. 24, 1. 3): „Es standen da zwei Körbe mit Feigen, ausgebreitet vor dem Tempel des Herrn; der eine Korb enthielt sehr gute Feigen, wie die Erstlings-Feigen, und der andere Korb enthielt sehr schlechte Feigen, die vor Schlechtigkeit ungenießbar waren?" Die guten Feigen, das sind die ganz frommen Menschen; die schlechten Feigen, das sind die ganz schlechten Menschen. Du wirst sagen, bei diesen ist alle Hoffnung verloren, ihr Saft ist verderbt, deswegen heißt es (Hohesl. 7, 14): „die Körbe gaben ihren Geruch: „Beide werden sie in der Zukunft noch einen guten Geruch von sich geben." Erubin 21 a. b.

So sehr bildet übrigens dieses Moment, die Sündlosigkeit aller Menschen die Grundlage der ganzen Messiaslehre, daß es zu dem wichtigsten Gebete der Synagoge gehört. Am Neujahrs- und Versöhnungstage beten wir als das Hauptgebet: „O! gieb deine Furcht, Ewiger unser Gott, auf alle deine Werke, die Scham vor dir auf Alle, die du geschaffen hast, daß dich fürchten alle Werke, sich vor dir beugen alle Geschöpfe, auf daß sie Alle nur einen Bund ausmachen, deinen Willen zu thun mit ganzem Herzen."

„Unser Gott und Gott unserer Väter, sei König über die ganze Welt in deiner Herrlichkeit, erhebe dich über die ganze Erde in deiner Würde, erglänze in der Pracht deiner Stärke, daß jedes Werk wisse, daß du es gemacht, jedes Geschöpf begreife, daß du es geschaffen, daß Alles, in dessen Nase die Seele ist, spreche: Gott, der Gott Israels ist König, sein Reich geht über Alles."

Das Schlußgebet bei jedem öffentlichen Gottesdienst lautet: „Deswegen wollen wir vertrauen auf dich, Ewiger unser Gott, daß wir bald schauen werden die Herrlichkeit deiner Macht, daß weggeräumt werde aller Gräuel von der Erde, daß die Götzenbilder vertilgt werden, daß die Welt wieder hergestellt werde in das Reich des Allmächtigen, daß alles Fleisch in deinem Namen rufe, daß sich zu dir wenden alle Bösewichte auf Erden, daß er-

kennen und wissen alle Einwohner der Welt, wie vor dir knieen soll jedes Knie, bei dir schwören jede Zunge. Vor dir, Ewiger unser Gott, werden sie hinknieen und hinfallen, der Herrlichkeit deines Namens Preis geben und Alle werden sie auf sich nehmen das Joch (Kreuz in christlicher Sprache) deines Reichs, und du wirst über sie König sein für immer und ewig.*)"

§. 75. Die letzte Anstrengung des Bösen und sein absoluter Untergang.

Ist die Messiaszeit die Zeit, in welcher keine Sünde mehr wirklich werden wird, und muß sie deswegen eintreffen, weil Gott die Welt nur dazu geschaffen hat, daß die Menschen eine solche verwirklichen, weil die Sünde nur wirklich werden *kann*, aber das niemals weder *soll* noch *braucht*: so liegt die *sofortige Verwirklichung* jener Zeit auch in unserer Macht. Sobald die Menschen der Sünde entsagen und nur der Tugend leben wollen, nur ihre Freiheit zu verwirklichen suchen, so ist jene Zeit da. Aber da die Sünde keine Macht hat gegen Gott, so wird jene Zeit auch *trotz des vorhandenen Bösen* wirklich werden, indem die *eigene Dialektik* das Böse immer treibt, *seine Nichtigkeit* zu offenbaren. Die immanente Dialektik des Bösen verläuft sich aber immer so, daß Gott dasselbe gewähren, es in Allem siegen läßt, und auf den *höchsten Gipfel seiner Macht* angekommen, zeigt es sich erst recht als *Ohnmacht*. So wird das Böse, wenn die Menschheit nicht freiwillig von ihm läßt, vor dem Eintreten der Messiaszeit, sich bis auf den furchtbarsten Grad steigern, *seine höchste Macht entfalten und so seine absolute Nichtigkeit vor allen Menschen offenbaren*. Das ist der große, furchtbare Gerichtstag, von dem die Propheten weissagen, der Krieg des Gog und Magog beim Jecheskeel, die Leiden חבלי der Messiaszeit bei den Talmudisten.

„Denn einen Gerichtstag hält der Herr der Heerschaaren, ver-

*) Nur der schlimmste Unverstand, die dümmste Bosheit hat selbst ein so ergreifendes, schönes und wahres Gebet, das sich auf die erhebendste Bitte im „im Vater unser" beschränkt, den Juden zum Vorwurfe zu machen gewagt.

kündet Jeschaja, über alles Stolze und Hohe; und über alles Erhabene, daß es erniedrigt wird. Und über alle Zedern Libanons, die hohen und erhabenen, und über alle Eichen Basans. Und über all die hohen Berge und über all die erhabenen Höhen. Und über jeglichen hohen Thurm und über jegliche feste Mauer. Und über alle Tarsis-Schiffe und über alle köstlichen Gebilde. Und gebeugt wird der Stolz der Menschen und gedemüthigt der Männer Uebermuth; und erhaben ist Gott allein an demselben Tag. Und die Götzen sind gänzlich dahin (Jeschaja 2, 12—18). Ferner: Wenn Aschur (hier Repräsentant aller Gottesfeinde) auf dem höchsten Gipfel seiner unwiderstehlich scheinenden Macht angekommen sein wird, so „daß er nur noch diesen Tag in Nob rastet, dann aber seine Hand schwingt gegen den Berg der Tochter Zions, den Hügel von Jerusalem (hier Repräsentant alles Gottgefälligen), dann sieh! der Herr, Gott der Heerschaaren, schlägt ab die Zweige mit Schreckensgewalt; und die hohen Wuchses sind, werden umgehauen und die Hohen gestürzt. Geschlagen wird des Waldes Dickicht mit dem Eisen, und der Libanon fällt durch einen Mächtigen; dann erst wird ein Reis aufschießen vom Stamme Jischai u. s. w. (10, 32–11, 1 ff.)." Ferner: „Sieh' der Tag des Herrn kommt grausam, voll Grimmes und brennenden Zornes, um die Erde zur Wüste zu machen, daß er die Sünder davon vertilge. Denn die Sterne des Himmels und seine Bilder lassen ihr Licht nicht leuchten; es dunkelt die Sonne bei ihrem Aufgang, und der Mond läßt sein Licht nicht scheinen. Und ich ahnde an der Welt die Bosheit und an den Frevlern ihre Missethat; ich mache dem Hochmuth der Stolzen ein Ende und der Tyrannen Hoffahrt beug' ich. Seltener mache ich die Menschen als Gold und die Männer als Ophirs Schätze u. s. w. Und dann wird sich Gott Jakobs erbarmen u. s. w. (13, 9—14, 1 ff.)," vgl. 18, 4—7 u. v. a. Stellen.

Ebenso Jeremias: „Gott brüllt aus der Höhe und aus seiner heiligen Wohnung läßt er seine Stimme erschallen, brüllen thut er wider seine Hütte, ein Geschrei, wie der Keltertreter stimmt er an gegen alle Bewohner der Erde. Es dringt das Getös bis ans Ende der Erde; denn Streit hat Gott mit den Völkern, er rechtet mit allen Sterblichen, die Frevler giebt er

dem Schwerte hin, spricht der Herr. So spricht Gott der Heerschaaren: Siehe! Unglück gehet aus von Volk zu Volk, und ein großer Sturm erhebt sich vom Aeußersten der Erde. Und es liegen die Erschlagenen Gottes an selbem Tag von einem Ende der Erde bis zum anderen Ende der Erde, nicht beklagt, noch weggetragen, noch begraben werden sie, zum Dünger auf dem Felde werden sie u. s. w. (25, 30 ff.)." Ferner: „So spricht der Herr: Die Stimme des Schreckens hören wir, Furcht ist da und kein Frieden. Fraget doch und sehet, ob ein Mann gebiert? Warum sehe ich jegliches Mannes Hände auf seinen Lenden gleich Gebärerinnen? und gewandelt jedes Angesicht in Bläße? Wehe! groß ist dieser Tag, ohne seines Gleichen, und eine Zeit der Drangsal ists für Jakob; doch es soll daraus gerettet werden (30, 5—7 ff.)" und andere Stellen.

Beim Jechefkeel, dem es in der Schilderung der Messiaszeit, wie gesagt, mehr darum zu thun ist, die Bekehrung Israels, als die der Menschheit zu beschreiben, wird die Prophezeihung vom Untergange des Bösen in einem Collektivbild zusammengefaßt. Ueber das ruhig, glücklich und fromm lebende Israel wird eine unermeßliche, aus allen Völkern zusammengeraffte Räuberhorde unter der Anführung des Gog herfallen, aber durch die göttliche Hülfe auf eine glänzende Weise total vernichtet werden (Jechefkeel Cap. 38 und 39.)

Ebenso Joel: „Und ich gebe Zeichen am Himmel und auf Erden, Blut und Feuer und Rauchsäulen. Die Sonne wandelt sich in Dunkel, der Mond in Blut, ehe der Tag Gottes kommt, der große und schreckliche. Dann geschieht es, wer den Namen Gottes anruft, der wird gerettet u. s. w. (Joel 3, 3 ff. vgl. besonders das ganze vierte Kapitel)."

Ueberhaupt gehören hierher alle Stellen, wo Gott den Feinden Israels den Untergang verkündet.

Anmerk. Man hat aus diesen Stellen besonders dem Judenthum einen Vorwurf gemacht, ohne zu bedenken, daß Christus fast ebenso die Zeichen der Messiaszeit angiebt (Matthäus 24. 25). Unter den Nationalfeinden Israels, die auch dann noch auf den Untergang Israels sinnen werden, wenn dieses zu Gott zurückgekehrt sein wird, kann sich der Prophet doch nur die Feinde des israelitischen Prinzips, die Erbfeinde

der Tugend, denken, und diese werden allerdings vor dem Eintreffen der Messiaszeit vernichtet werden. Daß ein solcher Haß gegen das Gute möglich ist, liegt darin, daß das Böse immer möglich ist; daß es aber nicht möglich ist, auf der Bahn des Bösen still zu stehen, sondern man muß diese Bahn entweder verlassen, oder im Bösen immer wachsen. Daß das Böse aber auf seinem scheußlichsten Gipfel angekommen, doch nur das Nichtige ist und von Gott als das Nichtige offenbart werden wird, ist der Sinn aller dieser Prophezeihungen.

Auch die Rabbinen wissen daher von der Größe des Lasters zu reden, die es vor der Ankunft des Messias erreicht haben wird; vgl. folgende Stellen: אמר רבי יוחנן דור שבן דוד בא בו תלמידי חכמים מתמעטים והשאר עיניהם כלות ביגון ואנחה וצרות רבות וגזרות קשות מתחדשות עד שהראשונה בקודחה שנייה ממהרת לבא ת״ר שבוע שבו בן דוד בא שנה ראשונה מתקיים מקרא זה והמטרתי על עיר אחת ועל עיר אחת לא אמטיר שנייה היצי רעב משתלחים שלישית ורעב גדול ומתים אנשים ונשים וטף חסידים ואנשי מעשה ותורה משתכחת מלומדיה ברביעית שובע ואינו שובע בחמישית שובע גדול אוכלין ושותין ושמחין ותורה חוזרת ללומדיה בשישית קולות בשביעית מלחמות במוצאי שביעית בן דוד בא תניא ר׳ יהודה אומר דור שבן דוד בא בית הועד יהיה לזנות והגליל יחרב והגבלן ישתומם ואנשי גבול יסובבו מעיר לעיר ולא יחוננו וחכמת הסופרים תסרח ויראי החטא ימאסו ופני הדור כפני כלב והאמת נעדרת שנאמר ותהי האמת נעדרת וסר מרע משתולל מאי ותהי האמת נעדרת אמרי דבי רב מלמד שכשעת עדרים עדרים והולכות לח מאי וסר מרע משתולל אמרי דבי ר׳ שילא כלמי שסר מרע משתולל על הבריות תני רבי נחוראי אומר דור שבן דוד בא בו נערים יליבינו פני זקנים וזקנים יעמדו לפני נערים ובת קמה באמה וכלה בחמותה ופני הדור כפני כלב ואין הבן מתבייש מאבין תניא ר׳ נחמיה אומר דור שבן דוד בא בו הנזות תרבה והיוקר יעות וחגבן יתן פריו וחיין ביוקר ונחפכה כל המלכות לדינת צדוקים ואין תוכחה תנו רבנן כי ידין ה׳ עמו כי יראה כי אזלת יד ואפס עצר ועזוב אין בך דוד בא עד שירבה המסורות ד״א עד שיתמעטו התלמידים ד״א עד שתכלה פרוטה מן הכיס ד״א עד שתתייאשו מן הגאולה שנאמר ואפס עצור ועזוב כביכול אין סומך ואין עוזר לישראל

„Es sagte Rabbi Jochanan: In den Zeitalter, in welchem der Davidide kommen wird, werden der Gelehrten immer weniger werden und den Uebrigen wird das Gesicht vergehen vor Trauer und Seufzen, und viele Drangsale und harte Verordnungen werden erneuert werden, ehe die eine vorüber ist, wird die andere schon erlassen sein. Es lehrten die Rabbinen, die Jahrwoche, in welcher der Davidide kommen wird, das erste Jahr wird in Erfüllung gehen der Vers (Amos 4, 7): „Ich werde regnen lassen über eine Stadt und über die andere nicht;" das zweite Jahr werden die Pfeile des Hungers ausgesendet; im dritten wird große Hungersnoth sein und es werden sterben die Männer, Frauen und Kinder, die Frommen und die Tugendhaften und die Thora wird vergessen sein bei ihren Schülern; im vierten wird man satt und doch nicht satt sein; im fünften wird großer Ueberfluß herrschen, man wird essen, trinken und fröhlich sein und die Thora wird zurückkommen zu ihren Schülern; im sechsten werden Gerüchte sich verbreiten; im siebenten werden große Kriegsnöthen herrschen; am Ende des siebenten wird der Davidide kommen. Wir haben gelernt, daß Rabbi Jehuda sagte: Das Zeitalter, in welchem der Davidide kommen wird, da werden die Gotteshäuser zu Freudenhäusern geworden, Galiläa verheert, Gablan verödet sein; die angesehenen Männer werden bettelnd umher ziehen müssen, ohne Begünstigung zu finden; die Weisheit der Schriftgelehrten wird stinkend, die Frommen verachtet, die Ersten des Zeitalters den Hunden gleich sein und die Wahrhaftigkeit wird fehlen; denn es heißt (Jes. 59, 15): „die Wahrheit ward etwas Seltenes, und wer das Böse mied, ward beraubt." Was bedeutet: Die Wahrheit ward etwas Seltenes? Sie sagten in der Schule des Rab: das bedeutet, daß die Wahrheit sich heerdenweis (נעדר von עדר) versammelt und fortgeht Was bedeutet: Wer das Böse mied, ward beraubt? Sie sagten in der Schule des Rab Schila: Wer das Böse meidet, wird von den Leuten für einen Narren gehalten (s. Raschi) werden. Wir haben gelernt, daß Rabbi Nehorai sagte: das Zeitalter, in welchem der Davidide kommt, da werden Knaben das Angesicht von Greisen weiß machen, Greise vor Knaben aufstehen, die Tochter sich gegen die Mutter erheben, die Schwiegertochter gegen die Schwiegermutter, die Vornehmsten

des Zeitalters den Hunden gleich gehalten sein und der Sohn sich nicht mehr vor dem Vater schämen. Wir haben gelernt, daß Rabbi Nechemja sagte: Das Zeitalter, in welchem der Davidide kommen wird, da wird die Frechheit immer zunehmen, das Würdige geschmähet sein, der Weinstock wird reichlich tragen und doch der Wein theuer sein und Alles wird sich der sadduzäischen Gesinnung (wo das geistige Leben geleugnet wird) zuwenden, und Niemand wird zurechtweisen. Die Rabbinen lehrten: Es heißt (Deut. 32, 36): „Denn Gott wird sein Volk richten, denn er sieht, daß verschwunden die Kraft und aller Zusammenhalt und Rettung dahin ist." Der Davidide kommt nicht eher, bis der Verläumder viele geworden sind, oder bis alles Vermögen dahin sein wird, oder bis man überhaupt an die Erlösung nicht mehr glaubt; denn es heißt „es ist dahin Zusammenhalt und Zufluchtsort," wenn es gleichsam keine Stütze und keinen Helfer für Jisrael mehr giebt" Sanhedrin 97 a vgl Sabbath 138 b. Sota 49 b.

Ferner: אמר ר׳ זירא אמר ר׳ ירמיח בר אבא דור שבן דוד בא קטיגוריא בתלמידי חכמים „Es sagte Rabbi Sera im Namen R. Jeremjah's, des Sohnes des Aba: das Zeitalter, in welchem der Davidide kommen wird, wird man die Gelehrten (das Geistesleben überhaupt) verfolgen" Kèthuboth Fol. 112 b.

Daß nur die Völker untergehen werden, die sich dem jisraelitischen Prinzip, d. h. der Tugend, hartnäckig widersetzen, drückt der Talmud so aus: ישא משלו ויאמר אוי מי יחיה משמו אל ואמר ר׳ יוחנן אוי לה לאומה שתימצא בשעה שהקב״ה עושה פדיון לבניו מי מטיל כסותו בין לביא ללביאה בשעה שנזקקין זה עם זה , Es heißt: (Num. 24, 23): „Er hob seinen Spruch an und sagte: Wehe, wer lebt, der dieses thut!" Es sagte Rabbi Jochanan: Wehe, dem Volk, das es hindern will, daß Gott seine Söhne erlöse! Wer wagt es sein Kleid zu werfen zwischen den Leopard und sein Weibchen, wenn sie sich begatten wollen? Sanhedrin 106 a (s. Raschi daselbst)."

Daß endlich die Menschheit sich dadurch diese Leiden ersparen kann, daß sie sich freiwillig dem Guten zuwendet, freiwillig die Messiaszeit verwirklicht, wird so ausgedrückt:

שאלו תלמידיו את רבי אלעזר מה יעשה אדם וינצל מחבלו של משיח יעסוק בתורה ובגמילות חסדים

„Es fragten die Schüler den Rabbi Elasar: Was soll der Mensch thun, um gerettet zu werden vor den Leiden der Messiaszeit? Er beschäftige sich mit der Thora (dem Geistigen) und übe die Liebe." Sanhedrin 98 b.

§. 76. Israels einziger Beruf, der Träger der Messiaswahrheit zu sein.

Daß während der ganzen heidnischen Welt das Bewußtsein der menschlichen Freiheit abhanden gekommen war, während diese ganze Welt sich nur als Sklaven der Natur und der Natürlichkeit wußte, Israel allein zu dieser Wahrheit, von der Freiheit und der Gottebenbildlichkeit des Menschen, erzogen wurde, wird nur von durch ihre Systeme geblendeten Gelehrten geleugnet, von jedem unbefangen Sehenden aber zugegeben. Aber auch der Kirche gegenüber hat Israel allein diese Wahrheit der Menschheit gerettet. Die Kirche konnte zunächst, wie wir schon nachgewiesen haben, diese Wahrheit nicht ungetrübt erhalten. Den Heiden, welchen sie zunächst als die frohe Botschaft verkündet wurde, mußte es vor Allem zum Bewußtsein gebracht werden, daß sie auf ihrem bisherigen heidnischen Wege nur Verderben säeten und nur Tod zu ernten hätten, das heißt in kirchlicher Sprache: Kein Mensch kann aus eigener, nämlich heidnischer, Kraft dem Verderben entrissen werden. Darin liegt denn auch das Zweite, daß die Freiheit dem Heiden etwas Fremdes und Aeußerliches ist; und das heißt wiederum in kirchlicher Sprache: Nur vermittelst der neuen, nicht in der bisherigen Natur des Menschen liegenden Gnadengabe, ist die Seligkeit zu erlangen.

In diesen Sätzen ist aber Wahrheit und Irrthum vermischt. Was nur beschränkt, auf den Heiden angewendet, richtig ist, wird von der Kirche als absolute Wahrheit ausgesprochen. Kein Mensch, also nicht blos nicht der Heide, sondern auch nicht der Nichtheide, kann in sich selbst die Wahrheit und Freiheit finden. Die Wahrheit und Freiheit ist jedem Menschen etwas Fremdes, seinem Geiste Aeußerliches, von ihm nur auf übernatürliche Weise zu Erlangendes. Dieser Irrthum bringt aber die neue Lehre dem Heidenthum sehr nahe. Wenn die Freiheit etwas dem menschlichen Geiste Fremdes ist, wenn er ohne eine über-

natürliche Gnadengabe nur sündigen kann: so ist die Forderung an ihn gar nicht zu stellen, ein heiliges Leben zu führen; vermöge seiner ihm angeborenen Natur ist er ja zu sündigen gezwungen. Zwar suchte die Kirche diesen praktischen Folgen ihrer Lehre zu entgehen; ja es kann nicht genug hervorgehoben werden, daß dieses gerade ihre Trefflichkeit ausmacht, daß sie es als ihre einzige Aufgabe von jeher betrachtete, den praktischen Folgen des Heidenthums zu entgehen, von ihnen sich erlöst zu wissen. Nicht Gott, lehrt die Kirche im Gegensatze zum Heidenthum, will den Menschen von der Natürlichkeit abhängig wissen, sondern Gott hat ihn zur Freiheit geschaffen; aber durch die Schuld des Einen sind alle Menschen von der Natürlichkeit abhängig geworden. Weiter leugnet die Kirche für ihre Mitglieder diese Abhängigkeit. Alle ihre Kinder sind durch den Glauben zu dem neuen, freien Leben wiedergeboren. Wenn auch die außerhalb der Kirche der Sünde preis gegeben sind, so sind doch die Gläubigen in der Kirche von der Gewalt der Sünde erlöst.

Indeß wie nirgends ein theoretischer Irrthum ohne praktische Folgen bleiben kann, so stellten sich auch innerhalb der Kirche diese, wie wir gesehen haben, bald ein. Wie fange ich es an, fragt es sich gleich, um zu glauben, um mir diese übernatürliche, meiner Natur äußerliche Gnade anzueignen? So bekommt die Kirche den Schlüssel in die Hände zum Himmel und zur Hölle, und ein gräulicher, äußerlicher Werkdienst ist die Folge. Und da, wo der sichtbaren Kirche diese Macht nicht zugestanden wird, bleiben die bösen Folgen nichtsdestoweniger nicht aus. Die Frage kehrt hier zurück: Was ist Glaube? Wie ist das anzueignen, was ich nicht in meinem Geiste finden soll, sondern erst vermittelst eines zwischen mir und Gott stehenden Mittlers geschenkt erhalten kann? Da einerseits das Läugnen der Macht der äußern Kirche von einem Erstarktsein der Vernunft zeugt, die Alles zu ihrem Heile Nothwendige in sich finden will, und anderseits dieser Vernunft das Heil doch noch auf äußerlichem Wege — vermittelst der Schrift — zukommen soll, so befindet sich der Mensch hier in einem fürchterlichen Zwiespalt. Entweder er muß auf die Vernunft verzichten, ergiebt sich dem Glauben und wir haben den Hochmuth des Mystikers, wenn nicht noch Schlimmeres. Oder er ergiebt sich der Ver-

nunft, dann muß er den Glauben aufgeben und wir haben den Hochmuth des Rationalisten, der eben wie der Mystizismus bald in sittliche Larheit ausartet.

Dem gegenüber behauptet das Judenthum, Gott hat den Menschen zur Freiheit geschaffen und nur durch eigene, nicht durch fremde Schuld kann er seine Freiheit verlieren, d. h. eben: Jeder Einzelne ist dazu geschaffen, frei zu sein, sein Wesen ist die Freiheit und das, wozu er geschaffen ist, kann er ohne Beihülfe eines Fremden, ihm Aeußerlichen, auch werden. Gott bekümmert sich unmittelbar um jeden Einzelnen und nur seine Schuld ist es, wenn er von Gott abfällt. Und ist er von Gott abgefallen, so kann er auch ohne Vermittelung eines Dritten zu ihm zurückkehren. Es bedarf nur der Anerkenntniß, daß es seine alleinige Schuld war, welche seinen Abfall bewirkte, d. h. eben der Anerkenntniß seiner Freiheit, der Machtlosigkeit der Sünde gegen diese, wenn er ihr nicht Macht verleihen will, und Gott nimmt ihn in Gnaden wieder auf; und Gott macht das Vergangene ungeschehen, denn gegen Gott ist die Sünde machtlos. Das Judenthum betrachtet die Freiheit des Menschen als das eigenste Wesen desselben und nur die Sünde als das dem Menschen fremde, und nur der eigenen Schuld des Menschen kann es es zuschreiben, wenn dieses Verhältniß verkehrt, die Freiheit ihm fremd und die Sünde zu seinem Eigenthum wird. Das Judenthum betrachtet das Leben des Einzelnen der unmittelbaren Einwirkung Gottes (השגחה פרטית) immer ausgesetzt, weil Gott ihn zur Freiheit erziehen, das, was sein Wesen ist, was an ihm ist, auch für ihn machen will. Und es betrachtet das Leben des jüdischen Volkes ebenfalls der unmittelbaren Einwirkung Gottes ausgesetzt, weil Gott dieses Volk zur Freiheit zu erziehen beschloß, weil er, nachdem der Mensch durch eigene Schuld in der Sklaverei der Natur gefangen bleiben wollte, die Nichtigkeit der Sünde, die Ohnmacht der Natürlichkeit diesem Volke zuerst zu offenbaren den Rathschluß gefaßt hatte. Endlich betrachtet das Judenthum das Leben der Menschheit wiederum nur der unmittelbaren Einwirkung Gottes ausgesetzt, weil Gott die Menschheit frei machen, ihr die Nichtigkeit der Sünde, die Ohnmacht der Natürlichkeit zum Bewußtsein bringen will. Es behauptet, daß

dieses der göttliche Zweck mit dem Einzelnen, mit den Völkern und mit der Menschheit von Ewigkeit her gewesen, daß sie sich frei machen und frei erhalten; es behauptet, daß dieser ewige Zweck Gottes auch erreicht werden wird, der Einzelne, die Völker, die Menschheit werden frei werden. Und weil das jüdische Volk zuerst von Gott zu dieser Wahrheit wiederum erzogen worden ist und weil vom jüdischen Volke diese Wahrheit auch den übrigen Völkern gebracht wurde, und weil es sonst nichts aufzuweisen hat in der Völkergeschichte, als diese Wahrheit, so ist es überzeugt, daß es dazu von Gott auserwählt sei, an dieser Wahrheit festzuhalten, sie weder theoretisch, noch praktisch verunstalten zu lassen, sondern sie ungeschmälert und ohne Zusatz der Welt zu bringen und zu erhalten; daß die ganze Welt erfahre und es zu ihrer festen Ueberzeugung erhebe, daß das Wesen des Menschen die Freiheit, die Gottebenbildlichkeit sei; daß der Mensch, weder der Einzelne noch die Gesammtheit, zu sündigen brauche; daß Gott Alles so eingerichtet habe und Alles so lenke, daß der Einzelne und die Gesammtheit frei und heilig sein könne, wenn sie frei und heilig sein wolle; daß Gott aber auch Alles so eingerichtet habe und so lenke, daß wenn der Einzelne oder die Gesammtheit sündige, sie die Nichtigkeit der Sünde erfahren und so freiwillig oder gezwungen, bekennen werde, daß Gott und nicht die Natur Herr über den Menschen und über die Natur sei, daß der Mensch in Gott frei und nicht in der Natur Sklave zu sein brauche. Wie hat nun das jüdische Volk diesen seinen göttlichen Beruf bisher erfüllt, und wie kann es ihn überhaupt erfüllen?

Anmerk. Weil das Judenthum der einzige und zwar der von Gott berufene Träger dieser Wahrheit ist, deswegen betrachtet es auch sein Dasein für etwas höchst Wichtiges. Bei der Unmasse der hierher gehörigen Stellen wollen wir nur einige anführen, vgl. Ber. R. 66.

שובי שובי השולמית רבי שמואל בר תנחום ורבי חנן בשם
רבי אידי אמר אומה שעשת שלום ביני ובין עולמי שאלולי
היא הייתי מחריב את עולמי רב הונא בשם רב אחא פתח
נמוגים ארץ וכל יושביה היך מה דאת אומר נמוגו כל יושבי
כנען אנכי תכנתי כיון שקבלו ישראל עליהם אנכי ה׳ אלהיך
תכנתי עמודיה סלה ונשבשם העולם רבי אלעזר בן מרון

אמר אומה שהיא מישלמה אישטתירונו של עולם הן הן בעולם
הזה הן הן בעולם הבא רבי לוי אמר אומה שכל טובה שהיא
באה לעולם אינה באה אלא בזכותה

„Es heißt (Hoheslied 7, 1): „Kehre zurück, Schulamith" (Friedensstifterinn) Rabbi Samuel Sohn des Tanchum, und Rabbi Chanan im Namen Rabbi Josi's sagte: Die Nation, welche Frieden stiftete zwischen mir und der Welt; wäre sie nicht, so würde ich meine Welt vernichtet haben. Rab Huna im Namen Rab Acha's wählte zum Text (Psalm 75, 4): „Es verzagte die Erde und ihre Bewohner, ich aber befestigte ihre Grundpfeiler." Es verzagte bedeutet נמוגו, wie in dem Vers (Exod. 15, 15) „Es verzagten (נמוגו) alle Einwohner Kanaans;" „ich aber befestigte," als Israel zu halten versprach: Ich bin der Ewige dein Gott, da befestigte ich die Welt und sie ward wohlgemuthet. Rabbi Elasar, der Sohn Marons, sagte: die Nation, welche bezahlt den Bestand (Ὕπαρξις) der Welt in dieser und in jener Welt. Rabbi Levi sagte: die Nation, deren Frömmigkeit allein die Welt alles Gute, das sie genießt, zu danken hat."

Gäbe es keinen Träger der Wahrheit, daß Gott allein und nicht dem Natürlichen die Ehre gebührt; daß der Mensch also seinem Wesen nach frei ist: so müßte die Welt untergehen, da ihr alsdann ihr Wesen abhanden gekommen wäre.

Hierin liegt denn auch sowohl die Partikularität als die Universalität des Judenthums. Alle Menschen sollen diese Wahrheit, von der Freiheit des Menschen, anerkennen und werden sie in der Messiaszeit anerkennen; alle Menschen sollen in dieser Wahrheit leben und werden zu jener Zeit in ihr leben, ist die Behauptung. Die Juden haben daher kein eigenthümliches Dogma, keine eigene Lehre. Was sie lehren, ist nur diese allgemein menschliche Wahrheit. Aber die Juden haben den besondern göttlichen Beruf empfangen, diese Lehre ungeschmälert und ungetrübt der Welt zu bringen und zu erhalten, dieses Leben zum Leben der Menschheit zu erheben und Keiner, der als Jude geboren ist, kann sich dem göttlichen Berufe seines Volkes entziehen, denn מושבע עליה בידה סיני „er hat am Sinai geschworen, diesem Berufe treu zu

bleiben." (Schebuoth, 27 a) und nichts kann ihn von diesem Eide entbinden. Das Judenthum weiß an die Nichtjuden nur die Forderung gestellt, daß sie für sich in der Freiheit leben — die sieben noachidischen Gebote halten — nicht aber, daß sie sich als Träger dieser Wahrheit betrachten sollen. Es ist daher schwierig gegen Proselyten; es stellt ihnen vor, daß sie sich, ohne Noth und ohne göttliche Belohnung dafür zu empfangen, — denn „גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה Größer ist die Belohnung für den, dem die Gebote aufgetragen sind, wenn er sie hält, als für den, dem sie nicht aufgetragen sind, wenn er sie hält (Baba Kama 38 a)" — einen schweren Beruf aufladen, indem sie ja auch, ohne Juden zu sein der Seligkeit theilhaft werden können (vgl. Jore Dea §. 268, 2. und Jebamoth 47 a b). Es ist aber auch eben so unerbittlich gegen seine eigenen Kinder. Sie können sich von ihrem Berufe niemals lossagen. Die Taufe erkennt das Judenthum nicht an; der getaufte Jude bleibt Jude; es ist ihm nichts erlaubt, was ihm früher verboten war; die Verpflichtung auf das jüdische Ritual bleibt für ihn vor wie nach; denn der Beruf des jüdischen Volks ist ein ewiger; vgl. Gittin 57 b.

כתוב בתורה את ה' האמרת היום וה' האמירך היום כבר נשבענו להקב"ה שאין אנו מעבירין אותו באל אחר ואף הוא נשבע לנו שאין מעביר אותנו באומה אחרת

Es heißt in der Thora (Deut. 26, 17. 18 : „Gott hast du heute erwählt und Gott hat dich heute erwählt." Wir haben längst Gott geschworen, ihn nicht zu ersetzen durch einen andern, und eben so hat er uns geschworen, unsere Aufgabe keinem andern Volke zu geben."

Schön drückt sich nun der Talmud über die Lehre von einem Mittler aus Sabbath 89 b.

דרש רבא מאי דכתיב לכד נא ונוכחה יאמר ה' לכו נא בוראו נא מבעי ליה יאמר ה' אמר ה' מבעי ליה לעתיד לבא יאמר הקב"ה לישראל לכו נא אצל אבותיכם ויוכיחו אתכם ויאמרו לפניו רבונו של עולם אצל מי נלך אצל אברהם שאמרת לו ידוע תדע ולאבקש רחמים עלינואצל יצחק שבוך את עשו והיה כאשר תריד ולא בקש רחמים עלינו אצל יעקב שאמרת לו אנכי אדד עמך מצרימה ולא בקש רחמים עלינו אצל מי

נלך עכשיו יאמר ה׳ אמר להן הקב״ה הואיל ותליתם עצמכם
בי אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו

„Raba predigte: Was bedeutet der Vers (Jes. 1, 18.) „Gehet doch, wir wollen rechten, wird der Herr sprechen?" Gehet doch, es sollte ja heißen: Kommt doch? Wird sprechen der Herr, es sollte ja heißen: sprach der Herr? In der Zukunft wird Gott sagen zu Jisrael: Geht zu euren Vätern, daß sie euch zurechtweisen, und sie werden antworten: Herr der Welt: Zu wem sollen wir gehen? Etwa zu Abraham, zu dem du sagtest: „Wisse, daß deine Kinder Fremdlinge sein werden (Gen. 15, 13)" und er betete nicht für uns? Oder zu Jizchack, der dem Esau den Segen gab: „Wenn er abtrünnig wird, so sollst du sein Joch abwerfen (nach den Rabbinen, ihn unterjochen) (Gen. 27, 40)" und er betete nicht für uns? Oder zu Jakob, dem du sagtest: Ich werde mit dir nach Mizrajim gehen (Gen. 46, 4 nach den Rabbinen wurden ihm die Leiden seiner Nachkommen hier gezeigt) und er betete nicht für uns? Zu wem sollen wir gehen? Nun wird Gott antworten: Weil ihr ganz allein an mich euch wendet, ‚wenn eure Sünden wie Karmosin sind, so sollen sie wie Schnee weiß werden (ibid.)."

Ferner Jer. Berachoth IX, 6.

ר׳ יודן משמי׳ דידיה בשר ודם יש לו פטרון אם בא לו צרה
אינו נכנס אצלו פתאום אלא בא ועומד על פתח ביתו וקורא
לעבדו או בן ביתו והוא אמר לפטרונו איש פלונו עומד על
הפתח שמה מכניסו או שמה מניחו אבל הקב״ה אינו כן אם
בא לאדם צרה לא יצוח למיכאל ולא לגבריאל אלא לי יצוח
ואני עונה לו מיד הה״ד כל אשר יקרא בשם ה׳ ימלט

„Rabbi Judan sagte in eigenem Namen: Wenn der Mensch einen Patron hat und es kommt ihm ein Leids zu, so geht er nicht geradezu zum Patron, sondern stellt sich an den Eingang des Hauses und ruft den Diener, oder den Haussohn und dieser sagt zum Patron: N. N. steht an der Thür. Vielleicht wird er vorgelassen, vielleicht auch nicht. Aber Gott ist nicht so. Wenn dem Menschen ein Leid zukommt, so soll er weder zu Michael, noch zu Gabriel beten, sondern zu mir, spricht Gott, und ich werde ihn sogleich erhören, deswegen heißt es (Joel 3, 5): „Alles, was rufen wird im Namen Gottes, wird gerettet werden." vgl. ferner Sanhedrin 64 a ואתם הדבקים בה׳

אלהיכם דבוקים ממש „Es heißt (Deut. 4, 4): „Ihr seid verbunden dem Ewigen eurem Gott," nämlich wirklich (aufs Innigste) verbunden."

Den unendlichen Werth, den, nach Hegel die Subjektivität, Einzelheit, im Christenthum erst erhalten haben soll, hat sie daher in der That nur im Judenthum; vgl. noch Sota 3 b אמר רב חסדא בתחילה קודם שחטאו ישראל היתה שכינה שורה עם כל אחד ואחד שנאמר כי ה' אלהיך מתהלך במחנך מחניך „Es sagte Rab Chisda: Im Anfange, ehe Israel gesündigt hatte, wohnte die Gottheit in jedem Einzelnen, denn es heißt (Deut. 23, 15): denn der Ewige dein Gott wandelt umher in deinem Lager."

§. 77. Der Judenhaß, die göttliche Gerechtigkeit gegen die Juden.

Israel hat viel gelitten und ist viel gehaßt, beschimpft, geschmäht, verfolgt und unterdrückt worden. Allein schon vom religiösen Standpunkte aus können wir uns hierüber nicht beklagen, noch viel weniger vom religions-philosophischen aus. Vom religiösen nicht; denn Israel weiß ja, daß Alles, was dem Menschen begegnet, daß besonders Alles, was dem israelitischen Volke begegnet, von Gott herrührt, daß Gott es also ist, der Israel hat leiden sehen wollen. Noch viel weniger können wir uns vom religionsphilosophischen Standpunkte aus über jene Leiden beklagen. Hier haben wir vielmehr die Leiden der Juden als eine Nothwendigkeit zu begreifen. Israel muß einerseits an der Lehre von der menschlichen Freiheit fest halten; es kann die Behauptung, daß kein Einzelner zu sündigen brauche, nicht aufgeben, ohne sein Recht zur Existenz zu verwirken. Giebt es jene Behauptung auf, wozu noch ein Jude? Es weiß aber seine Existenz als eine ewige, sein Dasein erwählt für einen ewigen göttlichen Beruf, und dieser lautet, Träger jener Wahrheit zu sein. Diese Behauptung, daß Keiner zu sündigen brauche, kann theoretisch nicht weiter bewiesen werden; ihre Wahrheit ist nur praktisch, durch die That, durch das sündlose Leben zu beweisen. Mit der menschlichen Freiheit beginnt die Religion so gut, als die Religionsphilosophie; denn der Begriff Mensch und der Freiheit sind beiden identisch, deswegen ist es nicht die Theorie, sondern

nur die Praxis, die von der Wahrheit, daß die menschliche Freiheit hier Alles in Allem, der Anfang und das Ende ist, den Beweis geben kann. Wenn also die Juden nicht nur jene Wahrheit behaupten, sondern sich als die von Gott berufenen Träger jener Wahrheit geltend machen wollen, so hat dies so lange etwas Gotteslästerisches, als die Juden nicht besser sind, als die übrigen Menschen, so lange als sie nur theoretisch jenes behaupten, im Uebrigen aber ihrer Behauptung zuwiderleben.

Wenn der Mensch sündigt, so ist das schlimm genug; wenn aber irgend Einer aus dem Volke sündigt, das sich von Gott berufen hält, die Sünde zu verurtheilen, so ist das nicht blos schlimm, sondern es ist empörend, nichtswürdig, gotteslästerisch. Wie! ihr wollt von Gott den Beruf empfangen haben, der Welt ein Priesterreich und ein heiliges Volk zu sein, der Welt zu zeigen, daß die Sünde nicht nothwendig sei, daß Keiner zu sündigen brauche, und euer Leben ist ein sündevolles? das ist empörend, muß die Welt gegen euch erbittern. Die Völker fühlen tief, wenn auch sich selbst unbewußt, das Verletzende und das Heilige Schändende, das darin liegt, wenn auch nur Ein Jude sündigt. Indem es von jeher und immerfort hier hieß und heißen wird: Nicht der und der Jude sündigte, sondern die Juden sind schlecht, sprechen die Völker die göttliche Wahrheit aus, daß Jude sein und sündigen eine gräßliche Ironie ist; daß Jude sein und sündigen das Recht, Jude zu heißen, verwirke; ja daß Jude sein und sündigen das Recht des Daseins für das Judenthum aufhebe. Und diese tiefe Empörung der Völker ist die Ruthe in der Hand Gottes, die ewig geschwungen bleiben wird, ist das Strafgericht, das Gott über die Juden verhängt. Die Völker wollen nun, und sie wollen das mit vollem Recht, daß diese Juden sich dieses heiligen Namens begeben, daß sie aufhören, Juden zu sein. Feuer und Schwert, Folter und Scheiterhaufen, Geld und Ehre, Reichthum und Macht, Ansehen und Genuß: Alles wird mit Recht aufgeboten, diese Juden zu bewegen, ihren heiligen Namen aufzugeben. Diese der Sünde sich hingebenden Juden sind in der That verflucht, stehen in der That unter dem Fluche, der Deut. 27, 15 ff. über sie ausgesprochen ist. In sich haben sie die Wahrheit nicht, und als Juden leugnen

sie, daß die Wahrheit ihnen von außenher geboten werden könne, so haben sie nur an der Wahrheit zu verzweifeln. Und da sie den Schmerz der Verzweifelung über das ihnen Abhandengekommensein der Wahrheit nicht fühlen wollen, da sie die Wahrheit gern preis geben, wenn ihnen nur Lust und Wohlsein verbleibt, so bringt die Wahrheit die Verzweifelung über sie, so werden sie geschlagen und verfolgt, verachtet und angespien, daß sie es erfahren, wie die Wahrheit sich von ihnen nicht schmähen läßt.

Aber das Judenthum kann nicht untergehen, denn sein Untergang würde den Untergang der Welt bedeuten. Ist Niemand in der Welt, der gegen jede Lehre von der Nothwendigkeit der Sünde protestirt, weist Niemand nach, daß die Freiheit das Wesen des Menschen ist, die Sünde aber immer und für immer, das dem Menschen Fremde und Aeußerliche bleiben soll und kann: so hat die Welt ihr Wesen und damit das Recht zu bestehen verloren. Deswegen läßt Gott die Juden strafen, hart strafen, aber niemals vernichten, sondern durch die Strafen sollen sie lernen, ihren Beruf verstehen und erfüllen. Durch die Strafen „wendet Gott seine Hand gegen uns, läutert wie mit Seife unsere Schlacken, nimmt weg aus dem Silber alles Zinn (Jes. 1, 25)." Durch die Strafen nimmt er weg von uns alle die, denen Leben und Wohlsein, Ehre vor den Menschen, Reichthum, Macht und Ansehen mehr gilt als Gott und das Göttliche und der ewige Beruf Israels, und „läßt uns die sieben Tausend, alle die Kniee, die nicht niedergefallen sind vor dem Baal und alle die, welche ihn nicht geküßt haben (1 Kön. 19, 18)." Und diese Wenige ertragen Scheiterhaufen, Folter und Todesqual, ertragen Schmach und Schande, ertragen Schimpf, Hohn und Spott; sie zeigen der Welt, daß ihre Macht ohnmächtig sei gegen den Gottliebenden, daß der Mensch für Gott und nur für Gott leben könne, diese Wenige erfüllen Israels Beruf.

Anmerk. Das in diesem §. ausgesprochene göttliche Weltgericht scheint für viele Juden unserer Zeit, d. h. für Alle, welche über der Forderung nach Menschenrechte die göttliche Forderung nach Erfüllung der Judenpflichten vergessen und auch für Alle, welche das Judenthum modernisirt sehen

wollen, ein höchst schreckliches. Wir können Jenen nur sagen, daß die Menschenrechte ihnen ja reichlich geboten werden, sobald sie nur konsequent zu verfahren sich entschließen, und das, was sie nicht erfüllen wollen, auch zu sein nicht Anspruch machen. Diesen aber, daß ihr ganzes Treiben verkehrt ist. Allein dem Judenthum ist diese Wahrheit nicht nur nichts Neues, sondern von Moscheh an bis zum Anfange dieses Jahrhunderts herrscht hier nur eine Stimme. Bekannt ist der Ausspruch der Rabbinen, daß die Juden an dem Berge Gerisim und Ebal, als ihnen der Fluch und der Segen verkündet ward (Jehoschua 10, 30 ff.) sich gegenseitig Bürge wurden für das Leben in Gott (vgl. Schemoth R. 27 Bamidbar Rabba 10.), das heißt aber nichts Anderes, als wenn ein Jude sündigt, alle Juden gesündigt haben, sie alle dafür leiden müssen; denn die Sünde des Einen ist eine Sünde am Judenthum, da das Judenthum nur den einen Beruf hat, der Welt zu zeigen, daß Keiner zu sündigen brauche.

Vgl. ferner folgende Stellen:

ושמיתי את זרעך כעפר הארץ מה עפר הארץ מסיים העולם ונתפזרין כך בניך יהיו מפוזרים מסוף העולם ועד סופו ומה עפר הארץ אינו מתברך אלא במים כך ישראל אינן מתברכין אלא בזכות התורה שנמשלה למים ומה עפר מבלה את כלי מתכות והיא קיים לעולם כך ישראל כל האומות העולם בטלים והם קיימים ומה עפר עשוי דיוש אף בניך עשויין דיוש למלכיות חה"ד ושמיתיך ביד מגיד וכ"ו מה הוא מגיד אלין דמגיין מחתיך דמלחלחין מהתיך אפילו כן לטובתיך משקשקין ליך מן חוביך היך מה דאת אומר ברביבים תמוגגנה מה חד עושים להם מרבצים אותם בצלטריות ומעברים רדים עליהם

„Es heißt (Gen. 13, 16): „Ich werde machen deine Nachkommen, wie den Staub der Erde": Wie der Staub in der ganzen Welt ist, so werden deine Kinder in der ganzen Welt zerstreut sein; wie der Staub nur durch Wasser segensreich wird, so werden deine Kinder nur durch die dem Wasser verglichene Thora segensreich werden; wie der Staub alle Gefäße aufreibt, selbst aber ewig bleibt, so können alle Völker vergehen, aber Israel bleibt ewig; wie der Staub getreten wird, so sollen deine

Kinder von den Weltreichen getreten werden. Deswegen heißt es (Jes. 51, 23).: „Ich gebe den Leidenskelch in die Hand deiner Dränger," die, die dich drängen und bedrücken (es ist hier die Lesart verdorben), aber das geschieht Alles nur zu deinem Vortheil, denn sie reinigen dich von deinen Sünden, wie es heißt (Ps. 65, 11): „du wirst sie erweichen mit Regen." Was thun sie Israel? Sie lassen es sich niederlegen in öffentlichen Hallen und gehen über dasselbe hinweg. Ber. R. 41.

Ferner Sucka 29 a

ר׳ מאיר אומר כל זמן שמאורות לוקין
סימן רע לשונאיהם של ישראל מפני שמלמדין במעותיהן

„Rab i Meir sagte: So oft die Himmelslichter verfinstert werden (nach Sabäischer Anschauung, von der die Rabbinen sich selbst unbewußt influirt waren), so ist das ein böses Zeichen für die Feinde Israels — der Rabbi wagt nicht der bösen Vorbedeutung wegen (also römischer Einfluß) Israel zu nennen und nennt, wie oft im Talmud, statt Israel ihre Feinde —, denn diese sind an Unglück gewöhnt."

Besonders wichtig ist Megilla 29 a:

תניא רבי שמעון בן יוחאי אומר בוא וראה כמה חביבין
ישראל לפני הקב״ה שבכל מקום שגלו שכינה עמהן גלו למצרים
שכינה עמהן שנאמר הנגלה נגליתי לבית אביך בהיותם במצרים
גלו לבבל שכינה עמהן שנאמר למענכם שלחתי בבלה ואת
כשהן עתידין לגאל שכינה עמהן שנאמר ושב ה׳ אלהיך את
שבותך וחשיב לא נאמר אלא ושב מלמד שהקב״ה שב עמהן
מבין הגליות

„Rabbi Simeon der Jochaide sagte: Komm und siehe, wie lieb Gott Israel haben muß; denn wohin sie auch vertrieben worden sind, war die Gottheit bei ihnen. Sie wurden nach Aegypten vertrieben, da war die Gottheit bei ihnen; denn es heißt (1. Sam. 2, 27): „Bin ich nicht vertrieben worden (der Rabbi nimmt das גלה nicht im Sinne von offenbaren, sondern von vertreiben, zu deinem Vaterhaus als sie in Aegypten waren?" Sie wurden nach Babel vertrieben und die Gottheit war mit ihnen; denn es heißt (Jes. 43, 14): „Euretwegen wurde ich geschickt (der Rabbi liest שִׁלַּחְתִּי für שִׁלַּחְתִּי) nach Babel." Und auch, wenn sie in der Zukunft erlöst werden werden, wird die Gottheit gleichsam mit erlöst werden, denn

es heißt (Deut. 30, 3): „Gott wird zurückkehren mit deiner Gefangenschaft" Er wird zurückbringen (והשיב) deine Gefangenschaft, heißt es nicht, sondern er wird zurückkehren (ושב), das beweist, daß Gott mit ihnen zurückkommen wird aus der Gefangenschaft." In dieser Stelle liegt eine tiefe Anschauung. Der Rabbi will nicht einfach beweisen, daß Gott alle Leiden Israels überwacht; aus seinen Schlußworten gehet deutlich hervor, daß Gott in den Leiden Israels gleichsam mitleidet. So lange Israel für seine Sünden noch leiden muß, hat Gott gleichsam noch keinen Wohnplatz auf Erden, ist er selbst in der Gefangenschaft, in fremdem Lande, weil die Wahrheit dann noch nicht in den Menschen wohnt, weder in Israel, noch viel weniger bei den übrigen Menschen, die sie ja erst durch Israel erhalten sollen. Dennoch aber bleibt Israel von Gott geliebt; Gott erziehet es gerade durch seine Leiden, für Gott der nächste Tempel zu werden; vgl. Gittin 58 a בת עמי הגרי שק התפלשי באפר אבל יחיד עשי לך מספד המרודים כי פתאום יבא השודד עלינו עליך לא נאמר אלא עלינו כבוכיל עלי ועליך בא השודד

Es heißt (Jer. 6, 26): „Mein Volk, gürte dich mit dem Sack, wälze dich in Asche, einsame Trauer mache dir, bittres Klagen, denn plötzlich kommt das Unglück über uns." Ueber dich heißt es nicht, sondern über uns, gleichsam auf mich (Gott) und dich kommt das Unheil."

Vgl. ferner Kethuboth 111 a: אמר רבי יוסי בר חנינא ג׳ שבועות הללו למה אחת שלא יעלו ישראל בחומה ואחת שהשביע הקב״ה את ישראל שלא ימרדו באומות העולם ואחת שהשביע הקב״ה את אומות העולם שלא ישתעבדו בהן בישראל יותר מדאי

„Es sagte Rabbi Jose, der Sohn Chanina's: „Was bedeuten die drei Schwüre (im Hohelied 2, 7)? Der eine, daß Israel nicht mit der Gewalt hinaufziehen solle (dem Himmelreich nicht Gewalt anthun); der zweite, daß Gott Israel einen Eid hat leisten lassen, daß sie sich niemals gegen die Völker empören sollen; und der dritte, daß Gott die Völker hat schwören lassen, Israel nicht allzusehr zu drücken:" אמר רבי אלעזר אמר להן הקב״ה לישראל אם אתם מקיימין את השבועה מוטב ואם לאו אני מתיר את בשרכם כצבאות וכאיילות השדה

„Es sagte Rabbi Elasar (in Bezug auf Hoheslied ibid.); Gott sprach zu Jisrael: Wenn ihr dem übernommenen Eide treu bleiben werdet, so ist es gut; wo nicht, so gebe ich euer Fleisch preis, wie das der Hirsche und Rehen" Kethuboth ibid.

Ferner Menachoth 53 b:

אמר רבי יהושע בן לוי למה נמשלו ישראל לזית מה זית אין עליו נשרין לא בימות החמה ולא בימות הגשמים אף ישראל אין להם בטילה עולמית לא בעולם הזה ולא בעולם הבא ואמר רבי יוחנן למה נמשלו ישראל לזית מה זית אינו מוציא שמנו אלא על ידי כתית אף ישראל אינן חוזרין למוטב אלא על ידי יסורין „Es sagte Rabbi Jehoschua, der Sohn des Levi: Warum wird Jisrael mit der Olive verglichen (in Beziehung auf Jeremias 11, 16 ? Wie die Blätter des Olivenbaums nicht abfallen, weder im Sommer, noch im Winter, so wird auch Jisrael nicht vergehen, weder in dieser, noch in jener Welt. Und es sagte Rabbi Jochanan: Weshalb ist Jisrael verglichen mit der Olive? Wie die Olive nur gestoßen, Oel hergiebt, so wendet sich Jisrael auch nur durch Leiden dem Guten zu."

Ferner Schemoth Rabba 24:

אם אביך למה קניך ואם קניך למה אביך אלא בזמן שישראל עושין רצונו של מקום הוא מרחם עליהם כאב על בנים ובזמן שאין עושין רצונו הוא רודה אותן כעבד מה העבד בטובתו ושלא בטובתו משמש לאדוניו בעל כרחו כך אתם תעשו רצונו של מקום בטובה ושלא בטובה בעל כרחכם

„Wenn Gott dein Vater ist, so ist er ja nicht dein Käufer, und wenn dein Käufer, so ja nicht dein Vater (in Beziehung auf Deut. 32, 6)? Nur wenn Jisrael dem Willen Gottes gemäß lebt, so liebt er es, wie der Vater seine Kinder; wenn es aber nicht dem Willen Gottes gemäß lebt, so straft er es, wie einen Sklaven. Wie der Sklave mit oder über Dank (bon gré mal gré) seinen Herrn bedienen muß, gezwungen: so auch werdet ihr mit oder über Dank den Willen Gottes thun, gezwungen." Ferner Sabbath 88 b. אמר רבי יהושע בן לוי מאי דכתיב צרור דודי לי בין שדי ילין אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה ר"ש אף על פי שמיצר ומימר לי דודי בין שדי ילין „Es sagte Rabbi Jehoschua, der Sohn Levi's: Was bedeutet der Vers (Hohesl. 1, 13) „Ein Bündel Myrrhe ist mein

Freund mir, in meinen Armen bleibt er über Nacht." Es sagte die Versammlung (ecclesia Jisraels vor Gott: Herr der Welt! Obgleich mein Freund mir bittres Leid (Wortspiel von צרור und צר) zufügt, so bleibt er doch über Nacht in meinen Armen."

§. 78. Die Leiden der Juden, die göttliche Liebe gegen die Welt.

Aber auch diese Frommen, diese wahren Söhne Jisraels, sind verkannt, gehaßt und verfolgt worden. Daß dieses geschehen konnte, ja mußte, ist ein Beweis der göttlichen Liebe nicht blos gegen Jisrael, sondern noch mehr gegen die Welt. Jisrael sollte der Welt den Segen bringen; es sollte ihr nicht blos zeigen, sondern es sollte sie überzeugen, daß das Böse nichtig sei, daß das Böse, das dem Menschen Fremde, und daher vor seinem Willen Ohnmächtige bleiben könne und solle. Die Welt behauptete dagegen theoretisch: der Mensch ist von Natur böse; seine Natur ist nicht Heiligkeit, sondern Unheiligkeit, und praktisch that sie das Böse. Die Rohheit, Willkühr und Zerrissenheit des Mittelalters, wo auf Raubzüge, Mord, Unterdrückung und jede Art von Gewaltthat, dann wieder die tiefste Zerknirschung folgte und umgekehrt, zeigt, daß diese Welt ganz ihrer Theorie gemäß lebte, das Böse that, weil es die Natur des Menschen sei dann sich von dieser ihrer bösen Natur auf wunderbare Weise, durch Exorcismen, Teufelsbeschwörungen, Fasten, Wallfahrten erlösen ließ, und dann wieder den Trieben ihrer bösen Natur folgte. Diese Welt, welche das Böse als die Natur, als das Wesen des Menschen erklärte, mußte und sollte sich nun, nach dem Rathschluß der göttlichen Liebe, mit all ihrem Hasse gegen das Volk wenden, welches das Böse für das dem Menschen Fremde ausgab und nicht für sein Wesen bekannte, gegen die aus diesem Volke, die dieser Behauptung gemäß lebten und daher allein als die Repräsentanten Jisraels gelten können. Die Welt mußte sich gegen diese wenden; denn in den Augen der Welt waren die Jisraeliten die verworfensten, nichtswürdigsten Menschen. Ihre Natur war das Böse, aber sie wollten nicht davon erlöst sein; sie wollten keine Versöhnung und keine Gnade. Die Welt sollte sich gegen Jisrael wenden, denn an diesem Volke sollte sie so-

wohl theoretisch, als praktisch die Unwahrheit ihres Dogma's, von der bösen Natur des Menschen und daß die Gnade und Versöhnung mit Gott nur etwas Uebernatürliches für den Menschen sei, erfahren.

Die Juden haben Vieles, ja wir sagen kühn, das Meiste beigetragen zur Gestaltung des jetzigen Weltbewußtseins, obgleich dieses Moment von Seiten der Christen immer mit Stillschweigen übergangen wird. Die Anstrengungen, welche das Christenthum von jeher machte, die Juden zu bekehren; die Bitterkeit und Heftigkeit, womit diese Bekehrungsversuche besonders im Mittelalter betrieben wurden; die Erfolglosigkeit, die sie allesammt und sonders hatten und haben werden: konnte dieses ohne Rückwirkung auf die Bekehrer selbst bleiben? Das Christenthum, wo es sein Panier aufschlug, unter Sachsen und Wenden, Gothen und Vandalen, wo es hinkam, nach Europa, Afrika und Amerika, blieb siegreich, eroberte die Welt, eroberte die Gemüther; nur ein ohnmächtiges, verachtetes Völklein, ein Völklein mitten unter diesen Welteroberern und in der tiefsten Abhängigkeit von ihnen lebend, blieb unbesiegt, war nicht zu bewegen, zu der Fahne des Kreuzes zu schwören: konnte dieses Phänomen spurlos vorübergehen? Die Juden leugneten das Dogma von der Erbsünde, leugneten das von der wunderbaren Erlösung, die der Welt durch den stellvertretenden Opfertod Jesu geworden sei, leugneten damit alle Dogmen, die aus dieser Wurzel zu einem weitverzweigten, astreichen Baume herangewachsen waren, und leugneten dieses — aus Religion! Weil ihnen die Religion Alles in Allem war, deswegen leugneten sie; weil sie das Böse nicht thun wollten, deswegen gaben sie die Erbsünde nicht zu; weil ihnen Gott Vater war, deswegen sollte er nicht blos Vater des eingeborenen Sohnes sein! Weil ihnen alle Menschen zur Seligkeit berufen und derselben fähig waren und sich alle, aus welchem Volke sie auch seien, derselben würdig machen sollten, deswegen leugneten sie die Macht der sichtbaren sowohl, als später der unsichtbaren Kirche! Die Juden beriefen sich hierbei auf die heilige Schrift, zeigten, daß in ihr keine Spur von allen jenen Dogmen zu finden sei, daß nur falsche Uebersetzungen sie hinein interpretirt haben: mußte jener ewige Protest der Juden die Kirchenleh-

rer nicht zwingen, immer und immer wieder auf die Dogmen zurückzukommen? den Versuch immer zu wiederholen, das, was durch die Schrift nicht zu beweisen war, durch die Philosophie zu beweisen, um so diesem ewigen Erbfeinde, den Juden, auf eine andere Weise beizukommen?*) Und hat diese Nöthigung zur philosophischen Behandlung des Dogma's, die von den auf diesem Gebiete früher und mehr einheimischen Juden ausging, so wie die andere zur bessern und richtigern Interpretation der Schrift, die ebenfalls von den Juden ausging, nicht erst die protestantische Denkweise hervorgerufen?

Aber noch mehr erfuhr die Welt praktisch an diesem Volke die Unwahrheit ihres Dogma's, daß das Böse die Natur des Menschen sei. Die Menschheit ist jetzt empört, wenn Folter und Scheiterhaufen zur Unterstützung des Glaubens zu Hülfe gerufen werden sollen. Dieses ist wohl dem protestantischen Geiste, aber wahrlich nicht dem protestantischen Symbolum zuzuschreiben, so wenig, als Calvin noch am 27. Oktober 1553 anstand, Michel Servet wegen abweichender Meinung verbrennen zu lassen. Sobald behauptet wird, daß nur durch den wunderbaren Glauben der Mensch von der Erbsünde zu retten sei, liegt die Konsequenz nah, Jeden, der sich nicht retten lassen will, auch wider seinen Willen und durch jedes Mittel zu retten. Nur deswegen werden Scheiterhaufen nicht mehr angewendet, weil die Menschheit klug geworden ist, weil sie die Erfolglosigkeit jener Mittel aus Erfahrung kennt. Die Sünde ist sie einmal da, kann nur so vernichtet werden, daß die Menschheit ihre Nichtigkeit, d. h. ihre absolute Erfolglosigkeit, erfährt. Gott läßt sie alle Macht aufbieten, läßt sie in Allem siegen, und wenn sie die Siegespalme ergreifen will, hat sie — einen Dornstrauch erfaßt. So gab Gott die Juden der Sündhaftigkeit der Welt preis, ließ die Welt mit allen weltlichen Mitteln gegen dieses ohnmächtige Völklein zu Felde ziehen, ließ es wehrlos zur Schlachtbank führen und die Schlächter erreichten — nichts. Die Welt, so lange sie eine sündenvolle bleiben wollte, mußte die

*) Wir schweigen absichtlich über das eigene Phänomen, daß der Jude Spinoza in den christlichen Dogmatiken unserer Tage als Autorität gilt!

Juden hassen, die die Sünde haßten und fürchteten (יראי חטא); mußte die Juden verfolgen, die die Sünde von sich ausstießen,*) und die Juden ertrugen geduldig diesen Haß, denn Gott lenkt die Herzen der Könige und der Völker, Gott wollte, daß sie gehaßt würden; die Juden blieben standhaft bei diesen Verfolgungen, denn die Erlösung winkte ihnen; sie wußten, daß einst eine Zeit kommen würde, wo das unter Thränen Gesäete unter Gesang geerntet werden wird, wo dieser Haß in Liebe, diese Verfolgungen in Wohlthaten sich verwandeln werden. Und diese Geduld in Schmach, diese Standhaftigkeit in Leiden, machte den Sieg des Bösen zur Niederlage, brachte der Welt zum Bewußtsein, was das Böse sei: die Nichtigkeit, und so sind die Leiden des leidenden Knechts Gottes der Welt zum Segen geworden und der Haß der Welt gegen die Juden war die Liebe Gottes gegen die Welt. (vgl. hiermit oben §. 63).

Anmerk. Schön und tiefsinnig drückt dieses Verhältniß Israels zur Welt auch der Talmud aus; vgl. Taanith z. B.

אמר קרא כי כארבע רוחות השמים פרשתי אתכם נאם ה׳ מאי קאמר אילימא הכי קאמר הקב״ה לישראל דברתינכו בארבע רוחי דעלמא או הכי כארבע בארבע מיבעי ליה אלא הכי קאמר כשם שאי אפשר לעולם בלא רוחות כך אי אפשר לעולם בלא ישראל

„Es heißt (Secharja 2, 10): „Denn wie die vier Winde habe ich euch zerstreut, spricht der Herr.' Was meint der Prophet? Meint er etwa, daß Gott zu Israel gesagt habe: Ich habe euch zerstreut in die vier Welttheile; dann müßte es heißen: in die vier Winde, statt wie die vier Winde. Nein, das meint er: So wie die Welt nicht bestehen kann ohne Winde,

*) Wir erinnern an das reine jüdische Familienleben, an die Innigkeit und herzliche Liebe, die hier herrschte, an den wahren Gottestempel, zu dem die Juden, je mehr die Außenwelt gegen sie tobte, ihr Häusliches umschufen, an die Bruderliebe, die dem Lebenden und dem Todten geweiht ward, an die Armenliebe, die hier so großherzig zu treffen war, an die eifrige Liebe zum geistigen Leben (תלמוד תורה), so daß es wahrhaft erstaunenswürdig bleibt, welche Masse von höchst kostspieligen Werken gedruckt werden konnte, an die Verehrung und Liebe, die dem Gelehrten gezollt ward u. s. w.

so kann sie auch nicht ohne Israel bestehen." Wie das Wehen der Winde die Welt vor Fäulniß bewahrt, so ist Israel da, um alle Fäulniß in der Menschenwelt zu vernichten. (Vgl. hiermit unser Auffassung von Matth. 5, 13 oben S 657.)

Ferner Pesachim 87 b: ואמר ר' אליעזר לא הגלה הקב"ה את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים שנאמר וזרעתיה לי בארץ כלום אדם זורע סאה אלא לחכניס כמה כורין ורבי יוחנן אמר מהכא ורחמתי את לא רוחמה „Und es sagte Rabbi Elieser: Gott hat Israel nur vertrieben unter die Völker, daß Proselyten zu ihnen kommen, denn es heißt (Hosea 2, 25 : „denn ich säe mir es im Lande." Säet Jemand zu einem andern Zweck eine Saah, als um viele Korin zu ärnten? Rabbi Jochanan sagte: Von hier ist dieses bewiesen; es heißt (ibid.): „Ich erbarme mich des noch nicht Erbarmten." Daß hier nur solche Proselyten gemeint sind, die dem Heidenthum und allen seinen Folgen, also der Sünde, entsagen, nicht aber solche, die das jüdische Nationalleben sich aneignen, beweist folgende Stelle: ריעה אחר ריעה תבא למקבלי גרים דאמר רבי חלבו קשים גרים לישראל כסחדת בעור „Unglück über Unglück möge die treffen, die Proselyten annehmen, denn Rabbi Chelbo sagte: Unheilvoll sind die Proselyten für Israel, wie ein Krebsschaden an der Haut" (Jebamoth 109 b).

§. 79. Die Aussöhnung der Welt mit Israel, die absolute Religiosität.

Im Allgemeinen ist die Welt auf dem Standpunkt des religiösen Bewußtseins angelangt, daß sie die Nichtigkeit der Sünde anerkennt, nur leugnet sie diese Nichtigkeit für den Einzelnen. Der einzelne endliche Mensch kann, auch beim besten Willen, nicht rein und sündlos bleiben, ist die Behauptung. Auch der Haß gegen die Juden hat eine andere Wendung genommen. Jeder Jude, der sittlich und religiös lebt und nach Tüchtigem strebt, findet bereitwillige Anerkennung. Nur hat sich der Judenhaß noch in die Klausel zurückgezogen, daß die braven Juden die Ausnahmen, die Juden aber doch schlecht wären. Daß nun das Volk, welches durch sein Leben dazu beigetragen hat, die Welt bis auf diese Stufe des reli-

giösen Bewußtseins zu erheben, von Gott berufen sei, auch diese letzte Burg der Sünde zu schleifen, ist keine Frage. Da der Name Jisrael nur bedeutet, Kampf und Sieg gegen die Sünde, da Jisrael bisher nur zu kämpfen und zu siegen hatte gegen die Sünde, so ist es sein göttlicher Beruf, diesen Kampf und Sieg zu Ende zu führen. Wie heißt aber dieser Feind in unsern Tagen? Er heißt: Kein Einzelner kann sündlos sein? Wie kann Jisrael ihn vernichten? Nur so, daß all und jeder Jisraelssohn in seinem Leben den Beweis vom Gegentheil giebt. Nur wenn jeder Jisraelssohn durch sein Leben den Beweis giebt, daß der Einzelne nicht zu sündigen brauche, nur wenn er dieses als seinen jisraelitischen Beruf betrachtet, wird das Böse völlig vernichtet werden.

Und Jisrael wird durch sein Leben den Beweis hiervon geben; denn seine Geschichte muß es belehren, daß, wenn es nicht freiwillig seinen jisraelitischen Beruf erfüllen will, Gott es dazu zwingt. Noch ist des Damokles Schwert über unserm Haupte geschwungen, der Völkerhaß schlummert blos: wagt nicht, ihn zu wecken! Gott hat euch viel leiden lassen — ihr ertruget die Leiden, hieltet fest an dem jisraelitischen Berufe — und eure Leiden wurden der Welt ein Segen. Gott hat eure Leiden gestillt, er hat die Herzen der Völker und der Könige zu euren Gunsten gewendet; denn Gott wollte euch prüfen, ob ihr auch in Freuden euren jisraelitischen Beruf zu erfüllen euch befähigt habt. Wahrlich ihr habt bis jetzt die Prüfung schlecht bestanden! In Freuden habt ihr gesagt: „Wir wollen sein, wie die übrigen Völker," gleiche Rechte mit ihnen haben, und daher nicht mehr Pflichten als sie erfüllen. In Freuden habt ihr vergessen, daß Gott gesagt hat: „So wahr ich lebe, ihr werdet mehr Pflichten erfüllen, als die übrigen Völker; denn auf diese Worte werde ich mit starker Hand, mit ausgestrecktem Arme und mit ausgegossenem Zorn über euch König sein (Jecheskel. 20, 32. 33." O, merket auf die Zeichen der Zeit! Hep! Hep! und Damaskus! und das Benehmen deutscher Autoren möge euch warnen! Wahrlich nur einen Preis giebt es für euch, die Welt mit euch zu versöhnen, und dieser lautet: der Welt zu zeigen, daß der Einzelne

sündlos sein könne; und ihr werdet, so wahr Gott lebt, diesen Beruf erfüllen; bald, wenn ihr wollt, in später Zukunft, wenn ihr ihn nicht sogleich zu erfüllen den heiligen Entschluß faßt; aber die Zeit bis zu jener Zukunft wird für euch alsdann eine Zeit des Schreckens sein.

Anmerk. Der Talmud weiß auch nicht anders, als daß Jisrael zuerst fromm sein muß, ehe der Messias kommen kann; vgl. Sanhedrin 98 a.

אמר רבי חנינא אין בן דוד בא עד שיכלו גסי הרוח מישראל שנאמר כי אז אסיר מקרבך עליזי גאותך וכתיב והשארתי בקרבך עם עני ודל וחסו בשם ה׳

„Rabbi Chanina sagte: der Sohn Davids kommt nicht eher, als bis alle Hochmüthige in Jisrael verschwunden sind, „denn es heißt (Zeph. 3, 11. 12): „denn alsdann werde ich von dir wegnehmen die stolzen Uebermüthigen," und darauf folgt: „Ich werde übrig lassen bei dir ein demüthiges und armes Volk, das auf Gott sich stützen wird."

Wie aber Jisrael angehalten werden wird, diesen seinen Beruf zu erfüllen drückt der Talmud daselbst aus: רבי אלעזר אמר אם ישראל עושין תשובה נגאלין ואם לאו אין נגאלין אמר ליה רבי יהושע אם אין עושין תשובה אין נגאלין אלא הקב״ה מעמיד להן מלך שגזרותיו קשות כהמן וישראל עושין תשובה ומחזירין למוטב

„Rabbi Elasar sagte: Wenn Jisrael sich bekehrt, so werden sie erlöst werden, wo nicht, so werden sie nicht erlöst werden. Da sagte Rabbi Jehoschua: Wenn Jisrael sich nicht bekehrt, werden sie da nicht erlöst werden? Nein so ist es! Gott wird ihnen erwecken einen König, dessen Befehle so hart sein werden, wie die Hamans, und dann wird Jisrael sich schon bekehren, und das wird sie zum Guten zurückbringen" Sanhedrin 97 b.

§. 80. Schluß.

Dann, wann Jisrael seinen Beruf erfüllen, ein reines und heiliges Leben unter den Völkern führen wird, dann werden die Völker es lieb gewinnen, seinem Beispiele nachahmen und die Messiaszeit wird eintreten. „Die Völker werden

alsdann Jisrael nehmen und an ihren Ort bringen, lieber dort Sklaven als zu Hause Freie sein (Jes. 14, 1. 2); „dann werden sich schämen und beschimpft dastehen alle, die ihm Leides thun (Jes. 41, 10);" „dann werden sie Jisraels Kinder im Busen, seine Töchter auf den Achseln tragen (Jes. 49, 23);" „dann werden sie sprechen über das Land Juda: Gott segne dich, Wohnung der Frömmigkeit, heiliger Berg (Jer. 31, 23);" „so wie das Haus Juda und das Jisraels der Fluch war unter den Völkern, so wird es der Segen sein (Secharja 8, 13)" und wie die Prophezeihungen alle heißen.

Jisrael wird alsdann nicht in der Lehre verschieden sein von den Völkern, denn Gott wird als der Eine erkannt sein und die Menschen als seine freien Ebenbilder; auch nicht im Leben wird Jisrael verschieden sein von den Völkern, die Sünde wird man suchen können mit Lichtern und doch nicht finden; aber wohl wird Jisrael seinen besondern Cultus hegen und pflegen, aber einen Kultus, der von allen Menschen geehrt und geliebt sein, an dem alle Menschen mittelbar, Jisrael aber unmittelbar Theil haben wird. Jisrael wird von den Völkern nach Jerusalem gebracht werden, nicht um dort einen Staat — ein besonderer Staat hat keine Bedeutung für Jisrael; jeder Staat ist ja eine göttliche Anstalt; s. oben S. 835 — sondern um dort den Cultus aller Culten, den jüdischen Nationalcultus, zu errichten. Dieses Moment kann aber erst in der Kultusphilosophie behandelt werden, deren Aufgabe es ist, den jüdischen Cultus als die Symbolik des jüdischen Nationalberufs nachzuweisen. Somit hat sich die Religionsphilosophie, oder die Idee der Freiheit erfüllt; sie hat nachgewiesen, wie sich die Freiheit, trotz der möglichen Sünde in der Welt verwirklicht.

Anmerk. Das dritte Moment, der persönliche Messias, kann erst in der Ethik behandelt werden. Diese weist nämlich nach, daß der wahre Staat nur die Monarchie sein kann; denn nur der König ist seinen Unterthanen gegenüber wahrhaft unpartheiisch, wahrhaft gerecht (s. vorläufig oben S. 128). Hieraus läßt sich leicht ableiten, daß, wenn alles Unrecht unter den Völkern aufhören soll, sie sich einen höchsten,

daher unpartheiischen Schiedsrichter für ihre internationalen Verhältnisse freiwillig wählen werden, „dessen Hüftengurt Gerechtigkeit und sein Lendengurt die Treue ist (Jes. 11, 5)" „der Recht den Völkern verkünden wird, ohne zu schreien und ohne zu rufen und ohne auf der Gasse seine Stimme hören zu lassen; der kein zerknicktes Rohr zerbrechen, den glimmenden Docht nicht auslöschen wird; denn nur nach Wahrheit wird er Recht verkünden; der nicht erblödet und nicht ermattet, bis er auf Erden heimisch macht die Gerechtigkeit, seiner Unterweisung werden daher die fernsten Inseln sehnsüchtig harren (Jes. 42, 1 ff.)."

Wir wollen unsere Arbeit mit folgender Stelle aus Schemoth Rabba Cap. 15 schließen:

לעתיד יהיו גדולי מלכות רואין קטן מישראל ומתאוין לכרוע
לפניו בשביל השם שכתוב על כל אחד ואחד שנאמר כה אמר
ה׳ לבזה נפש למתאב גוי לעבד מושלים מלכים יראו וקומו
משל לעץ נאה שהיה נתון בבית המרחץ נכנס פרוסביטוס
לרחוץ הוא וכל עבדיו ודשו את העץ וכל הפגאנים וכן כל
אחד ואחד מהן מתאוה לפסוע עליו לאחר ימים שלח פרוטמו
שלו לאותו מדינה שיעשה לו איקונין ולא מצא עץ חוץ
מאותו שהיה במרחץ אמרו האומנין לשלטון אם מבקש אתה
להעמיד האקונין הבא את העץ שיש במרחץ שאין לך טוב
ממנו הביאוהו ותקנו אותו כראוי ונתן ביד צייר וצייר את
האיקונין עליו והעמידוהו בתוך הפלטון בא השלטון וכרע לפניה
וכן דוכוס וכן אפרכוס וכן הפרופיסטון וכן הלגיונוס וכן
דימוס וכן כולו אמרו להן אותן האומנין אתמול הייתן
מדיישין את העץ הזה במרחץ ועכשיו אתם משתחוים לפניו
אמרו להם אין אנו כורעים לפניו בשבילו אלא בשביל
פרוטימו של מלך שהוא הקוקה עליו כך אומרים המלכים עד
עכשיו היינו עושים בישראל מה שאי אפשר שנאמר לבזה
נפש למתעב גוי ועכשיו לישראל אנו משתחוים אמר להם
הק׳ב׳ה הן בשביל שמי שכתוב עליהם שנאמר למען ה׳ אשר
נאמן וכן משה אומר וראו כל עמי הארץ כי שם ה׳ נקרא עליך

„In der Zukunft werden die Vornehmsten des Reiches den geringsten Jisraeliten nicht sehen, ohne heiß zu begehren, vor ihm niederzuknien; denn es heißt (Jes. 49, 7): So spricht der Herr u. s. w. Weshalb? des Namens Gottes we-

gen, der auf Jedem Einzelnen von ihnen geschrieben sein wird. (Der Religiosität wegen, die auf dem Gesichte eines jeden Juden schon abgeprägt sein wird.) Es ist dieses einem schönen Holz zu vergleichen, das in einer Badeanstalt stand. Da ging der vornehmste Minister mit allen seinen Dienern hin zu baden und traten auf das Holz; nun wollte alles Gesindel und jeder von ihnen insbesondere seiner Seits auch auf das Holz treten. Nach einiger Zeit schickte der König seinen Siegelstecher in jene Gegend, daß er sein Bild in Holz ausschneide. Dieser fand aber kein passendes Holz außer jenem, das in der Badeanstalt sich befand. Da sagten die Künstler zum König: Wenn du willst dein Bild aufrichten, so nimm das Holz in der Badeanstalt, denn du hast kein geeigneteres. Sie nahmen nun das Holz, machten es zurecht, gaben es dem Siegelstecher und dieser grub das Bild hinein und es ward im Schlosse aufgestellt. Nun kam der Fürst und kniete vor ihm nieder, eben so der Herzog, der Graf, der Minister, die Legionen und alles Volk. Da fragten die Künstler: Gestern habt ihr auf dieses Holz im Bade getreten und jetzt bückt ihr euch vor ihm? Sie antworten aber: Wir bücken uns nicht vor dem Holz seinetwegen, sondern des königlichen Bildes wegen, das darein gegraben ist. So werden auch die Könige sprechen: Bis jetzt thaten wir an Jisrael alles erdenkliche Böse, denn es heißt (Jes. 49, 7): „dem geschmähten in der Seele, dem verachteten Volk" und jetzt bücken wir uns vor Jisrael? Da sagt Gott: Ihr thut recht daran; denn vor meinem Namen, der auf ihnen geschrieben stehet, bückt ihr euch; denn es heißt (ibid.): „Um des Herrn willen, der treu ist," und so sagte auch Moscheh. (Deut. 28, 10): „Und alle Völker werden sehen, daß der Name des Herrn auf dir genannt wird."

Druck von Sturm und Koppe in Leipzig.

BM 560 H54
3 9097 00280587 8
Hirsch, Samuel,
Die Religionsphilosophie der Jud
1842.

S/N
502
499

DATE DUE

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.